

YAGO MARTINS

IDOLATRIA POLÍTICA

COMO GOVERNOS SE TORNAM DEUSES



Conteúdo

Idolatria política: como governos se tornam deuses

Endossos

Para Catarina, minha primeira flecha

“Dis te minorem quod geris, imperas

A ideologia da maior parte das pessoas é só um mal-estar inato que elas atribuem...

APRESENTAÇÃO

PREFÁCIO

PRELÚDIO

PARTE 1 - DO CORAÇÃO À IDEOLOGIA

O desejo egoísta, em última análise, deseja a si mesmo. Você se encontra em...

O QUE É UMA RELIGIÃO?

COMO SE FORMAM AS RELIGIÕES POLÍTICAS

INTERLÚDIO: PASTOREANDO CORAÇÕES IDÓLATRAS

PARTE 2 - DA PATRÍSTICA ÀS REVOLUÇÕES

A ideia de que o mundo existente é tão corrompido que não se pode pensar em...

IDOLATRIA POLÍTICA EM TEMPOS DE CRISTANDADE

O PROGRESSO DA IDOLATRIA POLÍTICA

POSLÚDIO: A URGÊNCIA DA PROFANAÇÃO

PARTE 3 - DA ESCATOLOGIA À UTOPIA

Nos capítulos anteriores, tentei delinear os processos pelos quais a nação veio...

UTOPIA QUANTO ESCATOLOGIA SECULAR

A NOVA ÉTICA DE DEUS, OU O QUE ŽIŽEK NÃO VIU

RECESSIONAL: O ÚNICO FIM DA HISTÓRIA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Idolatria política: como governos se tornam deuses

© 2023 by Yago Martins
www.doisdosedoteologia.com

Edição

João Guilherme Anjos

Revisão

Ana Magnani

Capa e Projeto gráfico

Caio D'art Design

Índice onomástico:

Matheus Fernandes

Índice para Catálogo Sistemático:

1. Política e religião : Sociologia 306.6

Bibliotecária responsável:

Tábata Alves da Silva (CRB-8/9253)

Nenhum trecho desta obra poderá ser reproduzido ou transmitido por quaisquer meios existentes sem autorização prévia, por escrito, da editora. Todos os direitos reservados e protegidos conforme Lei 9.610/98.

Texto inclui acordo ortográfico conforme Decreto 6.583/08.

Martins, Yago

Idolatria política : como governos se tornam deuses / Yago Martins. -- Fortaleza, CE : Schaeffer Editorial, 2023.

Bibliografia.

ISBN 978-65-997778-6-8

1. Ciências políticas 2. Ideologia 3. Idolatria 4. Religião I. Título.

23-155223 CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Política e religião: Sociologia 306.6

Tábata Alves da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9253

Endossos

A relação entre religião e política é antiga. Tem sido objeto de estudos de autores de distintas áreas do pensamento, de várias posições ideológicas e filiações religiosas. Um dos grandes pontos de debate entre eles é, precisamente, a definição do que é religião e se é possível falar de “religiões políticas”. A concordância ou discordância em relação ao uso dessa terminologia política é fundamentada na compreensão inicial sobre o conceito de religião e se, portanto, religião só pode ser entendida como algo que liga o indivíduo ao transcendente ou se pode ser percebida como algo puramente imanente. A própria história do uso da palavra religião não ajuda a resolver esse dilema, como mostra Yago Martins neste livro cuja leitura eu recomendo. E é precisamente ao lidar com esse dilema, a partir de suas escolhas político-teoréticas e teológicas, que Yago se propõe a estudar o instigante fenômeno da utopia política e do pensamento revolucionário e o vínculo de ambos com uma compreensão específica da religião. Este é o objeto central deste livro, que culmina na análise de marxistas influentes que fracassaram ao tentar edificar uma utopia revolucionária secular. O autor também adverte corretamente acerca dos perigos de quem se deixa seduzir pelas religiões políticas e, assim, de forma incorreta, dá a César o que não é de César.

Bruno Garschagen

Cientista político, professor, autor dos best-sellers “Pare de acreditar no governo” e “Direitos máximos, deveres mínimos”, criador do curso on-line “Para entender a política”, comentarista da CNN Brasil.

Nesta obra, Yago Martins prossegue sua pesquisa na interface política, ideologia e idolatria, examinando as bases teóricas e históricas que confluem nas escatologias seculares contemporâneas. O estudo lança luz conceitual sobre a retomada do progresso idolátrico-político neste início de século, abrindo espaço para um diálogo público mais rigoroso e produtivo.

Davi Lago

Coordenador de pesquisa no Laboratório de Política, Comportamento e Mídia (LABÔ) e capelão da Primeira Igreja Batista de São Paulo.

A hermenêutica das “penúltimas” e das “últimas” coisas exige de seus intérpretes a árdua tarefa de trafegarem em águas demasiadamente turbulentas, em um mundo revoltoso e convulsionado por uma miríade de crenças, ideologias e paixões adversas ao pensamento e à tradição cristã. Em *Idolatria Política*: como governos se tornam deuses, Yago Martins nos conduz, com proficiência, entre a Cila do utopismo e a Caríbdis da idolatria política. Na interface entre o Político e o Religioso, propõe uma abordagem histórica, crítica e analítica demonstrando-nos como os “projetos políticos utópicos” na presente era se configuram, com efeito, em religiões seculares e planos escatológicos substitutos da esperança cristã. Recomendamos, com apazamento, este dedicado esforço reflexivo do querido teólogo e irmão Martins, crendo ser um valioso acréscimo aos estudos da Teologia Pública e Política na contemporaneidade.

Tiago Rossi Marques

Doutorando e mestre em Relações Internacionais pela PUC-Minas; pós-graduado em Estudos Teológicos pelo Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper - Mackenzie; formação teológica pelo Seminário Martin Bucer; pastor e vice-presidente na Igreja Batista Novo Riacho, região metropolitana de Belo Horizonte - MG; casado com Nathana Rossi.

Idolatria Política supre pelo menos três grandes carências no cenário da teologia pública em contexto brasileiro. Em primeiro lugar, atende a demanda para um diálogo de natureza multidisciplinar acerca da relação entre religião e política. Nesta obra, Yago Martins conecta com maestria os mundos da teologia, da filosofia, das ciências sociais, da economia e das ciências políticas na medida em que prova seu argumento: ideologias políticas precisam se travestir de religião para conquistar o coração do homem. Em segundo lugar, o livro que você tem em mãos modela um exercício de teologia pública que busca transcender o vocabulário e repertório comuns (e por vezes, desgastados!) nos guetos teológicos e evangélicos. Em último lugar, Yago Martins assume o posicionamento de alguns poucos corajosos: ser uma voz profética que denuncia as mazelas de um mundo evangélico que nos últimos anos “coxeia” entre o ídolo do materialismo histórico-dialético e o ídolo do nacionalismo revolucionário, travestido de nacionalismo conservador cristão.

Isaque Sicsú

Pastor Líder da Igreja Batista Urbana, professor titular de teologia bíblica do AT e teologia sistemática no Seminário Servo de Cristo (São Paulo/SP) e Seminário do Betel Brasileiro (Santo André/SP). É bacharel em teologia pela Universidade Metodista de São Paulo, mestre em teologia do AT e línguas semíticas pelo Dallas Theological Seminary (EUA) e mestre em teologia dogmática pela PUC-SP.

Nas suas mãos, você possui um ambicioso livro, porém cuidadosamente construído. Seu maior mérito é a síntese dos principais debates envolvendo a relação entre religião e política, especialmente o cristianismo, ocorridos nos últimos 70 anos. Não importa se estamos em uma era pós-moderna ou ultramoderna, mas a verdade é que na segunda metade do século XX se compreendeu que a religião não seria superada pelo secularismo ocidental, e sim continuaria sendo uma influência poderosa na política. O livro termina nos alertando sobre os perigos da violência política que é considerada redentora, uma perversa paráfrase do sacrifício de Cristo. Esse alerta é atemporal, mas tem uma significância especial em nossos tempos sombrios, tanto no Brasil quanto no mundo.

Gutierrez Fernandes Siqueira

É formado em jornalismo e pós-graduado em teologia e finanças. É autor de “Quem tem medo dos evangélicos? Religião e democracia no Brasil de hoje” e outros quatro livros pelas editoras CPAD, Mundo Cristão, GodBooks e Thomas Nelson Brasil.

Nos últimos anos, passamos a ver muitos pastores e teólogos brasileiros falando sobre política e cosmovisão cristã. Porém, até o presente momento, são poucos os que se dispuseram de maneira séria a realizar um diálogo profundo entre teologia e teoria política. Nesta obra, Yago segue por esse caminho, ao discorrer, a partir de uma visão bíblica, sobre como a noção cristã de idolatria tem se manifestado politicamente ao longo da História. Vejo este livro como uma contribuição bastante relevante para a igreja brasileira. Espero que tenhamos, no futuro, mais livros propondo esse diálogo tão importante, tanto para os cristãos, como para a sociedade em geral.

Igor Sabino

Internacionalista e doutorando em Ciência Política, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

A obra que o leitor tem em mãos é evidentemente fruto de uma caminhada intelectual e teológica aprimorada. Yago Martins navega por uma ampla bibliografia teológica, filosófica, psicológica, sociológica e política. Em um brilhante empreendimento de crítica teológica, parte da tese fundamental de que o sentimento religioso é inescapável, daí que ideologias políticas são, ao fim, «religiões recalçadas». Há forças inconscientes? Nesse ponto, Freud estaria certo, se com isso ele se refere a pulsões pré-teóricas, porém, ele erra quanto à origem e direção. O que Yago demonstra, em boa companhia, é que tal inquietação e busca por sentido tem profundas raízes religiosas. Ele recorre a Otto, Frankl, Lewis, Dostoevsky, Dooyeweerd, Clouser dentre outros e oferece uma verdadeira anatomia desse “inconsciente espiritual”. A partir dessa referência antropológica, ele elabora uma sofisticada moldura interpretativa que dá condições ao leitor de discernir os ídolos e as falsas devoções exigidas por utopias e ideologias políticas (pós)modernas. Ao ler este livro, o leitor terá condições de discernir que ideologias são projetos soteriológicos, ou mais precisamente, escatológicos, que buscam presentificar um “reino” por processos autônomos e históricos completamente alheios a qualquer noção de graça e providência. Toda utopia oferece uma narrativa que procura captar um coração que se devote cegamente a sua visão de futuro e de bem-estar humano. Expor o imaginário religioso das utopias oferece condições a cristãos de não caírem em armadilhas seculares, ao mesmo tempo que denuncia o mito da neutralidade religiosa das narrativas políticas e culturais de nosso tempo.

Igor Miguel

Teólogo, pedagogo e mestre em letras e hebraico (USP), diretor da e-Missão, pastor na Igreja Esperança e autor do livro A Escola do Messias.

O apóstolo Paulo nos desafia (2 Co 10,5-6) a destruir “todas as opiniões arrogantes que impedem as pessoas de conhecer a Deus” e a levar cativo todo pensamento rebelde à obediência de Cristo. Ao fazermos isso estamos renovando nossa mente a fim de não nos moldarmos à mentalidade do mundo. Em *Idolatria Política*, Yago Martins oferece à igreja brasileira uma grande ajuda para realizar essa tarefa. Em nossas mãos, temos um livro que esclarece e desnuda a relação entre religião e política, apresentando o perigo da idolatria política. Um perigo, penso eu, que a igreja brasileira já está sofrendo. *Idolatria Política* é uma leitura não apenas para quem tem interesse em política, mas para todo crente comprometido com o Reino de Deus.

Valberth Veras

Doutor em sociologia pela Universidade Federal do Ceará, Deão Acadêmico do Seminário e Instituto Bíblico Maranata, autor de “Intensamente: um manual para a vida intelectual cristã” e Pastor assistente da Igreja Batista Maanaim. Casado com Renata Veras.

Percorrendo um itinerário que passa por “estações” nada homogêneas, que envolvem desde um diálogo com a fenomenologia de Otto até a logoterapia de Frankl, com parada imprescindível na filosofia da ideia cosmonômica de Dooyeweerd, tudo isso para provar a existência de um impulso religioso universal de gênese pré-teórica, o autor lança importantes luzes sobre como se criam e se desenvolvem as idolatrias em geral e as de viés político em específico. Desse modo, sem deixar de considerar que a política do(n) cotidiano (do “chão de fábrica”), enquanto realidade prática e não apenas teórico-especulativa, oferece os seus desafios de adesão circunstancial mesmo aos mais devotos e esclarecidos cristãos, levando-os a “optar” criticamente por movimentos qualitativa e/ou quantitativamente menos danosos ao bem comum (será assim até que venha a completa implantação do perfeito Reino de Deus), considero que as lições propostas neste profundo trabalho de pesquisa servem como balizas seguras para todos os que queiram entender e se libertar das antípodas da absolutização (deificação) do que não passam de visões fragmentadas de uma realidade todo-abrangente.

Sérgio Augusto de Queiroz

Procurador da Fazenda Nacional, Diretor-Geral da Faculdade Internacional Cidade Viva e Pastor Batista. Mestre em Filosofia (UFPB) e Teologia (Betel Brasileiro). Doutor em Teologia (Trinity Evangelical Divinity School - USA, validado pela

PUC/RJ). Pós-Doutorado em Direitos Humanos pela Universidade de Salamanca - Espanha.

Depois de “proletariado” e “materialismo”, termos como destruir, mandar pelos ares, derrotar, suprimir, acabar, emancipar, romper radicalmente e suprimir violentamente também se tornaram expressões sacras de uma religião secular. Dou as boas-vindas a esta obra que precisa ser lida em tempos turvos como estes. Esta é uma obra que precisa ser levada a sério, e eu a recomendo com todas as letras.

Roque Albuquerque

Reitor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Ph.D. em Língua Grega pelo Central Baptist of Minneapolis, com pós-doutorado em Estudos da Tradução pela Universidade Hamline. Pesquisador e tradutor da comédia grega de Aristófanes.

*Para Catarina, minha primeira flecha.
Que o mundo seja melhor por ter você.*

“Dis te minorem quod geris, imperas.”¹
[Porque te consideras menor que os deuses, governa.]

Horácio, *Carmina*

“Der politische Kollektivismus ist nicht nur eine politische und moralische Erscheinung; viel bedeutsamer scheint mir das religiöse Element in ihm zu sein.”²
[O coletivismo político não é somente uma manifestação política e moral; é a sua componente religiosa que parece muito mais importante.]

Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*

“L’ homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ Ange fait la bete”³
[O homem não é anjo nem besta, e o infortúnio é que quem quiser brincar de anjo, faz-se de fera.]

Blaise Pascal, *Pensées de M. Pascale sur la religion*

“When we are all our own high priests, who is willing to kneel?”⁴
[Quando somos todos nossos próprios sumos sacerdotes, quem está disposto a se ajoelhar?]

Tara Isabella Burton, *Strange rites*

“Nel punto in cui percepisci l’irreparabilità del mondo, in quel punto esso è trascendente.
Come il mondo è – questo è hori del mondo.”⁵
[No momento em que percebes a irreparabilidade do mundo, nesse momento ele é transcendente.
Como o mundo é – isso está fora do mundo.]

Giorgio Agamben, *La comunità che viene*

A ideologia da maior parte das pessoas é só um mal-estar inato que elas atribuem a algum inimigo político, que imaginam que causa esse mal-estar, e sem o qual, imaginam, esse mal-estar desapareceria. Baseados nisso criam teorias políticas, escrevem livros, newsletters, fazem palestras, longos debates. Fazem amizades até. Mas o que está no fundo é só uma aflição sem nome.

Alexandre Soares Silva, Newsletter⁶

De uma maneira geral, a mentalidade revolucionária é essa atitude espiritual, caracterizada pela crença, particularmente forte, na possibilidade de uma salvação total do homem, em oposição absoluta com a sua situação atual de escravidão [...]; mais ainda, que a salvação total seria o único objetivo verdadeiro da humanidade ao qual todos os outros valores deveriam ser subordinados como meios. Haveria somente um único fim e um único valor que seria a negação total do mundo existente. Todo fracasso encontrado, na utilização dos meios destinados a realizar esse valor, ou é sem importância, ou deve atribuir-se à corrupção do mundo atual. A dor e o sofrimento fazem parte integrante do caminho que leva à salvação. Desde então, eles tomarão sentido e serão grandemente compensados por seus frutos futuros. Os revolucionários não acreditam no Purgatório; eles creem no caminho da cruz, no Inferno e no Céu, no reino da salvação total e no do mal total. Pensam de acordo com o princípio “tudo ou nada”.

Leszek Kołakowski, O Espírito Revolucionário⁷

APRESENTAÇÃO

Nossos ancestrais pagãos costumavam adorar deuses manufaturados, feitos de madeira, pedra e metais preciosos. Estes são os falsos deuses que o único Deus verdadeiro proibiu os israelitas de adorar. No entanto, como sabemos pela Bíblia, o povo de Deus constantemente quebrou sua aliança com ele servindo a esses ídolos que eles adotaram de seus vizinhos. Porque eles foram repetidamente infiéis a ele, Deus acabou banindo seu povo da terra que ele havia dado a eles séculos antes, mas ele não desistiu deles. Deus enviou seu Filho Jesus ao mundo para levar seus pecados e morrer em seu lugar, libertando-os da pena da morte eterna que eles mereciam. Como cristãos, reconhecemos que pertencemos exclusivamente ao Deus que nos criou, nos redimiu e nos capacitou para viver a nova vida por meio de seu Espírito Santo.

No entanto nós mesmos não somos imunes à atração dos ídolos do mundo. Qualquer coisa na criação de Deus pode se tornar um ídolo. Temos uma tendência persistente de pegar uma das boas dádivas de Deus e fazer muito disso – adorar a criatura ao invés do Criador, como Paulo coloca em Romanos 1:25. Ou para reformular o famoso ditado de Agostinho, o coração humano é inquieto e está constantemente buscando seu descanso em algo a que atribui status último. A esse respeito, não existe tal coisa como uma pessoa sem fé. A sabedoria convencional nos diz que ateus e agnósticos não têm religião, mas aceitar isso literalmente é ignorar o que deveria ser óbvio: todo mundo é uma pessoa de fé. Todos adoram efetivamente algo ou alguém — seja o Deus que criou o céu e a terra e se revelou de forma única em Jesus Cristo ou um deus substituto localizado dentro de sua criação.

Às vezes esses ídolos assumem forma política, e esse é o tipo de idolatria que Yago Martins trata tão persuasivamente neste livro. A história recente viu vários movimentos de mudança política ganharem proeminência, prometendo uma versão secular da salvação oferecida por Deus por meio de Cristo. Esses movimentos são tipicamente ateus no sentido formal, enquanto buscam uma visão escatológica de felicidade suprema para seus seguidores. Para os marxistas, o estado final era uma sociedade sem classes caracterizada pela abolição da antiga divisão do trabalho e das classes econômicas associadas que dividem as pessoas umas contra as outras. Para os nacional-socialistas, o estado final era uma raça ariana purificada presidindo triunfalmente sobre um mundo cheio de formas inferiores de humanidade. Os revolucionários não se contentam em fazer melhorias incrementais em um mundo caracterizado pela injustiça e opressão. Em vez disso, eles se esforçam para abolir o velho e trazer o novo, tentando perceber o que somente Deus pode fazer em seu tempo bom. A busca por uma sociedade perfeita é uma motivação poderosa para os adeptos das várias ilusões ideológicas que disputam a fidelidade final das pessoas. No entanto, o resultado é uma utopia continuamente recuada que nunca chega porque as visões animadoras estão desconectadas do que é possível no mundo real. O fruto dessas visões não é a felicidade suprema, mas dezenas de milhões de vidas extintas em uma causa que é profundamente religiosa em tudo, menos no nome.

Nas páginas que se seguem, Martins explora a história das idolatrias políticas que tiveram um impacto tão grande no mundo moderno. Mas, em vez de nos desesperarmos, ele nos aconselha não apenas a aceitar o mundo como ele é e a nos contentar com a inação, mas a trabalhar por melhorias, mesmo em meio a circunstâncias que não parecem particularmente promissoras. Como nossa esperança final está no Deus que está movendo a história para a consumação final de seu reino, temos todos os motivos para trazer essa esperança para nossas atividades diárias comuns, incluindo a vida política. Que possamos estar ocupados manifestando o reino de Deus em todas as partes da vida quando Cristo retornar.

David T. Koyzis

Ph.D. em Filosofia, com foco em Governo e Estudos Internacionais, pela Universidade de Notre Dame. Autor de “We Answer to Another” e de “Visões e ilusões políticas”, livro premiado por The Word Guild Canadian Writing Awards. Foi professor de Ciência Política na Redeemer University College por trinta anos. Hoje, é membro da Global Scholars Canada.

PREFÁCIO

Duas religiões recalçadas

Há uns 12 anos, quando comecei a me interessar por política e a estudar o pensamento conservador, que logo despontava aqui no Brasil, minha primeira atitude, como a de qualquer estudioso interessado em conhecer novas ideias, foi a de formar uma pequena biblioteca e ler o máximo de autores possíveis ligados à história dessa tradição filosófica e política. Para minha surpresa, descobri uma fonte enriquecedora de reflexão e o convite para não se deixar seduzir pelas promessas estapafúrdias de que só mediante o ato político seria possível resolver os verdadeiros dramas humanos, ou seja, transformar política em religião. Nesse sentido, o exercício de pensar e agir politicamente exige, da vida interior, a sabedoria de se proteger dos encantos e desencantos do poder.

Diferentemente do atual entusiasmo religioso político, que não só intoxica a atmosfera do debate público com seu triunfalismo apocalíptico, como reduz cada detalhe da vida cultural a um *meme* reativo e recreativo, a tradição de pensamento conservador continua sendo um oásis de ceticismo e prudência em relação ao desejo de modelar a natureza humana e, conseqüentemente, a sociedade. Trata-se de uma vigília constante. E não é porque a versão idílica e caricata do conservadorismo ganhou a eleição em 2018 e se tornou trágico modismo de consciências imprudentes e naufragadas — para usar as expressões de Mark Lilla —, que devemos repudiar a paciente cautela de autores conservadores. O fato é que não há nada mais contraditório à tradição de pensamento conservador do que ter se tornado adoradora de políticos — tentação já muito bem retratada por Yago Martins em *A ascensão do terrorismo evangélico*, publicado anteriormente como *A religião do bolsonarismo*.

Penso que no Brasil, *grosso modo*, o conservadorismo se desenvolveu em dois níveis distintos: o primeiro, mais visível, é claramente militante, barulhento e ideológico. Na verdade, para bom entendedor, um fenômeno que pode ser classificado também com alcunha de *religião política*. Como toda ideologia religiosa — e, por favor, não me refiro aqui à religião em sua genuína expressão de fé e comunhão com Jesus Cristo —, pretende-se pensamento total e inequívoco, cujo credo é satisfazer única e exclusivamente a fome do poder. De antemão, essa mentalidade declara guerra contra todo e qualquer vulto que ouse suspeitar do credo político preestabelecido como sacrossanto. Por isso, e com data de validade, é projeto natimorto — como toda *hybris* política —, embora possa viver como um zumbi por anos e conduzir o palavrório do debate público político no Brasil.

Por outro lado, o segundo nível em que a disposição conservadora se manifesta, embora não faça tanto alarde social — no sentido de vencer eleições e bajular Mamão —, busca ser consistente com a natureza humana, pois não quer revolucioná-la tal como utopias revolucionárias e reacionárias. Na verdade, sua inversão é trocar o agitado palavrório da reação desmedida pelo prudente freio da ação refletida. Suas raízes sustentam-se no solo do matrimônio inviolável entre o pensar e o agir e não deposita no ato político suas esperanças de salvação. Não faz da política a guerra santa entre o bem e o mal e nem toca as trombetas triunfantes do destino do homem na história. Ao contrário, busca a simetria substantiva entre a justa medida da alma e a medida da justiça na sociedade: proclama, portanto, a liberdade interior como única liberdade efetiva; cética quanto à natureza humana, compreende o entusiasmo político messiânico como potencialmente trágico.

Infelizmente, o debate político brasileiro subverteu a possibilidade de uma ordem social pacífica, plural e efetivamente democrática, uma vez que concebe a política como um fim em si mesma e não como um mero meio. Tragou para dentro de si o entusiasmo por salvação igualmente triunfalista e desesperada. Com a ascensão do secularismo — outra religião política concorrente —, conservadores assumiram a postura reacionária. Afinal, não só os deuses da revolução têm sede; os da reação também.

Contra essas forças, é preciso, pois, o prudente distanciamento de toda e qualquer promessa messiânica de militâncias políticas; ser cético com relação a essas duas concorrentes formas de religião secular. Essas questões começaram a ficar claras para mim quando me dediquei a escrever um ensaio filosófico chamado *A Imaginação Totalitária – os perigos da política como esperança* (Editora Record, 2016). E acredito que é a partir daqui que o presente estudo de Yago Martins acerca da *Idolatria Política – como governos se tornam deuses* coincide com meus motivos e que possamos construir um diálogo permanente e necessário, pois, mais especificamente do que o meu, *Idolatria Política* se consolida como um verdadeiro estudo a respeito da política ter se tornado uma religião perigosa.

Como estudioso da política, sempre me interessei pela forma mental da disposição de pessoas buscarem verdades absolutas para construção de um mundo melhor, não obstante as inevitáveis conseqüências do perturbador uso da violência para

tal fim. Afinal, quais os perigosos da política como religião? Por que o ser humano, que precisa de religião, quando a genuína experiência religiosa se oculta da consciência, apegue-se a esses novos deuses da mentira? O presente estudo não só responde a essas questões como mergulha em muitos outros dilemas da experiência política e religiosa dos seres humanos. É estudo de fôlego, que adentra o coração do problema com coragem, clareza e, o mais importante, justiça.

Os meus argumentos sempre se moveram no intuito de defender que toda ação política precisa, primeiro, reconhecer limites humanos concretos cujo fundamento está na experiência pré-teórica incontestável: *quando se é mortal, é preciso pensar e agir como mortal*. Entretanto, a política como esperança manifesta a forma sorrateira de declarar ódio profundo à nossa natureza mortal. Em resumo: não aceitar o fato de sermos seres imperfeitos, finitos e limitados. No contexto social em que vivemos, um cuidadoso estudo sobre a consciência religiosa, sua relação com a política e a idolatria se fazem mais do que necessários. Há sede de imortalidade em nós, somos animais escatológicos, e Yago Martins explica as consequências políticas dessa dramática situação do homem no mundo e seus riscos de subversão.

O desejo último da política como esperança, do esforço cognitivo em transformar o governo em Deus, é o de glorificar o poder do Estado não apenas como detentor do monopólio do uso legítimo da violência, mas do monopólio simbólico da imortalidade, que concebe a si mesmo como experiência última de uma ordem final e, conseqüentemente, da decisão sobre a vida e a morte das pessoas. Por uma razão simples, eu aprendi em *Nostalgia do Absoluto*, de George Steiner, que as tentativas de preencher o vácuo da fé pessoal e o grande vazio deixado pela erosão da fé cristã criaram “mitologias” políticas, e uma das mais poderosas formas de mitologia política é a tentativa de substituição completa da vida pessoal pela vida política. Com o livro de Yago Martins acrescento a isso a descoberta do perigoso problema teológico da idolatria política.

Revolucionários sucumbiram à tentação dessa “substituição nostálgica” e idólatra. E, infelizmente, o conservadorismo no Brasil, que graças à disposição cética e o cultivo tranquilo da prudência deveria consagrar freios interiores contra toda forma de imaginação idílica, também se transformou em nada além do que uma religião com o culto idólatra do poder. Yago Martins, no presente estudo, demonstra as origens antropológicas dessa força em nós de forma incontornável. Se reacionários e revolucionários lutam pelo mesmo espaço vital no interior da alma humana e não querem outra coisa senão o caos para fazer tábula rasa das instituições e da história, eles também não conseguem esconder, para falar como Yago, que não passam de formas de “religiões recalçadas”.

Francisco Razzo

Professor de filosofia, autor dos livros “Contra o Aborto” e “A Imaginação Totalitária”, ambos pela editora Record. Mestre em Filosofia pela PUC-SP e Graduado em Filosofia pela Faculdade de São Bento-SP.

PRELÚDIO

Uma breve introdução à teologia secular da adoração civil

“[...] todos os conceitos significativos da teoria moderna de Estado são conceitos teológicos secularizados” – Carl Schmitt, *Political Theology*⁸

“[...] o apocalipse indica uma solução final para os problemas do grupo, e a solução final deve ser a guerra e o extermínio. [...] Na Bíblia, ficamos sabendo que apocalipse e política são fatores intimamente interligados desde o início; na realidade, na maior parte das vezes, apocalipse é uma interpretação da política na forma de uma narrativa codificada. [...] O modo dominante de um típico texto apocalíptico é a união direta entre profecia e política.” – Robert Hamerton-Kelly, *Política e Apocalipse*⁹

Em 2020, publiquei a obra *No alvorecer dos deuses: desvendando as idolatrias profundas do coração* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil) como uma introdução ao problema da idolatria política, sob uma perspectiva bíblico-pastoral. Iniciei explicando o que forma uma verdadeira religião a partir do conceito de idolatria do coração, aquilo que amamos mais profundamente em nosso interior, segui desenvolvendo como nosso raciocínio é afetado pelos nossos amores e como somos transformados por aquilo que adoramos. Essa primeira parte do livro, composta de três capítulos, lidava com uma idolatria relacionada apenas com o próprio indivíduo, mas era basilar para explicar processos mais externos de adoração.

A segunda parte do livro seguia explicando como o cristianismo interpreta as origens da adoração política e como os relatos judaico-cristãos do Gênesis relacionavam intimamente adoração e Estado, seguindo com desenvolvimentos da adoração civil no Egito antigo, no mundo mesopotâmico, no Israel do tempo dos juízes até o início do reinado de Saul, e então lidando com a adoração civil no império romano. O livro encerra com uma teologia política na epístola de Paulo aos Romanos e nas revelações joaninas do Apocalipse. Essa segunda parte da obra intercalava teologia bíblica com descrições dos cenários históricos mais antigos, mas sujeitos apenas a dar melhor entendimento aos textos bíblicos analisados. O cristão interessado em o que a Bíblia tem a dizer sobre idolatria e suas aplicações políticas será edificado por aquele livro muito mais que por este. Aquela era uma obra mais homilética e pastoral, com aplicações típicas de um ensino religioso. Aqui, teremos um debate mais técnico sobre o que lá era pregação.

Já em 2021, publiquei o opúsculo *A religião do bolsonarismo* (Fortaleza: Epistēmē), em que aplico as ideias sobre idolatria política ao governo que estava em curso, presidido por Jair Messias Bolsonaro, a ser publicado ainda este ano, em terceira edição, com o novo título *A ascensão do terrorismo evangélico*, com novos capítulos escritos por autores convidados. Essa obra foi um esforço de teologia política na prática. Aqui, no entanto, não vou gastar tempo citando personagens políticos do momento, nem avaliando candidatos a eleições. Esta obra que

você tem em mãos dá as bases que guiaram o método daquela, mas aqui não pretendo falar sobre problemas que ficarão datados em poucos anos.

Este livro, *Idolatria política*, deve ser interpretado mais como um paralelo que como uma continuação da obra de 2020 e como a teoria que guia o livreto de 2021. Por mais que eu desenvolva aqui assuntos que ficaram apenas subentendidos nos livros anteriores e que para o público cristão interessado em teologia bíblica ler aqueles textos antes deste seja bastante útil para a melhor apreensão do que desenvolvo aqui, este é um livro independente, mas que, em parte, segue exatamente o mesmo trajeto de seu irmão mais velho e de seu derivado menor. Tento provar basicamente as mesmas ideias, apresento as mesmas conclusões, mas o faço aqui tendo em vista o público menos interessado em arrazoados intra-eclesiásticos e em aplicações homiléticas. Enquanto aqueles lidavam com uma teologia bíblica da adoração política e com uma aplicação política específica, este lida com uma teologia secular da adoração civil a partir de diversos autores da filosofia, sociologia, economia e teoria política.

Ainda que a íntima relação entre religião e política já possa ser considerada consensual nos mais variados universos acadêmicos em história, sociologia e ciência política, é difícil negar que ainda existe muito debate sobre quais os melhores modelos dessa relação. Meu propósito neste livro é humilde, mas um tanto árduo: mostrar como os modelos políticos utópicos são apenas religiões recalçadas. Para isto, começo mostrando a possibilidade das religiões civis, primeiro lidando com o conceito de religião e então o aplicando ao imaginário político. Sigo, assim, mostrando na história como essas religiões políticas se manifestaram, desde os inícios da cristandade até as utopias escatológicas mais intensas do pensamento revolucionário. E então falo sobre utopias políticas e nosso relacionamento com a escatologia cristã. Será uma interessante aventura.

Para o público cristão que está acostumado com estilos homiléticos e aplicações pastorais, talvez os capítulos principais não agradem pelo aspecto mais teórico. Ainda assim, cada uma das três partes da obra encerra com comentários mais meditativos que podem ajudar a quebrar parte da secura da narrativa que tento apresentar aqui.

Cada capítulo tem sido lapidado ao longo dos anos, e, por isto, os capítulos apareceram de várias formas prévias por outros meios. Os comentários sobre utopia política fizeram parte da monografia apresentada ao curso de especialização em Escola Austríaca de Economia do Centro Universitário Ítalo-Brasileiro, sob a orientação do Dr. Martim Vasques da Cunha. Outra versão do texto foi premiada como melhor artigo na categoria Ciência Política na 5ª edição da Conferência de Escola Austríaca no Brasil, que foi publicado na *MISES: Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia*. Uma versão mais próxima do livro foi apresentada como dissertação no *Sacrae Theologiae Magister* (Th.M) em Teologia Sistemática do Instituto Aubrey Clark, sob orientação do Dr. Valberth Veras. Além disto, vários alunos tiveram acesso a trechos diversos no Núcleo de Estudos em Cosmvisão Cristã, do Seminário e Instituto Bíblico Maranata, e no Instituto Schaeffer de Teologia e Cultura.

Por suas aparições prévias, partes deste livro foram lidas previamente por alguns colegas e avaliadores. Agradeço a cada um deles, a saber, Alexander Stahlhoefer, Bruno Garschagen, Carlos “Cacau” Marques, Felipe Melo, Glauco Barreira Magalhães Filho, Martim Vasques da Cunha, Pedro Lucas Dulci, Rômulo Monteiro, Roque Albuquerque, Tiago Albuquerque e Valberth Veras. Que Deus abençoe cada um de vocês. Qualquer imprecisão ou falha no texto certamente são de minha inteira responsabilidade. David T. Koyzis me deu a honra de prefaciar o

livro e enviar uma série de aperfeiçoamentos, mesmo lendo em um idioma que não lhe é nativo – sua capacidade com o português é impressionante. Não há como expressar suficiente gratidão. Por fim, agradeço a minha esposa, Isa Cavalcante Martins, pela parceria profunda que me permite permanecer são em tempos como os nossos, e ao Deus para o qual ela me aponta dia após dia.

PARTE 1 - DO CORAÇÃO À IDEOLOGIA

O desejo egoísta, em última análise, deseja a si mesmo. Você se encontra em seu desejo [...]. Se você deseja a si mesmo, você produz o filho divino em se incorporar consigo mesmo. Seu desejo é o pai de Deus, você é a mãe de Deus, mas o filho é o novo Deus, seu mestre.

Carl Jung, The conception of the God [A concepção do Deus]^{[10](#)}

O anseio por transcendência só aparece em suas [de Montaigne] histórias e anedotas quando falando dos outros, onde aparece como uma mutação psicológica, um infortúnio ou, na maioria das vezes, como resultado de doutrinação social de fanáticos e déspotas. [...] Montaigne estava trapaceando: para a maioria dos humanos, a curiosidade sobre as coisas superiores vem naturalmente, é a indiferença por elas que deve ser aprendida. Sob o pretexto de uma autorrevelação autêntica, Montaigne estava propagando um novo e truncado ideal de natureza humana.

Mark Lilla, The hidden lesson of Montaigne [A lição oculta de Montaigne]^{[11](#)}

O “debate” tem, portanto, de assumir as formas de (1) uma análise cuidadosa da estrutura noética da existência e (2) uma análise das Segundas Realidades, a respeito tanto de suas elaborações quanto de sua estrutura motivadora de existência na mentira. O “debate” nesta forma dificilmente é uma questão de raciocínio (embora permaneça do Intelecto), mas, ao contrário, da análise da existência que precede as elaborações racionais; é médica no caráter, pois tem de diagnosticar as síndromes de existência mentirosa e, por sua estrutura noética, iniciar, se possível, um processo de cura.

Eric Voegelin, Do debate e da existência^{[12](#)}

1. O QUE É UMA RELIGIÃO?

Rudolf Otto, Herman Dooyeweerd e Viktor Frankl sobre a orientação fundamental do coração

“O homem é um ser todo referido a Deus. A inclinação mais profunda do seu ser é a inclinação para o divino.”

– Johannes Hessen, Filosofia dos Valores¹³

“[...] creio que a crença religiosa é a crença mais poderosa e influente no mundo. Penso ainda que a crença religiosa tenha a influência singular mais decisiva sobre o entendimento de todos em relação aos maiores temas da vida, permeando a totalidade do espectro da experiência humana. Ademais, creio que ela exerce tal influência sobre as pessoas independentemente de sua aceitação ou rejeição consciente das tradições religiosas com as quais estejam familiarizadas.”

– Roy A Clouser, O mito da neutralidade religiosa¹⁴

“Que eu sei sobre Deus e a finalidade da vida? Sei que este mundo existe. Que estou situado nele como meu olho em seu campo visual. Que há nele algo de problemático que chamamos seu sentido. Que este sentido não se radica nele, mas fora dele. Que a vida é o mundo. Que minha vontade penetra o mundo. Que bem e mal dependem, portanto, de algum modo do sentido da vida. Que podemos chamar Deus ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo. E conectar com isto a comparação de Deus com um pai.”

– Ludwig Wittgenstein, Diário Filosófico¹⁵

“Mas o que é ‘religião’? Isso notoriamente desafia qualquer definição, em grande medida porque os fenômenos que somos tentados a chamar de religiosos são tremendamente variados na vida humana. [...] Toda pessoa, e toda sociedade, vive com ou em conformidade a alguma(s) concepção(ões) acerca do que seja o florescimento humano”

– Charles Taylor, Uma era secular¹⁶

O que é uma religião? Na conversa popular, várias respostas são comuns.¹⁷ Dizem que religião

está relacionada à crença em uma divindade, no contato com o sobrenatural, com a subserviência a determinados padrões de comportamento e com atos de culto público. No entanto, já há bastante tempo tem-se questionado esse tipo de percepção. Várias religiões não possuem alguns ou vários desses elementos que costumamos visualizar quando falamos de um fenômeno religioso. No que diz respeito à crença em Deus, o zen-budismo é um fenômeno religioso que não possui qualquer crença em um deus pessoal. Então, como poderíamos definir “religião” como a crença em Deus? No que diz respeito ao sobrenatural, o hinduísmo não acredita em qualquer experiência religiosa além do próprio mundo material e do conhecimento empírico. Então, como poderíamos definir “religião” como a crença em um mundo espiritual? Na questão da ética e da moral, o antigo epicurismo e o xintoísmo japonês não propõem qualquer relação entre a crença em seus deuses e algum tipo de dever ético, já que as divindades não dão atenção aos homens. Então, como poderíamos definir “religião” como algo relacionado a comportamentos e santificação, em fuga do pecado? Sobre o culto, o próprio epicurismo rejeita a adoração aos deuses, que não se importavam com os homens, assim como em algumas vertentes do budismo e do hinduísmo. Então, como poderíamos definir “religião” como algo relacionado a cultos e adorações a seres celestes? No que diz respeito à imortalidade, as religiões nórdicas consideravam os próprios deuses como seres mortais. Então, como definir “religião” como algo relacionado a uma existência eterna?

Desta feita, definir religião é necessário para deliberarmos qualquer aplicação desse conceito a outras esferas, como a da política, tema deste livro. Para explicarmos as religiões políticas, precisamos explicar a própria religião como algo que está além da vida eclesiástica e da devoção a Cristo Jesus. Neste capítulo, vamos lidar com a religião na sua etimologia, e então na fenomenologia, na filosofia cosmonômica e na logoterapia. Concluiremos apresentando o impulso religioso inato do ser humano e o mito da neutralidade religiosa. Tudo isto será importante para desenvolvermos, no próximo capítulo, como esse impulso de religião afeta nossas cosmovisões políticas.

A ETIMOLOGIA DA RELIGIÃO

Em termos etimológicos, a definição de religião é um tanto obscura. Uma inscrição romana antiga encontrada em Bath, em 1752, anuncia que um funcionário local restaurou um *locus religiosus*, certamente um lugar de culto.¹⁸ A palavra *religiō*, do latim, tem um de seus primeiros usos literários no filósofo romano Marcus Tullius Cicero (106[a.C.]-43[a.C.]), conectando possivelmente as palavras latinas *re* (novamente) com *lego* (escolher, passar de novo ou considerar com cuidado), formado o sentido de *relegere* (reler), referindo-se ao *cultum deorum*, “o desempenho adequado dos ritos na veneração dos deuses”¹⁹. A religião, desta forma, seria um modo de re-ler o mundo, uma maneira correta de enxergar a existência e seu contato com o divino.

O imperador romano Júlio César (100[a.C.]-44[a.C.]), no entanto, usou *religiō* para significar a “nova obrigação de um juramento” (*nova religio iurisiurandi*) ao discutir sobre soldados capturados fazendo juramentos a seus captores, usando *religiō* para compromissos civis.²⁰ Aqui, religião não está falando de culto em um sentido eclesiástico, mas em um sentido político. Haveria religião nos compromissos dos homens com as autoridades políticas que estão sobre eles. O naturalista romano Plínio, o Velho (23-79), por sua vez, usa o termo para falar de “um respeito religioso também pelas estrelas e uma veneração pelo sol e pela lua” (*religio quoque siderum solisque ac lunae veneratio*).²¹ Aqui, religião é um sentimento de profundo respeito

diante dos astros e fala de um sentimento de espanto e admiração àquilo que está acima da existência comum. Posteriormente, Lactâncio (240-320), um dos primeiros autores cristãos, afirma que o termo vem de *religare*, tendo o sentido de ligar novamente.²² Assim, a religião não seria uma *nova leitura*, como parece indicar Cícero, mas uma *nova ligação*, isto é, com o divino. Essa posição tem sido seguida pela maioria dos eruditos.

O que isso significa para nós? A origem da palavra “religião” e seus primeiros usos permitem que o conceito seja aplicado não apenas àquilo que é cúltico, mas também a outros elementos da natureza, como veneração a astros como o sol, a lua e as estrelas, ou mesmo a compromissos humanos de submissão a lideranças civis em um nível de compromisso religioso. É interessante que este uso apareça em Júlio César, que cobrava um tipo de veneração civil que ainda não era adoração propriamente dita, que só começou em Teodósio, o qual demandava adoração como imperador. A etimologia da palavra “religião” nos faz crer que o conceito não está lidando apenas com seres divinos ou coisas espirituais, mas também com um tipo específico de compromisso com elementos da própria existência.

Isto, no entanto, não resolve nosso problema. Estudar a palavra apenas nos confirma o desafio de definir o que é uma religião, já que nossas definições correntes não explicam todos os fenômenos religiosos como o hinduísmo, o budismo ou o xintoísmo. Por mais que a etimologia nos ajude a perceber o problema, é em outras áreas do conhecimento que podemos encontrar mais apropriadamente o que “religião” significa.

RELIGIÃO NA FENOMENOLOGIA RELIGIOSA DO TEÓLOGO LUTERANO ALEMÃO RUDOLF OTTO

Um autor importante que definiu o significado da experiência religiosa foi o teólogo protestante alemão e erudito em religiões comparadas Rudolf Otto (1869-1937), ao falar da religião como o mistério tremendo e fascinante em sua obra *O Sagrado*. Para o autor, a experiência do sagrado representa um elemento, ou mesmo um *momento* específico na vida do indivíduo que não é totalmente descritível à razão, acima de qualquer apreensão conceitual, sendo impronunciável (*árreton*) e indizível (*ineffabile*).²³ Note que Rudolf Otto apresenta religião como um momento, pois a religião, para Otto, é pura experiência, então a religião não existe como algo que eu posso simplesmente olhar de fora, analisá-la como alguém neutro e imparcial, mas ela é algo que eu experimento antes de perceber, antes de entender, porque, para Rudolf Otto, a experiência do sagrado é acima de tudo experiência e, por isso, ela é, antes de tudo, indizível e impronunciável. Não há como explicar de forma exaustiva a sua própria experiência com o religioso porque ela se dá antes mesmo daquilo que é crível.

Em seu vocabulário próprio, ele trata por *numinoso* essa experiência, esse estado psíquico não-racional de religião, que ele relaciona à percepção da divindade (*divinitatis sensus*) de João Calvino,²⁴ esse senso da existência de uma realidade divina acima de nós. Religião, para ele, é um estado psíquico não racional, é uma transformação na nossa experiência de realidade que nem sempre pode ser apreendida pela razão. O numinoso é inconsciente, ele é pré-intelectivo, ou supra-intelectivo, ou seja, vem antes da experiência racional ou está acima, transcendendo a experiência racional. Como a experiência religiosa não é propriamente racional, não é que ela seja contrária à razão, ou uma experiência “burrificante”, ou baseada em ignorância, mas sendo, por outro lado, inexplicável em conceitos, somente poderá ser compreendida pela reação de

sentimento desencadeado na *psiqué*.²⁵ É a *experiência* e a *vivência* do religioso, mais que a *explicação* ou *apreensão* da religião.

O leitor cristão precisa lembrar que estamos lidando com o conceito de religião dentro do filosófico. Nesse conceito, a experiência religiosa não se dá primariamente em termos de crença, mas em termos de experiência, pois a experiência do religioso vai encontrar suas justificativas teológicas apenas posteriormente. Antes da teologia, existe um compromisso do coração que cria uma experiência que vai gerar o interesse pelas doutrinas. Isto não está tão afastado, no entanto, do que julgamos uma experiência religiosa real. Numa linguagem bíblica, falamos da experiência da conversão. Normalmente, você não se interessa por teologia e só então se converte. Primeiro, você é convertido, e só então tenta entender a sua conversão através das Escrituras. Há uma pregação do evangelho muito incipiente, na qual se crê que Jesus morreu pelos nossos pecados, e nós entendemos a justificação, a redenção e alguns fatores primários do que é o evangelho. Há uma experiência em nós de transformação do coração, e depois abrimos a Bíblia para entender quem é esse Deus que nos salvou e aprofundar a nossa compreensão. Dentro da teologia cristã, há este entendimento de que a experiência do religioso começa pré-intelectivamente, para, então, concretizar-se intelectivamente. Rudolf Otto, a partir da fenomenologia da religião, e não da teologia bíblica, está argumentando, na percepção dele, sobre como as religiões acontecem. O que ele quer dizer é que a experiência do sagrado, como algo pré-intelectivo, não é algo exclusivo da conversão verdadeira, mas também acontece em outras experiências religiosas que estão fora da atuação sobrenatural do Deus vivo no nosso coração, na prostração a falsos deuses da cultura. Você primeiro ama, apaixonar-se, deseja e só então busca um exercício intelectual para justificar aquilo que você amou.

Nas várias formas que ele define a experiência religiosa, três características chamam atenção em sua obra. Otto põe como primeiro elemento notável da experiência religiosa o sentimento de dependência. Ele reconhece que é apropriado nos sentirmos dependentes em certas circunstâncias, mas ele deseja chamar atenção a um sentimento de nível qualitativamente mais profundo do que sentimentos normais. Esta dependência a nível religioso, ele chama de sentimento de criatura:

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparei-me com *sentimento de criatura* – o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura.²⁶

Não é só uma dependência mais profunda, ou seja, quantitativamente diferente, mas é outro tipo de dependência, ou seja, qualitativamente diferente. Você está diante da sua religião quando você está diante daquilo que o anula e o torna dependente – que o afunda –, que torna sua personalidade inteiramente dependente desse fato, como criatura diante do criador. Ou seja, não é apenas um aprofundamento das dependências comuns e normais da vida, mas um tipo diferente de dependência que toma conta do âmago da existência. Esse é o sentimento da religião. Como exemplo desse comportamento, ele cita Gênesis 18.27, em que Abraão fala com Deus sobre o destino dos sodomitas: “Tomei a liberdade de falar contigo, *eu que sou poeira e cinza*”. Esse sentimento não determina o conteúdo propriamente dito do sentimento religioso, mas surge pela

aplicação da categoria do *numinoso* a um objeto real ou imaginário. É nesse momento que o sentimento de criatura pode surgir como reflexo dessa experiência na *psiqué* do homem, de forma que esse sentimento subjetivo de “dependência absoluta” pressupõe uma sensação de “superioridade (e inacessibilidade) absoluta” dessa experiência religiosa.²⁷ Podemos dar como exemplo a apreciação artística ou o encantamento diante de belezas naturais que humilha o homem em um encantamento profundo, ou o senso de pequenez diante de um ídolo ou autoridade civil. Muitas dessas experiências podem existir como um senso profundo de criatura comum ao *numinoso*. Você se afunda e se apaga diante daquilo que idolatra. O segundo sentimento psicológico da experiência religiosa, segundo Otto, seria o *mysterium tremendum e fascinans*. Esse sentimento consiste em uma sensação de profunda devoção meditativa, seja em duradouro frêmito, seja em excitações, inebriamentos, delírios e êxtases. Essa experiência, além de desconcertante, é cativante, arrebatadora, encantadora, muitas vezes levando o participante ao delírio e ao inebriamento.²⁸ É o estremecimento e emudecimento da criatura a se humilhar perante o que está contido no “inefável mistério acima de toda criatura”.²⁹ O aspecto *tremendum* (“arrepiaante”) deste *mysterium* (aquilo que é acima das definições conceituais) diz respeito a um tipo de terror que é impregnado de um assombro, do tipo que nenhuma criatura natural, nem a mais ameaçadora e poderosa, deveria incutir. Tem algo de “fantasmagórico” nessa experiência subjetiva de religião.³⁰ O que é religioso, então, costuma ser inefável e misterioso, com um tom de oculto. No entanto, é mais que isso. É um mistério que excita e aterroriza. E é desse fascínio assombrado de religião que, costumeiramente, surgem as tentativas de desvendar os mistérios da natureza, as curiosidades do mundo político, esforços de compreender conspirações mundiais. Como exemplo desse sentimento, Otto cita Êxodo 23.27, em que um assombro é enviado por Jeová: “Mandarei à tua frente um terror de Deus, transtornando todos os povos onde entrares” (cf. Jó 9.34; 13.21). Há um elemento de “arrepio místico”, desencadeando, pelo sentimento de criatura, uma profunda sensação da própria nulidade, de submergir diante do formidável e arrepiante. Esse sentimento seria objetivamente experimentado em um tipo de receio diante da figura que recebe a devoção.³¹ Aliado a isto, está a *majestas*, uma valorização do objeto transcendente dessa relação de devoção como sendo algo ou alguém absolutamente superior. Isto, por possuir um tipo de plenitude, diante do qual o adorador se sente como um nada, em uma sensação de absoluta superioridade do objeto de adoração.³²

Em uma cultura tão midiática como a nossa, podemos ver isto com frequência no modo como fãs lidam com seus astros – ou, na linguagem corrente, com seus “ídolos da música”. Pessoas desmaiam diante de figuras do cinema, da literatura ou da música. Muitos passam mal, beiram ao desmaio, gritam palavras de amor, sentem-se diante de uma força da natureza em absoluta superioridade do objeto de adoração. Alguns pagam centenas de reais para ter um *meet and greet* com o seu músico favorito, gastando um dinheiro que fará falta, mas que parece um sacrifício pequeno demais para poder estar perto daquele que é acompanhado nos álbuns e nas turnês. Veja, existe esse tipo de senso de submergir diante daquilo que é formidável e arrepiante. Existe também um mundo político cheio dos seus segredos, das suas conspirações, das motivações ocultas que ninguém conhece e que ninguém sabe. Aquilo o deixa em frêmito diante do que é misterioso, perante um fascínio absoluto por aquilo que acontece fora do seu campo de visão. Então um político chega ao aeroporto e a população o coloca nos braços, vestindo camisas com seu rosto. Aqui no Ceará, era muito comum entrar na casa de pessoas idosas e encontrar na sala de estar a foto de algum político. As figuras humanas da música, da política, do cinema e da

literatura acabam recebendo de nós um tipo de sentimento que não é raciocinado no primeiro momento, mas que existe como uma paixão interior que busca suas justificativas racionais, como um tipo de fé que procura entendimento.

Em terceiro lugar, o religioso possui uma *energia*. Isto se expressa na vivacidade, na paixão, em uma natureza emotiva, em uma vontade, uma força, uma comoção, uma excitação, uma gana, tratando-se daquilo que, ao ser experimentado, aciona a *psiqué* da pessoa e desperta nela um profundo zelo, de forma que ela é tomada de assombrosa tensão e dinamismo, manifestos na prática ascética, no empenho contra o mundo e a carne, na excitação a eclodir em atuação heroica.³³ As militâncias da alma e os martírios do corpo manifestam, constantemente, os impulsos do que é religioso.

Para Rudolf Otto, então, religião pode ser definida como o impulso pré-teórico interior de dependência, devoção e zelo. A principal contribuição de Otto vem de sua descrição do impulso religioso poder ser aplicada a qualquer manifestação de adoração além de sua forma mais *pística*, concernente às coisas da fé, contida em outras ordens da realidade – ainda que ele mesmo não o faça em sua obra. Se usarmos isso como definição de religião, o que conseguimos? Conseguimos ler religiões na realidade. Conseguimos perceber que nossos impulsos religiosos se manifestam em coisas normais na natureza: em ideias, em devoções políticas, relacionais, de planos, de sonhos, de tudo. Um impulso pré-teórico de devoção e zelo. Pense, por exemplo, no zelo político, se é um zelo intimamente religioso. Aquilo que é político geralmente tem um quê de mistério. Você nunca domina bem o que acontece ali naquele mundo. Há uma sensação de criaturidade diante daquela figura imponente que está na sua frente durante um comício. Há um zelo que se manifesta em esforço militante e partidário que pode manifestar uma cosmovisão ou explicação de realidade a partir do imaginário político. Você pode ter religião dentro de relacionamentos amorosos, você pode ter religião dentro de relacionamentos ministeriais ou profissionais. Religião como esse impulso pré-teórico interior de dependência, devoção e zelo é algo ao qual todos nós estamos sujeitos.

Assim, uma das formas de perceber essas idolatrias é identificar qual é o nosso zelo de militância. Se nossas buscas pelo convencimento das outras pessoas, se os assuntos que inundam nossa comunicação, se as questões que são postas em pauta em nossa vida pudessem ser resumidas em uma frase, poderíamos ser caracterizados como militantes do quê? Isto deveria se manifestar na fé cristã. Temos esse sentimento que começa de forma pré-teórica no coração e se manifesta, então, no conhecimento de Deus de forma mais intelectual. É um conhecimento de Deus que começa de forma relacional e se manifesta de forma intelectual na medida em que ele manifesta a nós os conceitos da fé, o qual nos dá dependência, senso de criaturidade, uma devoção completa e um *misterium*, o qual não conseguimos aprender completamente, um zelo militante em direção a viver as coisas da fé e propagar essas verdades agindo de acordo com aquilo que a fé cobra de nós.

O que Otto está apresentando é um tipo de percepção da experiência do sagrado que se aplicaria tranquilamente à verdadeira experiência de religião diante do Deus verdadeiro, único e vivo. Podemos olhar para Deus como aquele é misterioso em algum nível. Claro que temos revelação sobre ele, mas isto não é completamente estabelecido, já que hoje ainda o vemos como por espelho; contudo, no futuro, o veremos como ele é (1Coríntios 13.12). Ele é misterioso. Ele é tremendo e fascinante. Nós queremos entender cada vez mais dele, pois temos um senso de criaturidade e de assombro diante de quem Deus é. O que Otto está fazendo é pegar

características da verdadeira experiência religiosa diante do Deus, que realmente existe, e aplicar isso a uma compreensão pouco mais aberta e ampla do que é a experiência do religioso. O errado seria quando essa experiência não está relacionada com uma divindade verdadeira, que não é vivida com exclusividade com o Deus que nós dizemos adorar. Se vivemos essa experiência com outro elemento da natureza, é um adultério; se vivermos essa experiência com o único Deus verdadeiro e com outro elemento da criação, estamos servindo a dois senhores; e, em algum momento, esse serviço vai ser interrompido, pois você terá de odiar um deus para amar o outro.

A partir dessa definição, pode-se então olhar para a religião como algo que explica as experiências religiosas que não podem ser definidas unicamente como a crença em um Deus pessoal, em busca pela santidade ou em manifestações públicas de culto. As religiões que existem podem ser definidas como impulsos pré-teóricos interiores de dependência, devoção e zelo. E isso pode estar atrelado, também, a outras experiências de realidade que não são naturalmente vistas como religiosas, como o hedonismo, como a busca pelo crescimento financeiro, como a própria idolatria política.³⁴

RELIGIÃO NA FILOSOFIA DA IDEIA COSMONÔMICA DO NEOCALVINISTA HOLANDÊS HERMAN DOOYEWEERD

Um segundo teórico cuja definição de religião vai além da formalidade litúrgica é o famoso filósofo holandês Herman Dooyeweerd (1894-1977), no seu famoso *A New Critique of Theoretical Thought* [Uma Nova Crítica do Pensamento Teorético], em que, inclusive, critica algo da definição de Otto – nosso foco será nos pontos em comum. Nessa obra, o filósofo neocalvinista vai definir religião como “o impulso inato do eu humano para se direcionar rumo à verdadeira ou rumo a uma simulada origem absoluta de toda a diversidade temporal do sentido, que se encontra focado concentricamente em si mesmo”.³⁵ Ou seja, religião é o interesse natural do indivíduo de se direcionar a uma origem absoluta para o sentido das coisas, seja ela verdadeira ou falsa. O homem está encurvado tentando encontrar o próprio sentido a partir desse impulso. Desta forma, qualquer busca profunda por dar razão e ordem para a existência, seja ela verdadeira ou falsa, dá-se em uma esfera religiosa, ainda que não se perceba como tal. Você não precisaria acreditar em um deus-pessoal, em espiritualidade ou em qualquer transcendência ou metafísica para ser um religioso. Uma forma fácil de dizer isso é falar em “encontrar sentido para a vida”, ainda que esta seja uma simplificação grosseira da complexidade quase intransponível de Dooyeweerd.

Aqui há um ponto, na fala do Dooyeweerd, que temos que olhar com cuidado: “verdadeira ou simulada”. Ele diz isso porque, para ele, a religião também está relacionada também a falsas origens absolutas para a diversidade temporal do sentido. Religião, para Dooyeweerd, não é simplesmente um ambiente de adoração ao único Deus verdadeiro, uma vez que qualquer origem absoluta para diversidade temporal do sentido é parte da religião, é o deus desse impulso natural. Se eu enxergo o sentido da existência, aquele absoluto que dá razão para os particulares da vida é meu deus. Se eu encontro a origem dos particulares no dinheiro, nas posses, nos bens, eu tenho então o meu deus neles; se eu encontro no poder, no controle, na superioridade, eu tenho então o meu deus nisto; se eu encontro na política e no estabelecimento de certas ideologias, em certos planos de poder, eu tenho então o meu deus civil. Essas são falsas origens absolutas para a nossa diversidade temporal do sentido, tentativas de explicação da

existência que revelam idolatria no nosso coração.

O que o filósofo está fazendo quando ele fala de diversidade temporal do sentido? Herman Dooyeweerd olhou para a realidade e tentou decodificá-la. Para isso, ele vai dizer que existe algo chamado de “experiência ingênua”, a experiência que geralmente nós temos da totalidade da vida antes de qualquer racionalização teórica. Essa experiência seria o sentido comum de vivência, quando não paro para analisar teoricamente o que está acontecendo. A partir do ponto em que passo a analisar aspectos da minha experiência, como a quantidade de alunos para o qual dou aula, a disposição espacial dos móveis da minha casa ou o modo como meus filhos estão vestidos, passo a entrar na experiência teórica. Essa experiência é um processo de decupação das esferas da realidade. Essa experiência teórica se baseia em pegar um pedaço da experiência ingênua e olhar somente para ela. A experiência ingênua é a experiência da totalidade. Ao sair para o shopping, eu tenho várias experiências ao mesmo tempo, mas quando paro para analisar uma experiência de forma compreensiva, como as relações trabalhistas daquele ambiente ou o controle climático das lojas, eu saio da experiência ingênua e entro na experiência teórica.

Então existe a experiência ingênua, em que estou vivendo o que está acontecendo, e existe a experiência teórica, esta deverá sempre ser a partir de uma parcela da experiência ingênua. Existe a experiência total, ainda pré-teórica, aquela que é vivida antes de ser compreendida, e existe a experiência de teorizar, de raciocinar, de imaginar a experiência vivida. Este é um processo de fragmentação da existência, no qual estou olhando para os particulares da vida, para os pequenos detalhes. Rudolf Otto falava da experiência do religioso como pré-teórica. Dooyeweerd parece seguir esse mesmo caminho. A experiência da religião é anterior até mesmo à sua vivência, já que vem de um impulso interior do coração.

Essa experiência teórica se dá em quinze áreas, segundo Dooyeweerd. Do mais simples ao mais complexo, temos a experiência do quantitativo, do espacial, do cinemático, do físico, do biótico, do sensível ou psíquico, do analítico ou lógico, do formativo, do linguístico, do social, do econômico, do estético, do jurídico, do ético e do *pístico*. Para o Dooyeweerd, a experiência vai do quantitativo para o *pístico*, e toda a realidade estaria reduzida a esses quinze aspectos da existência. Quando estamos na experiência ingênua, estamos acessando esses quinze aspectos ao mesmo tempo sem nos dar conta.

Neste momento que você está lendo o livro, você está tendo uma experiência numérica, vendo o número das palavras e das letras, vivenciando uma experiência espacial, em que suas mãos seguram o livro diante de seus olhos a determinada distância e sabe onde termina o seu braço e onde começa o livro. Você tem uma experiência cinemática, de movimento das páginas; uma experiência biótica, que é a do corpo biológico que talvez sinta fome enquanto você lê; uma experiência analítica e lógica, numa análise do que está acontecendo. Existe uma experiência linguística que é a do idioma, da linguagem e da comunicação. Uma experiência econômica do quanto custou o livro. Você está vivendo todas aquelas quinze partes da realidade ao mesmo tempo sem se dar conta de cada uma delas especificamente. No entanto, a partir do momento que se analisa o que está sendo vivenciado, que se julga o que está acontecendo, você começa a sair da experiência ingênua e entrar na simples experiência teórica de escolher um desses quinze aspectos para analisar a vida à sua volta.

Então, para Dooyeweerd, cada um desses quinze aspectos tem uma mesma raiz comum: a experiência da religião. O aspecto *pístico* falaria da experiência de fé, mas a raiz religiosa falaria diretamente desta busca do homem pela origem absoluta de toda diversidade de sentido da existência. Para Dooyeweerd, religião e fé são duas coisas diferentes, e a *pistis* é dependente deste impulso anterior de religião (assim como todas as outras esferas). Isso significa que o que entendemos por religião na esfera popular é apenas uma das manifestações possíveis da religião. Assim, o que entendemos por religião na linguagem popular, na verdade é apenas o aspecto *pístico* da religião, já que a religião não se manifesta só na área da fé, como repetidamente é declarado por nomes relevantes de nossa cultura, mas em várias outras áreas da existência, entre elas, a área espacial, física, biótica, social, jurídica, política etc. É interessante lembrar que a etimologia da palavra *religião* **é um tanto obscura, mas existem usos políticos** e naturais antigos para o termo. Assim, seguindo o pensamento de Dooyeweerd, a religião é um impulso inato do eu humano, inescapável, que dá base para todas as experiências da existência.

Herman Dooyeweerd é complexo o bastante para que qualquer simplificação seja algum nível de deturpação de seu pensamento, mas podemos dizer que o cerne da sua ideia de religião vem do que se segue. Na criação, tudo o que existe, existe sempre em referência a algo. Temos uma existência derivada. Apenas Deus é *ser* de forma plena e intrínseca (“Eu sou o que sou”, ele diz a Moisés na sarça ardente). Nós sempre *somos* em referência a algo além – o que representa o caráter intrinsecamente *ex-sistente* de nossa individualidade. Nós não temos *ser*, temos apenas *significado*. Deus é *ser*, nós somos palavra. Existimos porque Deus falou. Ele disse, e houve. Se pudéssemos olhar para o que nos forma, aprofundaríamos nas células, depois nos átomos, depois na última partícula subatômica, e veríamos a Palavra de Deus. É uma *ék*-sistencia, e o *ék* vem da preposição grega para o ponto de onde ação ou movimento procede. Uma vez que cada aspecto da realidade **não existe de forma independente, mas sempre derivado daquele que é o ser em essência, nada que seja limitado pela temporalidade pode ser a raiz única de cada aspecto da vida teórica**. Se tudo existe em dependência, nada nesta vida pode ser a raiz de toda a existência. Apenas algo transcendente poderia sê-lo, e por isto a raiz de todo pensamento filosófico seria a religião, que teria “a função de relacionar a diversidade teórica dos aspectos modais com uma unidade central e radical e com uma Origem”.³⁶ A religião une o sentido de cada um daqueles quinze aspectos modais da existência.

Aqui, Rudolf Otto e Herman Dooyeweerd **não encontram acordo em suas definições. Enquanto para Otto** a religião é fenomenologia e existiria sem qualquer objeto transcendente pessoal (como o Deus cristão, o Allah islâmico etc.), Dooyeweerd tem sua definição de religião a partir do pressuposto transcendental.³⁷ Ou seja, só há religião verdadeira se há Deus, ainda que a religião se manifeste em origens falsas de sentido, fora da existência de uma divindade pessoal. Do que consigo entender da argumentação dooyeweerdiana, o que ele quer dizer é que até as falsas religiões só existem porque existe um Deus verdadeiro, pois o que faz com que o homem tenha, na sua origem, intrinsecamente, esse impulso de adoração, é o fato de que nós fomos feitos para adorar. O homem poderia, muito simplesmente, ser um ser que não adora nada, que não se compromete com nada, que não tem energia de militância para com nada, que não tem fascínio por nada, que não busca origens para nada, que não busca um absoluto em nada. Podemos perceber, claramente, que nós não somos assim. O niilista absoluto não existe. Ele é uma falsificação nietzschiana. Porque Deus existe, porque o único Deus verdadeiro foi quem deu para nós a origem absoluta de tudo, em uma transcendência além dessa vida, nós, quando abandonamos a esse Deus, buscamos outras transcendências para a nossa vida, ainda que elas

sejam falsas, para justificar em um absoluto a complexidade da nossa existência. Qual o problema com essa visão de Herman Dooyeweerd? Ele está em total oposição a como os modernos interpretam a vida. O mundo pós-iluminista aprendeu que a razão é a raiz de tudo de bom que pode surgir do ser humano. Somos ensinados a pensar racional e logicamente, a pensarmos cientificamente, e que qualquer experiência que não seja *inteligente é inferior. Até mesmo o amor passou a ser explicado em termos de mera bioquímica cerebral*. Nesse contexto, Immanuel Kant começa a apresentar as bases de sua crítica transcendental, ligada ao pensamento apriorístico. Ele escreve na *Crítica da Razão Pura*: “Eu denomino *transcendental* todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que esses devam ser possíveis *a priori*. Um *sistema* de tais conceitos se denominaria *filosofia transcendental*”.³⁸ Para o filósofo prussiano, o que era transcendental era antes de tudo o conhecimento *a priori*, em contraste com o conhecimento empírico. Para Dooyeweerd, isso não era o bastante, porque você continuava usando o conhecimento humano como base última para a realidade – o que ainda é factualmente humano, preso ao tempo cósmico.

Não haveria transcendência real se a mente humana for a responsável pela transcendência da existência. Se você colocar o centro da existência naquilo que é lógico, você não está sendo transcendente de fato, como Kant compreendia. O problema com Kant é que ele achava que existia crítica transcendental ainda presos no tempo cósmico. A solução para isto, segundo o Dooyeweerd, estaria na religião: “Em nenhuma parte transcenderemos realmente este tempo cósmico, exceto no centro religioso de nossa existência.”³⁹ A crítica só se torna transcendental se sairmos do tempo cósmico e entrarmos nas buscas religiosas por uma origem absoluta de sentido. Nessa busca por uma origem absoluta é que encontramos aquilo que é transcendente. Ele vai dizer: “No tempo, o significado se rompe numa diversidade incalculável, a qual somente pode chegar a uma unidade radical no centro religioso da existência humana. Porque esta é a única esfera de nossa consciência na qual podemos transcender o tempo”.⁴⁰ O tempo cósmico, para ele, está atrelado a esse aspecto criacional. O significado se rompe nessa diversidade calculável, mas só chega a uma unidade radical – no sentido de raiz – no centro religioso. Então, há os aspectos modais e vários sentidos que são fornecidos, mas apenas no centro religioso da esfera humana é que se encontra algo que pode transcender os limites do tempo. Dooyeweerd escreve: “Somente, a partir deste ponto de concentração supratemporal, estamos numa posição para obter uma verdadeira noção do tempo. Os seres que estão inteiramente perdidos no tempo precisam desta noção”.⁴¹ Então, o homem que não tem esse impulso interior é alguém que ainda está perdido no tempo e por isso precisa desse ponto de concentração supratemporal para poder entender tudo o que está dentro da realidade. Sem aquilo que provém de fora do tempo, não conseguimos sequer entendê-lo. Se tudo o que podemos olhar é aquilo que existe no sentido material e se não existe uma busca interior por algo além daquilo que é material, nós temos, simplesmente, um homem preso e encapsulado em si. Um homem que está concêntricamente preso em si mesmo. É isso que as falsas religiões são: um homem preso num tempo cósmico, adorando coisas da criação, rejeitando a transcendência – não apenas do mundo, mas de si. Kant achava que o homem transcenderia quando conseguisse analisar as coisas racionalmente e de forma apriorística, em um tipo de culto à razão. Vamos desenvolver os efeitos deste culto quando falarmos da religião da humanidade do iluminismo francês. Na verdade, nós só conseguimos transcender a nós mesmos se estivermos buscando uma origem absoluta para todas as coisas além do mundo cósmico.

Ele escreve que, por termos um autoconhecimento dependente do conhecimento de Deus, isso significa que o fundamento interno do nosso conhecimento de si está na religião como a esfera central de nossa natureza criada.⁴² Por isso, Deus expressou sua imagem no homem reunindo toda sua existência na unidade radical do religioso no ser humano, e todo o significado do cosmos estaria focado em sua origem última.⁴³ Assim, a religião seria “a condição existente na qual o ego está ligado a seu verdadeiro ou pretendido fundamento firme”,⁴⁴ por meio do qual o modo de ser do ego vem a se manifestar no caráter religioso, não sendo nada em si mesmo.⁴⁵ Por isso que a religião verdadeira é uma absoluta autorrendição – não tire isso da cabeça: o homem que se rende absolutamente diante de algo está se rendendo em um sentido religioso. O apóstata é aquele que supõe que sua individualidade é algo em si mesmo, e acaba em idolatria, que, para Dooyeweerd, é a absolutização do relativo, a tomada de algum aspecto da realidade como centro último da existência.⁴⁶ Para Dooyeweerd, idolatria, ao invés de encontrar esse sentido último da existência em coisas anteriores, em algo anterior à própria existência, porque está acima da existência, é escolher uma parte da existência e transformá-la na origem absoluta da existência. Ao invés de dar sentido para aqueles particulares da existência a partir de um absoluto, eu tomo uma dessas partes da existência e a transformo em absoluto. O que seria uma idolatria da política? Seria eu, ao invés de justificar a política através dessa origem absoluta, que é o Deus vivo e verdadeiro e a partir desse impulso para Deus eu entender e julgar o fenômeno político, eu uso o fenômeno político para explicar todo resto da existência.

Por exemplo, você já deve ter ouvido a frase “o sexo é um ato político”, ou “aquilo que a gente come importa politicamente” e coisas assim. Veja, se você diz que todo particular da vida é político, você está explicando e resumindo a existência àquilo que é político. É isso o que acontece quando se tem uma ética Darwinista, por exemplo, quando você pega uma explicação biológica e a utiliza para justificar toda a existência, a partir da nossa evolução. Você pode escutar: “nós somos assim porque a evolução fez isso”, “nós temos esses desejos de adultério porque a evolução nos condicionou assim” etc. Idolatria é tomar um dos quinze aspectos modais como a origem última das coisas. O que é um racionalismo, senão uma religião da racionalidade? É tomar a lógica e usá-la de base para justificação de todo o resto da existência, ao invés de vivenciar a existência prioritariamente pelo aspecto religioso que dá sentido aos detalhes da existência.

Diante disto, Dooyeweerd lida com o problema da autonomia da razão humana a partir de três problemas fundamentais que ele chama de *crítica transcendental* (em diálogo com Kant). Primeiro, o filósofo questiona o que diferencia o pensamento teórico da experiência ordinária (ou *ingênua*) pré-teórica. A teoria é sempre escolher um pedaço da realidade. Quando tratamos da ideologia, da pedagogia ou da economia, estamos pegando pedaços da vida e lidando com eles particionadamente. Na experiência normal, que não é teórica, que não é de estudo, tem-se a experiência de viver o que se faz e tudo isso acontece, ao mesmo tempo, na sua vida. Sendo assim, Dooyeweerd vai perguntar qual é a diferença entre essas duas experiências.

Na experiência *ingênua*, nós olhamos para os eventos em sua integralidade (“a criança come as frutas”), em uma relação do sujeito com o objeto; enquanto no pensamento teórico nós dissecamos o fato ingênuo em suas partes e analisamos da perspectiva pedagógica (“a mãe usa o método *blw* para introdução alimentar”), nutricional (“as frutas *têm* este e aquele efeito sobre o bebê”), familiar (“há uma estrutura tradicional de relação parental nesta casa”) etc. Na relação

teórica, o cientista, o filósofo ou quem quer que se desgaste em analisar um aspecto específico do acontecimento, tomará uma esfera da realidade e a confrontará com o aspecto lógico. Essa distinção mostra que a experiência integral do homem com o mundo não é inferior à experiência teórica. Quando a mãe vê seu bebê comendo frutas, ela não costuma ter uma relação meramente teórica, mas total. Ninguém argumentaria que o pediatra que analisa a alimentação a partir de um fenômeno lógico tem uma experiência superior à da mãe que alimenta pela primeira vez o bebê, apenas porque a experiência daquela confronta um aspecto específico da realidade com o fenômeno lógico, enquanto a mãe tem uma relação completa e uma com a criança.

A literatura tem sido útil para dar boas ilustrações que apontam a diferença entre a experiência teórica e a experiência ingênua. Em *Os irmãos Karamázov*, clássico da literatura russa, Aliocha diz a Ivan que ele deve amar a vida antes de amar o sentido da vida: “Amar a vida, antes de raciocinar, sem lógica, como você disse. Só depois de amar a vida podemos compreender o sentido da vida”.⁴⁷ A experiência de amar o sentido da vida só é acessível a quem, antes da experiência teórica, passa pela experiência ingênua, pré-teórica, de viver e amar a vida. Ou seja, a experiência de amar o sentido da vida só é acessível a quem, antes da experiência teórica, passa pela experiência ingênua, pré-teórica, de viver e amar a vida. A gente não raciocina primeiro sobre a vida, ou o raciocínio sobre a vida é uma experiência superior à experiência de viver e amá-la. Podemos pensar sobre o amor, podemos confrontá-lo com a lógica e tentar raciocinar isso. O aspecto biótico do ser humano pode confrontar o aspecto lógico, a fim de entender como o ser humano funciona na sua bioquímica cerebral e assim compreender como funciona a bioquímica do amor, mas essa não é uma experiência superior ao ato de amar.

Já em *Deus no banco dos réus*, o autor britânico C. S. Lewis escreve:

O intelecto humano está incuravelmente fadado à abstração. A matemática pura é o tipo de pensamento realmente efetivo. Contudo, as únicas realidades que experimentamos são concretas — esta dor, este prazer, este cão, este homem. Durante o tempo em que amamos o homem, sofremos a dor e desfrutamos do prazer, não estamos intelectualmente apreendendo o Prazer, a Dor ou a Personalidade. Quando começamos a fazê-lo, entretanto, as realidades concretas descem para o nível de simples casos ou exemplos; não mais lidamos com as realidades, mas apenas com o que elas exemplificam. Este é o nosso dilema — ora provar e não saber, ora saber e não provar — ou, de modo mais criterioso, carecer de um tipo de conhecimento porque estamos vivendo uma experiência ou carecer de outro tipo de conhecimento porque estamos fora dela. Como pensadores, estamos separados daquilo em que pensamos; como indivíduos que provam, tocam, querem, amam e odeiam, nós não entendemos com clareza. Quanto mais lucidamente pensamos, mais somos separados da experiência; quanto mais profundamente entramos na realidade, menos conseguimos pensar. Não podemos estudar o prazer no momento do abraço nupcial ou o arrependimento no momento da contrição, nem analisar a natureza do humor enquanto estamos gargalhando. Mas, então, quando é que se pode realmente conhecer essas coisas? “Se tão somente meu dente parasse de doer, eu conseguiria escrever outro capítulo sobre dor.” Porém, quando o dente parar de doer, o que eu sei sobre dor?

C. S. Lewis é muito pertinente no modo como expressa, pelo menos parcialmente, o paradigma

que Dooyeweerd está questionando. Nós temos uma experiência vivencial, uma experiência ingênua e ordinária, mas também existe a experiência teórica, por meio da qual confrontamos algum aspecto da experiência ordinária com a nossa própria razão para poder raciocinar sobre as coisas. Uma experiência, às vezes, atrapalha a outra, pois raciocinar sobre a dor com dor é difícil, mas, quando paramos de sentir dor, por vezes, o raciocínio sobre a dor para de ser realmente fiel. Claro que nesse ponto, Lewis não está diretamente dialogando com Dooyeweerd e este nem está dizendo exatamente aquilo que Lewis está dizendo, mas Lewis ajuda a entendermos o dualismo destas experiências: a ordinária e a teórica.

Uma terceira ilustração está no diálogo sobre o geógrafo e o explorador no capítulo 15 de *O Pequeno Príncipe*. O geógrafo, defensor da experiência teórica, fala sobre a falta de exploradores, participantes da experiência ingênua:

Não é o geógrafo que vai contar as cidades, os rios, as montanhas, os mares, os oceanos, os desertos. O geógrafo é muito importante para estar passeando. Não deixa um instante a escrivadinha. Mas recebe os exploradores, interroga-os, anota as suas lembranças. E se as lembranças de alguns lhe parecem interessantes, o geógrafo estabelece um inquérito sobre a moralidade do explorador.

Ou seja, o que o Dooyeweerd está fazendo em sua crítica transcendental, questionando as ideias de Kant, é elencar perguntas como: por que a experiência do geógrafo é superior à do explorador? Por que a crítica se torna transcendental quando ela é meramente teórica, em um raciocínio *a priori* de uma razão pura, se a experiência ingênua ainda é superior à experiência teórica, se nós como indivíduos experimentamos a vida de forma superior na ingenuidade, na vida ordinária que na vida teórica? Como que a transcendência estaria no raciocínio *a priori* se este existe posterior à própria experiência ingênua de vida?

Em segundo lugar, Dooyeweerd questiona qual seria o ponto de apoio do esforço teórico. Quando começamos a relacionar as esferas da realidade com a esfera lógica a fim de compor o pensamento teórico (unimos o aspecto numérico com o lógico para pensar teoricamente sobre matemática, a biologia com a lógica para pensar biologicamente etc.), precisamos de um ponto de apoio fora dessas relações, já que elas não poderiam justificar a si mesmas (dialogando com René Descartes). Por exemplo, se relacionarmos a razão com o mundo biótico, criamos uma biologia. Essa relação precisa de um ponto de apoio, e este não pode ser a própria lógica, já que ela é parte dessa relação. Se esse ponto de apoio (que ele chama de *arquimediano*) fosse a própria razão, então teríamos na lógica um dogma absoluto capaz de abarcar todo o cosmos, o que daria à razão um caráter de fé. Daí surgem os reducionismos dos teóricos, que reduzem toda a realidade à fórmula de seus pensamentos teóricos. Para o filósofo, não há como o pensamento ser a origem última de qualquer autorreflexão, do raciocínio questionando a si mesmo a partir da própria atitude teórica do pensamento. Essa meta-reflexão do raciocínio só pode encontrar sua origem no ego supra-teórico, no centro individual *religioso* da existência humana. Por isso que o compromisso com o Deus verdadeiro ou com falsos deuses é o que geraria todo esforço científico e filosófico. Ele escreve:

[...] é da natureza da filosofia, o estar dirigida para a totalidade de significado da realidade temporal e a individualidade [...]. As concepções da tarefa da filosofia são

extremamente divergentes e toda a eleição a priori de uma posição nesta matéria pode ser considerada como dogmática. Por conseguinte, se nossa crítica transcendental tem que englobar realmente toda a concepção da tarefa filosófica, deve ela examinar necessariamente a atitude teórica do pensamento como tal. Pois, nenhuma verdadeira filosofia pode escapar desta atitude.⁴⁸

Dooyeweerd vai dizer que precisamos entender o todo, não só um pedaço da vida. Escolher um aspecto da realidade e pensar nela aprioristicamente é uma dogmática. É, de alguma forma, impor uma doutrina e não simplesmente ter uma visão para além daquilo que é uma imposição teórica acerca da existência. Ou seja, o que julga a própria filosofia? O que julga o próprio pensamento? O que julga aquilo que está julgando as coisas? Precisa ser algo que esteja anterior a isso. Se queremos julgar a própria filosofia, pensamento, dogmática filosófica, é preciso pensar a filosofia para além daquilo que está aprioristicamente estabelecido no pensamento. Ele vai dizer que isso vem desse impulso religioso interior. Vem dessa origem absoluta de sentido que provém diretamente do Deus vivo. A partir daí nasceria aquilo que de fato é religioso. Ele escreve:

Depois de haver dado uma explicação do que entendemos por religião, podemos estabelecer de fato que a direção concêntrica no pensamento teórico deve ser de origem religiosa. [...]. Contudo, agora temos posto claramente o ponto interno de contato entre o pensamento filosófico e a religião a partir da estrutura intrínseca da atitude teórica de pensamento mesmo. A autorreflexão crítica na direção concêntrica do pensamento teórico até o ego necessariamente leva ao autoconhecimento [...]. Consequentemente, podemos estabelecer o fato de que também a síntese teórica supõe um ponto de partida religioso. *Mas ainda, temos agora explicado que não há sentido pedir o ponto de partida central do pensamento teórico, porque tal prova pressupõe o ponto de partida central do pensamento teórico.*⁴⁹

Em resumo, não podemos provar a racionalidade pela racionalidade, pois isto seria uma petição de princípios. Não podemos provar a ciência pela ciência, pois seria razão circular. É como se disséssemos que é verdade porque é verdade. A Bíblia é verdadeira porque ela diz que ela é verdadeira. Usa-se aquilo que eu quero provar que é verdade para provar ele mesmo e isso é uma razão circular. Se você olhasse para um amigo e dissesse: “me prove que a racionalidade existe”, ele teria que usar a racionalidade para provar isso – o que a torna um pressuposto não provado, aceito por algum outro meio que não ela própria. Um exemplo particularmente claro vem do debate entre William Lane Craig e Peter Atkins sobre a existência de Deus. Depois de argumentar que a ciência não pode provar tudo, Craig é desafiado a dar exemplos de algo que nós estamos dispostos a aceitar, mas que não podem ser provadas cientificamente. Ele dá cinco:

As verdades lógicas e matemáticas não podem ser provadas pela ciência. A ciência pressupõe lógica e matemática, de modo que tentar prová-las pela ciência seria argumentar em círculo. Verdades metafísicas como: “Existem outras mentes além da minha ou que o mundo externo é real, ou que o passado não foi criado há cinco minutos com uma aparência de idade” são crenças racionais que não podem ser comprovadas

cientificamente. Crenças éticas sobre declarações de valor não são acessíveis pelo método científico. Você não pode mostrar pela ciência se os cientistas nazistas nos campos fizeram algo de mal em oposição aos cientistas nas democracias ocidentais. Os julgamentos estéticos, em quarto lugar, não podem ser acessados pelo método científico porque o belo, como o bom, não pode ser comprovado cientificamente. E, finalmente, o mais notável, seria a própria ciência. A ciência não pode ser justificada pelo método científico. A ciência está permeada de suposições que não podem ser provadas. Por exemplo, na teoria da relatividade especial. Toda a teoria se baseia na suposição de que a velocidade da luz é constante em uma direção de mão única entre quaisquer dois pontos: “a” e “b”, mas isso não pode ser provado estritamente. Simplesmente temos que assumir isso para que ele se mantenha na teoria. [50](#)

A ciência não apenas se baseia em uma série de declarações não provadas e, como ela não pode se provar, precisamos aceitá-la com base em outras coisas que não são científicas. O que Dooyeweerd está dizendo é que, como a ciência não se pode provar, como não podemos escolher como ponto de apoio que justifique a relação da nossa mente com as coisas na própria mente, precisamos de algo que seja anterior a isso – que seria justamente esse impulso do ego humano, a religião.

Em terceiro lugar, Dooyeweerd vai questionar a ideia **pós-iluminista** de que o fundamento do ego humano seja a razão. Para ele, o fundamento do ego precisa ser alguma origem absoluta para a totalidade do sentido – seja uma origem verdadeira ou falsa. O pensamento **não é suficiente para dar** sentido a todos os particulares da existência, e o aspecto lógico é apenas um dos vários aspectos modais da existência. Daqui vem o conceito de religião de Dooyeweerd. A origem da existência, aquilo que lhe dá sentido, não é apenas a lógica racional, mas algo que transcenda a própria lógica e dê significado a tudo. Por isso, o ponto arquimediano da existência precisa estar fora do próprio cosmo, uma vez que a origem absoluta de toda a diversidade temporal do sentido **não pode ser limitada à própria existência do cosmo**, mas precisa ser supratemporal. Daí, a origem de todo sentido humano seria a religião, o impulso do coração humano em direção ao Criador pessoal ou a divindades criadas. A religião, nesse sentido, não pode ser percebida de forma científica (em contraste com a percepção dos objetos na experiência ingênua), mas só pode ser aproximada na direção de nossa consciência. Ele escreve que, como “esfera absolutamente central da existência humana, a religião transcende todos os aspectos modais da realidade temporal, incluindo o aspecto da fé”, não sendo de modo algum “um fenômeno temporal que se manifesta dentro da estrutura temporal do ato humano da vida”. [51](#)

Como esse aspecto pístico se manifesta na prática? Com um background dooyeweerdiano, o filósofo professor do *Calvin College* James K. A. Smith (1970-) desenvolve a teoria de que nossas adorações estão mais relacionadas com aquilo que é desenvolvido em nossos hábitos litúrgicos sociais, e menos dependentes daquilo que pensamos ser nossos valores religiosos. Rejeitando a ideia de que somos seres fundamentalmente intelectuais, ele apresenta como os desejos e o hábito cria valores e alimenta adorações de forma tácita, fazendo com que nosso imaginário religioso seja percebido mais em como agimos nos rituais que estamos imersos do que em como raciocinamos acerca de Deus. [52](#) Os lugares aonde vamos, as propagandas a que assistimos, os valores culturais, o que vestimos etc. possuem um valor de construção religiosa e de formação de sentido muito mais poderoso do que imaginamos. Com isto, a adoração civil

seria um ato mais inconsciente que proposicional, muito mais atrelado aos valores e hábitos políticos que de afirmações cabais sobre a sacralidade do governo. Por isso, para analisar uma religião ideológica, precisamos olhar mais para aquilo que alguém deseja e projeta como ideal do que para aquilo que a pessoa afirma crer sobre o divino. Seguindo o bojo de Smith, percebemos que a religião idólatra está muito mais internalizada no inconsciente do indivíduo do que geralmente se quer admitir. Ainda que se negue qualquer adoração, que se assuma proposicionalmente valores religiosos outros, os locais onde depositamos nossos valores e os hábitos que mantemos em nossas vidas representam mais nosso ímpeto de adoração que qualquer outra coisa.

RELIGIÃO NA LOGOTERAPIA DO NEUROPSIQUIATRA AUSTRIACO VIKTOR FRANKL

Em *A presença ignorada de Deus*, a antropologia filosófica do neuropsiquiatra austríaco Viktor Frankl (1905-1997) se manifesta de modo pioneiro na ideia do *inconsciente espiritual*, em contraste com as perspectivas freudianas de que o inconsciente se compõe unicamente de elementos instintivos.⁵³ Frankl estabelece a logoterapia, uma corrente de terapia psicológica descrita como uma psicoterapia a partir do espiritual.⁵⁴ Quando falamos sobre visões do ser humano, o Iluminismo falava do homem racional, a ideia que foi convertida para o ambiente científico como o *homo sapiens sapiens*. Somos definidos através do que a gente pensa. Aristóteles falava de nós como o homem político, o *homo politicus*. Com o tempo, foi se popularizando a ideia do *homo economicus* de John Stuart Mill. Frankl vai usar muito a ideia que provém do Mircea Eliade, um historiador da religião romeno, que fala do *homo religiosus*: nós somos definitivamente pessoas religiosas. Nós temos um impulso de espiritualidade que nos é inato. Frankl usa isso dentro do modo como estabelece a sua psicoterapia, em que fala da “religiosidade latente também das pessoas manifestamente irreligiosas”.⁵⁵

Frankl vai falar, em *A presença ignorada de Deus*, que mesmo pessoas que não possuem religião de forma explícita possuem uma religiosidade latente, ainda que explicitamente se manifestem irreligiosas. Mesmo pessoas que não possuem uma religião formal, possuem uma religiosidade latente. Nesse livro, ele vai desenvolver a ideia do inconsciente espiritual: existe o instintivo e o espiritual dentro do inconsciente, e não apenas o instintivo, como Freud colocava. Para Freud, o *Id* é aquilo que é totalmente inconsciente, que fala diretamente dos instintos. Frankl vai fundamentalmente contrapor Freud. Ele está querendo usar algumas vezes categorias freudianas e vai conceder a razão para Freud num esforço apologético para tentar dizer aos freudianos que existe uma espiritualidade em meio ao indivíduo. Enquanto Dooyeweerd argumenta aos kantianos a partir de categorias de Kant para dizer que a categoria kantiana não é suficiente, Frankl vai usar categorias freudianas para dizer que Freud não está correto em sua visão do ser humano, do ponto fulcral no indivíduo.

Enquanto Freud define o inconsciente relacionado aos instintos do *Id*, Frankl vai dizer que existe algo espiritual no inconsciente do ser humano. Ele não nega que exista instinto, mas não há apenas instinto. Ele vai dizer o seguinte: “Na realidade, porém, não só o instintivo é inconsciente, mas o espiritual também. [...] assim como a própria existência, é algo imprescindível e, enfim, necessário, por ser essencialmente inconsciente.” Aqui ele está lidando diretamente com a ideia de ser e essência. Ele vai dizer que o homem não tem uma existência que precede a essência, mas uma essência que precede a existência. A ideia é que existimos

porque temos uma essência do que é ser um ser humano. Isto é uma visão altamente transcendental da vida. O espiritual é imprescindível e essencial, logo, é inconsciente. Então, uma vez que a espiritualidade para Frankl é latente, lembra o que Dooyeweerd fala sobre o religioso não aparecer de forma fenomenológica, ao contrário do que pensa Otto, mas como uma experiência pré-teórica. Enquanto Rudolf Otto vai tratar o religioso pelas vias da fenomenologia, em que o religioso se manifesta como experiência psicológica, Dooyeweerd vai dizer que isso é o que é pístico, o religioso é muito mais interno, de modo que nunca aparece sozinho, sempre dentro das esferas da realidade. Frankl vai dizer que aquilo que é espiritual é imprescindível e essencial por ser inconsciente. Não está dentro da camada do que é consciente pura e simplesmente, mas dentro do que é inconsciente, sendo inacessível. Às vezes, surge para o que é pré-consciente e consciente, mas está prioritariamente inacessível e por isso ele é imprescindível. Não há como não ser espiritual. Não há como julgar e analisar, porque ele é inconsciente, mas também é essencial ao indivíduo. Mais uma vez, Frankl diz:

Uma vez estabelecido que tanto o instintivo quanto o espiritual podem ser inconscientes, ou seja, que o espiritual pode ser consciente ou inconsciente, precisamos perguntar agora sobre a nitidez na demarcação desse duplo limite. Verificamos que o limite entre consciente e inconsciente é muito fluido, ou permeável: passa-se facilmente de um para outro. Basta lembrar a realidade daquilo que a psicanálise, desde seu início, designa como repressão: no ato da repressão algo consciente torna-se inconsciente e vice-versa; ao cessar a repressão, algo inconsciente volta a tornar-se consciente. Com isto, após termos nos confrontado com o fato da ‘reabilitação do inconsciente’, estamos agora diante de um novo fato: a relativização do estado da consciência [*bewusstheit*], o qual não pode mais ser considerado como um critério fundamental. Enquanto o limite entre consciente e inconsciente se apresenta ‘permeável’, o limite entre o instintivo e o espiritual precisa ser estabelecido de maneira muito nítida.⁵⁶

Aqui, “consciência” é o ato de fazer juízo moral de si mesmo e das coisas. Enquanto Freud falava sobre essas relações entre consciente e inconsciente dentro das categorias da reabilitação, daquilo que é recalcado, Frankl usa a mesma categoria para falar que essas divisões, por mais que não sejam muito claras nem para Freud nem para Frankl, entre o que é instintivo e o que é espiritual dentro do inconsciente são muito bem divisíveis. Nisto, Frankl vai definir o ser humano como bio-psíquico-espiritual.⁵⁷ Nos termos de Aquino, o ser humano é uma *Unitas Multiplex*, uma unidade de multiplicidades, em que, nas palavras de um intérprete, “a pessoa humana só pode ser compreendida na sua totalidade quando considerada em todas as suas dimensões, a saber: a somática, a psíquica e a espiritual”.⁵⁸ Ele continua: “Tendo em vista que a motivação primária do ser humano seria a vontade de sentido, entende-se que o relacionamento com um Deus pessoal constituiria uma via para a compreensão de sentido para o homem religioso”.⁵⁹ O ser humano não é só carne, nem só o aspecto psicológico, mas ele também tem uma dimensão espiritual. Esta é uma definição mais completa do ser humano. Se você pensar na perspectiva freudiana, em que o ser humano é basicamente uma máquina de instintos, ou no behaviorismo, em que o ser humano é basicamente fruto do meio, Frankl estabelece o ser humano como algo mais completo. Ele tem um aspecto biológico, psíquico e espiritual. Para ele, o que é físico e o que psíquico são aspectos menores do ser humano. Aquilo que é

espiritual é superior. O espiritual para o Frankl é o núcleo formativo da humanidade.⁶⁰ O ser humano é a sua esfera espiritual mais do que sua esfera psíquica ou física. As influências do corpo e da mente são inferiores à do espírito. Ele vai dizer que os indivíduos *têm* um psicofísico, enquanto eles *são* espirituais, fazendo a espiritualidade sua característica mais específica.⁶¹ O núcleo de identidade do indivíduo está relacionado com o que ele chama de espiritual. Eu sou meu âmbito espiritual, eu tenho meu âmbito psicofísico.

Para ele, o que é espiritual é mais interno. Há aquilo que é psíquico como fruto do que é espiritual e o que é físico como fruto tanto do que é espiritual como do que é psíquico. Ele vai usar uma categoria freudiana de consciente, pré-consciente e inconsciente. O consciente é o conjunto de ideias que temos e que pensamos a respeito. O pré-consciente são ideias mais profundas que temos que nem sempre falamos a respeito e que precisamos de um esforço meditativo para chegar a essas compreensões. E o inconsciente é, em tese, inacessível de forma simples, mas só é acessível quando sai do inconsciente e passa para os outros momentos da mente humana. O inconsciente pode ser acessado através de sonhos, mas é algo mais difícil. Aquilo que está no inconsciente desce para o pré-consciente na forma de traumas ou coisa do tipo.

Frankl vai montar uma estrutura cuja relação espiritual-psíquico-física se interliga com consciente-préconsciente-inconsciente mutuamente. Dessa forma, é possível ter um espiritual consciente, um espiritual inconsciente e um espiritual pré-consciente e assim por diante dentro de toda estrutura do ser humano. Ele coloca isso para falar unicamente da ideia de uma espiritualidade que é inconsciente. Ele faz isso para trazer a ideia de uma psicologia profunda. A chamada *Deep Psychology* vem diretamente do Freud e é essa busca pela profundidade do indivíduo a partir do que é inconsciente. Enquanto o *Id* fala de libido, instinto, punção e dos desejos, o eu, para Frankl, seria espiritual. Haveria uma pessoa inconsciente que não é só uma questão de instintos, mas seria uma questão de espiritualidade.⁶² Ele vai dizer que a verdadeira psicologia profunda é aquela que considera o eu-espiritual. Ele vai dizer que a psicologia profunda foi até as profundezas dos instintos, mas não foi até a profundidade do indivíduo:

Resumindo, podemos dizer que a pessoa profunda, a saber, a pessoa profunda espiritual, aquela e somente aquela que merece ser chamada assim, no verdadeiro sentido da palavra, é irreflexível por não ser passível de reflexão e, neste sentido, pode ser chamada também de inconsciente. Desta forma, enquanto a pessoa espiritual pode, basicamente, ser tanto consciente quanto inconsciente, podemos dizer que a pessoa profunda espiritual é obrigatoriamente inconsciente, não apenas facultativamente. Em outras palavras, na sua profundidade, ‘no fundo’, o espiritual é necessário por ser essencialmente inconsciente.⁶³

Nesse inconsciente espiritual, tem-se certas manifestações do ser humano como estética, moral, amor, ética, erótica, sentimentos intencionais. O inconsciente espiritual representa a consciência do ser humano. Esse eu-interior, que é inconsciente, é justamente o que faz com que o ser humano seja consciente. Isso dá ao ser humano o senso de individualidade, pessoalidade e de valor. Valores como ética, sentimentos intencionais, não sentimentos que temos como resposta, mas os quais valorizamos estão dentro do fenômeno da consciência.⁶⁴ Ele vai dizer que o *Id*

inconsciente, ao passar para a consciência, gera neurose ou psicose. Neurose seria a psicopatologia patogênica e a psicose a psicopatologia somatogênica. A palavra *gewissen* descreve a capacidade de realizar julgamentos morais de atos realizados e é o sentido de consciência que ele vai dar. Essa consciência vem do inconsciente espiritual quando ele sai do que é meramente inconsciente e passa para aquilo que é consciente.⁶⁵

Uma vez que Freud escrevera que a interpretação dos sonhos era a via régia para o conhecimento do inconsciente, o mais seguro alicerce da psicanálise, Frankl vai partir dessa ideia para fazer uma interpretação analítico-existencial dos sonhos, a fim de dizer que a partir da interpretação dos sonhos é possível encontrar não apenas um *Id* consciente, mas também uma espiritualidade inconsciente – é interessante que, usando a própria metodologia de Freud, possamos chegar às conclusões de Frankl. É como se Frankl dissesse: “Se Freud se levasse a sério, ele não seria freudiano”.

Frankl vai falar de uma religião recalcada que é igualmente inconsciente e reprimida. Enquanto Freud encontrou instintos sexuais do *Id* na interpretação dos sonhos, na sua experiência clínica, Frankl encontrou inconscientes espirituais na interpretação dos sonhos. Na medida que ele vai interpretando os sonhos de seus pacientes, ele vai encontrando algo muito mais profundo do que meros instintos sexuais. Freud é famoso por interpretar a libido em termos muito sexuais. Já o que Frankl faz é dizer que mesmo homens que se sentiam muito livres para falar de sua sexualidade em sessões de terapias se sentiam constrangidos a se abrir acerca de realidades religiosas. Com base nisso, ele argumenta que o impulso religioso é muito mais íntimo que o impulso sexual. A religião que é desprezada conscientemente é recalcada. Assim, homens que são expressamente irreligiosos estão recalcando as experiências religiosas. Eles jogam para o inconsciente uma experiência que deveria ser consciente.⁶⁶ Ele diz:

Depois do que foi dito sobre o caráter verdadeiramente “íntimo” da religiosa autêntica, não nos causará mais espanto saber da possibilidade de uma tal “repressão” da religiosidade, de seu ocultamento psicológico diante do eu consciente. Também não nos surpreenderá encontrar, às vezes, sonhos flagrantemente religiosos até em pessoas manifestamente irreligiosas, [...] uma *religio* igualmente inconsciente e reprimida.⁶⁷

Ele diz também que em sonhos flagrantemente religiosos de pessoas manifestadamente irreligiosas, era possível encontrar “especialmente uma sensação de felicidade extática nunca experimentada no estado de vigília, uma sensação que, para continuarmos sendo sinceros, jamais poderíamos atribuir a uma suposta sensação subjacente de felicidade sexual”.⁶⁸ Para Freud, haveria uma sensação subjacente de felicidade sexual nos prazeres humanos e aquilo que seria religioso não poderia receber essa atribuição de sensação sexual subjacente justamente por ser um ato intimamente religioso e muitas vezes envolvido com o que é puro. Nesse sentido, há dois níveis do que é chamado espiritualidade e religião. Primeiro, há uma espiritualidade inconsciente. Então, dentro da espiritualidade inconsciente, há uma religiosidade reprimida. Ou seja, o que é espiritual no inconsciente do ser humano fala de significado, de quem é o ser humano na sua inteireza, e dentro dessa espiritualidade inconsciente fica tudo aquilo que é de religiosidade reprimida. Então não seria exatamente a mesma coisa para ele. A religiosidade reprimida entraria no nosso espiritual inconsciente.⁶⁹

Ele vai falar da transcendência da consciência. E aqui parece que Frankl desenvolve timidamente os contornos de uma epistemologia teísta. Ele diz que atrás da consciência está o Tu de Deus. Existe um outro de Deus por trás da consciência humana. A consciência é normalmente tratada como algo externo a nós. “Escute sua consciência”; “minha consciência está me julgando”. Ele vai dizer que só podemos ter um diálogo com a consciência ao invés de um monólogo se a consciência tiver algo de transcendente. E a consciência se manifesta comumente e costumeiramente na linguagem comum e na experiência comum como algo externo a nós, porque existe algo de transcendente na vida do indivíduo. Existiria um *Tu* de Deus por trás do *Eu* humano. Em outro texto, *Logoterapia e religião*, Frankl escreve:

Com efeito, a existência humana aponta sempre para além de si mesma, aponta sempre para um sentido. Nesse aspecto, a existência não é para o homem um empenho pelo prazer ou pelo poder, nem tampouco pela autorrealização, mas antes pelo cumprimento de um sentido. Na logoterapia falamos de uma vontade de sentido.⁷⁰

Parece-me que Frankl apresenta uma antropologia e uma epistemologia transcendental mais próxima dos moldes de Herman Dooyeweerd, no sentido que existe algo transcendental e inato no Eu humano.⁷¹ Sobre essa transcendência, escreve Elisabeth Lukas:

A suposição de um suprassentido abre-nos, porém, a possibilidade de que elementos do mundo, que nossa razão consideraria ‘sem sentido’, como, por exemplo, a existência do mal, as coincidências funestas, o sofrimento de pessoas inocentes ou o fato inevitável do envelhecimento e da morte, tenham seu sentido numa outra dimensão superior, inacessível ao homem.⁷²

Não é por pouco que a descrença parece ser tratada por Frankl como fruto das mais diversas neuroses. Ele diz que a pessoa neurótica tem uma deficiência, justamente uma deficiência espiritual: “sua relação com a transcendência está perturbada”. Assim, seu relacionamento transcendente está reprimido. Ele continua:

Porém, dos recônditos de seu “inconsciente transcendente”, essa transcendência reprimida emerge, às vezes, como “inquietação do coração” que pode ocasionalmente levar a uma evidente sintomatologia neurótica, isto é, pode manifestar-se como uma neurose. Neste sentido, podemos afirmar da religiosidade inconsciente aquilo que é verdadeiro para tudo o que é inconsciente, a saber, que ela pode ser patogênica. Também a religiosidade inconsciente pode, assim, ser uma religiosidade “desventuradamente reprimida”.⁷³

Então, para ele existe uma psicopatologia que se manifesta a partir da negação do religioso e do transcendente. Ele vai dizer:

Assim, a consciência, que desde o início consideramos como modelo do inconsciente espiritual, torna-se uma espécie de posição-chave a partir da qual se revela a

transcendência essencial do inconsciente espiritual. O fato psicológico da consciência é, portanto, apenas o aspecto imanente de um fenômeno transcendente, apenas aquela parte que penetra na imanência psicológica. A consciência é apenas o lado imanente de um todo transcendente, a parte que se projeta do plano da imanência psicológica, transcendendo esse plano. [...] Já dissemos que a consciência é a voz da transcendência e por isso ela mesma é transcendente. O ser humano irreligioso, portanto, é aquele que ignora essa transcendência da consciência. Com efeito, também o ser humano irreligioso “tem” consciência, assim como responsabilidade; apenas ele não questiona além, não pergunta pelo que é responsável, nem de onde provém sua consciência.⁷⁴

O ser humano sem Deus contém esse inconsciente espiritual, mas ele não consegue questionar de onde vem o senso de consciência de juízo moral, estético e ético e por que isso existe. A personalidade e a identidade estão na vontade e na responsabilidade. O espiritual estaria relacionado a essa responsabilidade que forma identidade a partir de uma autotranscendência e de uma transcendência real. Isso é interessante no esquema psicológico de Viktor Frankl. Ele parece assumir uma transcendência real, no sentido que existe algo que é transcendente ao mundo e que isso geraria no ser humano um senso de autotranscendência. O homem precisa transcender para além do ego para encontrar uma transcendência para além do tempo cósmico na linguagem dooyeweerdiana. Essa espiritualidade seria algo em contato com o transcendente, mas se manifestaria no que é imanente como vontade e responsabilidade. Há tanto um exercício de vontade quanto de responsabilidade no mundo que forma a personalidade e identidade. Isso seria o núcleo formador desse inconsciente espiritual.⁷⁵

Ele fala que a religião vem das relações da criação. Deus está no imaginário e na realidade. E que isso levaria os homens nesses instintos de religião e espiritualidade. Ele vai dizer:

Na realidade, Deus não é uma imago de pai, mas o pai é uma imago de Deus. Para nós, o protótipo de toda divindade não é o pai, mas exatamente o contrário é verdadeiro: Deus é o protótipo de toda paternidade. Apenas do ponto de vista ontogenético, biológico e biográfico, o pai é o primeiro; ontologicamente, porém, Deus está em primeiro lugar. Assim, psicologicamente, a relação filho-pai é anterior à relação pessoa-Deus, porém, antologicamente essa relação não é modelo, mas sua imagem. Do ponto de vista ontológico, meu pai carnal que me gerou fisicamente é o primeiro representante casual daquele que tudo gerou; portanto, do ponto de vista ontológico, meu criador natural é apenas o primeiro símbolo e, de alguma maneira, também a imago do Criador sobrenatural de toda natureza.⁷⁶

Ou seja, a existência humana existe em referência àquilo que é realidade espiritual. E porque a realidade espiritual é anterior à realidade física, encontra-se padrões do espiritual a partir da existência comum. A própria realidade gera esse inconsciente espiritual, porque ela provém de um Deus que formou as relações da criação. É uma psicologia profundamente teísta.

Assim, ele vai falar da espiritualidade inconsciente como algo muito parecido com responsabilidade inconsciente, em que essa espiritualidade está relacionada à responsabilidade e

que somos espirituais porque somos responsáveis. Há um ser pré-teórico que lembra muito a definição do Dooyeweerd, pois, ao reconhecer o inconsciente espiritual, Frankl negou qualquer possível intelectualização e racionalização unilateral com respeito à essência do ser humano.⁷⁷ Ou seja, a nossa essência não é fundamentalmente racionalizável. Ele está dizendo que existe um ser pré-teórico que não é lógico dentro das esferas dooyeweerdianas. Por isso que o que se ama é anterior à ação do amor.⁷⁸ Ou seja, agimos a partir de um impulso do coração que nos move em direção aos movimentos no tempo cósmico. Ele diz, então, que

dentro da espiritualidade inconsciente do ser humano, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no ser humano, embora muitas vezes permaneça latente. [...] Assim, se inicialmente o eu se revelou como “também inconsciente”, ou o inconsciente como sendo “também espiritual”, agora esse inconsciente espiritual mostrou ser “também transcendente”.⁷⁹

Ele está compondo uma visão altamente teísta da mente humana a partir da ideia de que existe um Deus e o ser humano foi criado por esse Deus. Por causa disso, existe essa transcendência do que é interior ao indivíduo. O indivíduo é apontado para algo fora do tempo cósmico na linguagem dooyeweerdiana. Assim, a fé inconsciente,

que aqui se nos revela e está englobada e incluída no conceito de seu “inconsciente transcendente”, significaria então que sempre houve em nós uma tendência inconsciente em direção a Deus, que sempre tivemos uma ligação intencional, embora inconsciente, com Deus. E é justamente este Deus que denominamos de Deus inconsciente.⁸⁰

O homem nasce com esse impulso que ele não tem como questionar, racionalizar ou evitar de ser levado àquilo que é transcendente, um impulso para fora dele mesmo, para o Deus vivo. Por isso, ele diz:

Nossa formulação de um Deus inconsciente não significa, porém, que Deus, em si mesmo e por si mesmo, seja inconsciente; ao contrário, quer dizer que, às vezes, Deus permanece inconsciente para nós, que nossa relação com ele pode ser inconsciente, ou reprimida, e, assim, oculta para nós mesmos. [...] A nossa formulação de um ‘Deus inconsciente’ significaria então a relação oculta da pessoa com Deus igualmente oculto.⁸¹

As pessoas inescapavelmente vivem em teo-referência. Elas estão em relação com Deus, quer percebam, quer não. Ele não está dizendo que todos são salvos, o que ele está dizendo é que existe um relacionamento oculto inconsciente com Deus. E essa não é a realidade inescapável na qual nos movemos, vivemos e existimos? Todos os homens estão em teo-referência o tempo inteiro. Mesmo que seja tentando evitá-lo, mas sem conseguir. Frankl também delimitou as funções da psicoterapia e da religião: “A primeira teria a função de curar a alma; enquanto a segunda, a de salvá-la. Entretanto, se, por um lado, a psicoterapia pode despertar a religiosidade

reprimida, por outro, a religião pode proporcionar bem-estar psicológico”.⁸² Freud dizia que a religião é a neurose obsessiva, e Frankl vai dizer o contrário se opondo a Freud e dizendo que é o recalque da religião que gera neurose: “a neurose obsessiva é que seria a religiosidade psiquicamente doente”.⁸³ Ele descreve:

Quando a fé atrofia, parece que ela se distorce, desfigura. Com efeito, não constatamos também no âmbito cultural, isto é, não somente numa escala individual, mas também social, que a fé reprimida degenera em superstição? E isso parece acontecer onde quer que o sentimento religioso se torne vítima de uma repressão por parte da razão despótica, de uma inteligência técnica. Neste sentido, há muitas coisas na situação cultural dos nossos tempos que nos parecem como uma “neurose obsessiva comum ao gênero humano”, para usar as palavras de Freud, com exceção justamente de um aspecto: a religião. [...] Continua em aberto a questão sobre se, de fato, existem ateístas verdadeiros. [...] no fundo do inconsciente, todos nós temos fé, pelo menos no sentido amplo da palavra, por mais reprimida e soterrada que essa fé possa estar. [...] o ser humano pode ser muito mais religioso do que quer admitir. Essa onipresença da fé, mesmo que seja apenas no inconsciente e na aceitação de uma fé no sentido último, parece tornar claro porque, conforme foi provado empiricamente, os ateístas declarados não são menos capazes de encontrar um sentido em sua vida do que as pessoas que conscientemente se consideram religiosas.⁸⁴

Por que o homem sem Deus consegue encontrar um sentido para vida? Justamente porque eles também têm fé, quer assumam ou não. Ou seja, para Frankl, religião é esse núcleo transcendente inconsciente do eu individual dotado de responsabilidade e vontade. Somos *homo religious*. Não temos como fugir disso. Nós adoramos, pois este é o impulso que sai de nós, e esse impulso é para nos direcionar a uma origem absoluta de toda diversidade temporal do sentido.

OUTROS AUTORES SOBRE O IMPULSO INATO DE RELIGIÃO

Vários outros autores nos explicam como a religião faz parte de um impulso inato do ser humano, onde há uma projeção do eu em busca de ordem e sentido em algo absoluto. Isto ajuda a explicar o motivo de deuses antigos serem tão intimamente relacionados à vida dos povos tribais e agrários. Deuses associados ao sol e à lua, às chuvas e às colheitas, a animais selvagens e a campos irrigados, além de deuses associados a guerras, doenças e catástrofes naturais. Como projeção de si, a religião inata acaba procurando referentes nas pequenas particularidades da vida.

Com o tempo, a intimidade do religioso se desenvolveu em várias culturas. Desde as antiguidades mais remotas, em diferentes tradições, o espiritual é visto no mundo. Os romanos falavam do *genius* (de onde vem o termo gerar/geração), uma divindade que acompanhava os homens desde o dia de seus nascimentos (no caso das mulheres, chamava-se *juno*). Segundo o filósofo romano Marcus Terentius Varro, era essa entidade que concedia razão a todo homem. Essa ideia tem origens um tanto obscuras, mas serviu de ilustração para que Agostinho tratasse o conceito cristão de alma como algo equivalente ao conceito romano do *genius*.

Os gregos, assim como os romanos, tinham suas visões da espiritualidade. Em *Sobre a Alma*, Aristóteles registra uma informação perdida sobre o pensamento de Tales: “Alguns pensam que a alma permeia todo o universo, de onde talvez tenha vindo a visão de Tales de que tudo está cheio de deuses”.⁸⁵ Tales de Mileto, segundo muitos, foi o primeiro filósofo grego. Nós não temos acesso a nenhum texto dele, e o conhecemos apenas por meio de Aristóteles. Por isto, comentaristas ainda discutem para definir exatamente o que Aristóteles está expressando de Tales aqui. O que significa dizer que tudo está cheio de deuses? A explicação mais famosa e mais aceita na filosofia é a de que Tales atrelava *movimento* à alma – as coisas se mexiam porque possuíam uma alma. Se ímãs se moviam é porque existia uma alma dentro daquela materialidade. Se coisas magnéticas possuíam alma, por que tudo não teria alma também? Tudo que se move, se move porque tem alma.

Por isso Tales diz que tudo está cheio de deuses. Ele não era panteísta (falar de teísmo no sentido atual no contexto grego seria um pouco anacrônico), mas possivelmente seguidor de uma henologia monista. Mesmo assim, Tales possuía algo em comum com uma tradição mais antiga: todos nós possuímos um movimento em direção ao que é divino. Nós nos movemos porque há algo de divino próximo de nós. Existe uma natureza religiosa em cada ser humano, um impulso de alma em cada um de nós em direção à religião. Segundo a teologia judaica, o homem possui naturalmente uma inclinação para o eterno. Salomão diz que Deus “pôs no coração do homem o anseio pela eternidade” (Eclesiastes 3.11). Até em alguns materialistas mais convictos, podemos encontrar algum resquício de desejo interno por algo além da escuridão. Segundo a narrativa do Gênesis, na configuração inicial do que era o homem e o mundo, a morte não estava presente. Tanto o término da vida quanto a entropia cósmica são realidades que só se estabeleceram posteriormente, com a entrada do pecado no mundo. Nosso destino para a eternidade ainda permanece como parte do que somos, mesmo que muitos tenham abandonado qualquer pretensão de vida eterna.

Em sua autobiografia, *Nothing to Be Frightened Of*, o escritor inglês Julian Barnes (1946-) resume o epíteto da antropologia caída na abertura do livro: “I don’t believe in God, but I miss Him” [Eu não acredito em Deus, mas eu sinto falta Dele]. Em seu “Hymn to Intellectual Beauty” (1816), Percy Bysshe Shelley afirmou ser um ateu que sentia “a sombra terrível de um Poder invisível [que] flutua, embora oculta, entre nós”.⁸⁶ Isto certamente está relacionado com a imagem de Deus que é núcleo formador central de cada ser humano. Feito à imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1.26) e vivificado pelo próprio fôlego divino (Gênesis 2.7), o homem é um ser único em toda a obra criacional, possuindo a eternidade não apenas em sua origem, mas em suas próprias veias. Vivemos porque o Eterno soprou algo eterno em nós. João Calvino falou de um *sensus divinitatis*, uma apreensão daquilo que é divino inata a todo homem. Com o Pecado, essa imagem foi corrompida e profundamente manchada, mas ainda é presente em todo homem, até mesmo no mais odioso moral ou cético quanto ao Senhor (Tiago 3.9). No coração de cada ser humano ainda existe uma lei escrita, testemunhando juntamente às consciências, quer acusando-os, quer defendendo-os (Romanos 2.15), levando o homem a ser desaprovado até pelos próprios padrões morais (Romanos 7.13-25). Segundo a teologia cristã, é isto que leva os indivíduos a uma busca constante por identidade e completude. Agostinho escreveu nas suas *Confissões*: “Fizeste-nos para ti e inquieto está nosso coração, enquanto não repousa em ti”. O homem não consegue existir em paz enquanto não encontrar uma origem absoluta e cabal para cada particularidade da vida no Senhor. Nós somos em direção a Deus. O pioneiro psicólogo americano William James (1842-1910) declara em *As variedades de*

experiência religiosa, comentando sobre a origem psicológica dos deuses gregos, que “no consciente humano existe a percepção de algo real, uma sensação de algo efetivamente presente, uma noção de algo objetivamente existente, mais profundo e de validade mais geral que qualquer das sensações isoladas e especiais pelas quais é atestada a realidade”⁸⁷. Isto faz com que o descrente viva em um dualismo inconveniente com sua própria natureza eterna e transcendental – natureza esta que materialistas modernos e behavioristas radicais teimam em negar a fim de calar a eternidade que clama no interior dos homens. Em outro momento, ele descreve que um dos elementos essenciais da religião é um “senso de fundamentalidade” – ou seja, o sentimento de que existem elementos no universo que “atiram a última pedra”. Assim, a materialidade última da experiência psicológica seria um dos fenômenos próprios da religião.⁸⁸

Essa relação fundante com a eternidade ajuda a explicar consideráveis questões psicológicas do mundo contemporâneo. Enquanto os homens não acreditam em Deus, eles sentem falta de alguma coisa indescritível, desconhecida ao intelecto. É comum que adolescentes vivam conflitos que não conseguem descrever em palavras por conta de suas incompreensões da existência, mas o homem moderno é um adolescente cósmico, sempre em busca daquilo que não sabe e não pode definir. Na canção, o compositor lamenta: “Não tenho pra onde ir, mas não quero ficar”.⁸⁹ O homem está intrinsecamente insatisfeito com a existência, mas não possui um universal absoluto e fundante que lhe justifique os particulares do coração. Muitos não aguentam a vida que têm, mas não encontram alternativas ao que vivem. O interesse é de fugir e suplantar a realidade momentânea e factual, mas não se sabe o que vem depois da meia noite.

Assim, o homem que não crê em Deus ou que falha em ser coerente com a própria crença, inconscientemente, projeta resquícios de divinizações em certos elementos da existência. Projeta-se razão, esperança, origem e objetivo. Novamente, diz uma canção popular: “Sem GPS para a vitória, cada um faz seu destino”⁹⁰. Elenca-se pequenas razões momentâneas que justificam a existência, como ser feliz, ganhar dinheiro, educar crianças, crescer academicamente, ajudar os pobres, conhecer dezenas de países ou abraçar o hedonismo absoluto. O homem projeta, sem sentido, significados em coisas temporais e projeta nisso aquilo que é o seu impulso inato de religião. Para o historiador romeno Mircea Eliade (1907-1986), isto pode ser definido como uma “necessidade religiosa [que] exprime uma inextinguível sede ontológica. O homem religioso é sedento do *ser*”.⁹¹ Falta-nos sentido de existência; nós *não somos*, e por isso ansiamos algo que é. Distantes do “Eu Sou”, resta-nos a busca eterna e infundada. É o vazio de significado que gera buscas *ontológicas* em projeções de religião.

O psiquiatra gnóstico Carl Gustav Jung (1875-1961) já dizia que querendo ou não o divino está presente na *psiqué* humana, à revelia das crenças do indivíduo.⁹² Para o suíço, ainda que não existisse um Deus exterior transcendente, havia um “deus” imanente cuja presença era interior ao ser humano. Psicologicamente, seria impossível ao homem fugir da imagem do divino. Isto se daria pelo inconsciente coletivo que formaria uma “memória hereditária”, onde possibilidades de categorização são herdadas biologicamente, o que explicaria as estruturas universais dos ritos e dos mitos. Ele escreve que o interesse principal do seu trabalho é a “aproximação ao numinoso”.

Em outro lugar, diz que a alma é religiosa por natureza: “*naturaliter religiosa*”.⁹³ O psiquiatra suíço foi um dos primeiros pensadores seculares, depois do filósofo alemão G. W. Friedrich Hegel (1770-1831), a analisar a religiosidade como parte da natureza humana e a *psiqué* como criadora espontânea de imagens de conteúdo religioso. Jung percebeu que dentro de todo homem há uma busca pela vida eterna que era criadora de divindades e religiões.⁹⁴

O antropólogo estadunidense e professor emérito da Universidade de Princeton, Clifford Geertz (1926-2006), por sua vez, em seu clássico *A interpretação das culturas*, estabelece que uma religião possui cinco características. Primeiro uma religião é (1) um sistema de símbolos. Esse sistema atua para (2) “estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens”. Essas motivações se dariam através da (3) “formulação de conceitos de uma ordem de existência geral”. Então, através de (4) vestir essas concepções com tal aura de fatualidade, (5) as disposições e motivações do indivíduo passam a parecer particularmente realistas.⁹⁵ Em resumo, uma religião se baseia em uma série de imagens que movem o homem de modo profundo e duradouro por meio de uma explicação da existência da qual não se põe qualquer dúvida.

Sabemos que o emblemático físico teórico alemão Albert Einstein (1879-1955) não acreditava em uma divindade pessoal. Mesmo assim, possuía um tipo de contato com a existência que ele próprio definia em termos de religião e devoção:

Saber que aquilo que para nós é impenetrável realmente existe e se manifesta como a mais elevada sabedoria e a mais radiante beleza, que nossas obtusas faculdades só conseguem compreender em suas formas mais primitivas – esse conhecimento, esse sentimento, está no âmago da verdadeira religiosidade. Nesse sentido, e nesse sentido somente, integro as fileiras dos homens devotos e religiosos.⁹⁶

Não poucos teólogos relevantes do passado estabelecem que a adoração é uma confiança depositada em coisas, mais que no Criador. O reformador Martinho Lutero, na primeira parte de seu *Catecismo Maior*, responde a pergunta “o que significa ‘ter um deus’?”, comentando o primeiro mandamento do decálogo, dizendo que “Deus significa aquilo do qual devemos esperar todo bem e no qual buscamos refúgio em toda angústia”, de modo que “‘ter um deus’ não é nada além de confiar e crer em alguém de coração” em nível último: “Aquilo a que teu coração e tua confiança se apegam, isso, de fato, é teu deus”.⁹⁷ Se essa definição é verdadeira, todos nós, crentes ou descrentes, santos ou blasfemos, possuímos religiões e divindades em veneração. Mais que isso: todos somos politeístas, confiando de modo profundo, encontrando refúgio perene e nos apegando de coração a elementos da vida que tomam lugar de deus. Criamos deuses e formamos divindades em qualquer coisa que leve nosso apego *ontológico*. Essas percepções sobre os impulsos religiosos do ser humano não são exclusivas de teólogos do passado ou de meia dúzia de pensadores obscuros, mas possuem uma longa tradição teórica e são descritas repetidamente por muitos pensadores populares. Alguns exemplos são notáveis. Para o filósofo e poeta estadunidense Ralph Waldo Emerson (1803-1882), toda “pessoa há de adorar algo”, pois tudo aquilo “que domina nossas imaginações e nossos pensamentos determinará nossos amores e nosso caráter”.⁹⁸ Seu contemporâneo russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881) expressa o mesmo de forma muito parecida em *Os Irmãos Karamázov*, quando a personagem diz que “[p]ara o homem, uma vez livre, não há preocupação mais constante, mais dolorosa, do que encontrar, com a maior rapidez, ‘a quem adorar’”. Isso se dá, para a personagem de Dostoiévski, porque “[c]ada povo cria o seu Deus – ou os seus deuses” e porque “os povos querem cair de joelhos diante de seus ídolos”.⁹⁹ Como seres humanos, o que há de mais importante para cada um de nós é o contato com algo a adorar: a fornecer identidade, confiança e segurança.

É particularmente curioso que no Brasil os insights sobre o impulso religioso no homem

tenham exemplos mais pungentes na poesia. Em sua aclamada dissertação de mestrado em teologia filosófica, a já doutora em literatura francesa Norma Braga Venâncio põe como epígrafe do primeiro capítulo de *Ou Deus, ou nada*, onde trata da idolatria como oscilação da autoimagem à luz da teoria mimética do filósofo francês René Girard (1923-2015), dois poemas escritos respectivamente por Graciliano Ramos (1892-1953) e Rainer Maria Rilke (1875-1926), que dizem:

Ateu! Não é verdade. Tenho passado a vida
a criar deuses que morrem logo,
ídolos que depois derrubo – uma estrela no céu,
algumas mulheres na Terra...

E:

Sem paz, sem amor, sem teto,
caminho pela vida afora.
Tudo aquilo em que ponho afeto
fica mais rico e me devora.¹⁰⁰

Graciliano Ramos **não se acredita um ateu**. Seus impulsos religiosos logo se manifestavam nas coisas, nos prazeres que a vida tinha para dar. Ainda que não defendesse a existência de uma divindade única e pessoal que tudo criou, ele passou sua vida inteira criando deuses, ainda que deuses frágeis, que logo deixavam de existir – fosse por morte natural, fosse por assassinato. Rainer Maria Rilke também possui seus deuses, mas o diz de forma mais branda. Ele confessa que seus afetos enriquecem qualquer coisa de forma tão profunda, uma vez enriquecido, o objeto de afeição trata de a devorar. Se Graciliano Ramos possui deuses que morrem fácil, Rainer Maria Rilke possui deuses que tratam de matar quem o adora. De toda forma, ambos perceberam o problema das projeções idólatras. Criar deuses é um impulso inato do coração, e deuses criados morrem e matam com a mesma facilidade. Eles levam quem somos, e então fogem para longe de nós.

É notável que o famoso autor americano David Foster Wallace (1962-2008) descreva o mesmo em um discurso de formatura aos alunos do *Kenyon College* em 21 de maio de 2005, quando diz que “nas trincheiras diárias da vida adulta, não existe algo como o ateísmo”. Ele diz que “[t]odo mundo venera. A única escolha que temos é o que venerar”. Desta forma, o homem precisa encontrar alguma entidade religiosa para conceder adoração, ou então “algum conjunto de princípios éticos invioláveis”. O alerta moral para o romancista americano é “que praticamente qualquer outra coisa que você venerar vai te comer vivo”. O sentido disto seria que, se venerarmos “dinheiro e coisas”, encontrando neles “significado verdadeiro na vida”, então nunca teremos o suficiente. Caso o objeto de veneração seja “corpo e beleza e atração sexual”, o sentimento de inadequação estética será sempre presente. Wallace percebe que essas formas de veneração são inconscientes, uma “configuração padrão” do indivíduo.¹⁰¹ O que ele está dizendo é que existe uma adoração pré-cognitiva que é o estado natural do ser humano. A adoração, segundo ele, é como a água para um peixe. Como você explica a um ser marinho o que é estar molhado? Estamos imersos na adoração de um modo tão profundo que não podemos conceber nossa existência sem ela. Não sabemos o que é estar seco de adoração; vivemos

imersos nela.

No mundo jurídico, os embates sobre o sentido de religião também suscitaram definições mais amplas. Enquanto a Suprema Corte norte-americana concede direitos baseados em liberdade religiosa até mesmo para ateus, os tribunais brasileiros têm tomado decisões que restringem o sentido de religião para grupos de religiões menos tradicionais. É notável o caso de 2014, quando vídeos postados no YouTube adjetivava religiões afro-brasileiras relacionada com feitiçaria e usos de drogas. O Ministério Público requereu uma medida liminar, argumentando que os vídeos disseminavam preconceito e discriminação. Ao apreciar o pedido, o juiz do caso negou, argumentando que embora “Umbanda” e “Candomblé” fossem manifestações de religiosidade, eles não possuíam “*traços necessários de uma religião, a saber, um texto base (Corão, Bíblia, etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado*”.¹⁰² Para o juiz, estas religiões afro-brasileiras não poderiam ser consideradas com tal por falta de hierarquia, texto sagrado e divindade.

Por outro lado, em seu último livro, *Religião sem Deus*, o influente filósofo e jurista estadunidense Ronald Dworkin (1931-2013), diz que “a religião é mais profunda que Deus”. Explicando o que ele definiu como um *ateísmo religioso*, o erudito diz que a religião “é uma cosmovisão profunda e abrangente”, fundamentada não na crença em alguma divindade pessoal, mas na ideia que “todas as coisas são permeadas de um valor intrínseco e objetivo, que o universo e suas criaturas inspiram admiração, que a vida humana tem um propósito e o universo, uma ordem”. Desta forma, a crença em alguma divindade “é apenas uma manifestação ou consequência possível dessa cosmovisão mais profunda”, mas que não faz parte exatamente de toda fundamentação religiosa da vida.¹⁰³

A convicção de que um deus endossa um valor, no entanto, pressupõe [...] um compromisso anterior com a realidade, independentemente desse valor. Esse compromisso é acessível também aos descrentes. Isso significa que os teístas partilham com alguns ateus um compromisso mais fundamental que aquilo que os separa, e essa fé comum pode, assim, servir de base para uma melhor comunicação entre eles.¹⁰⁴

Ilustrando sua percepção, a partir do cenário jurídico, Dworkin mostra que estes aspectos aparentemente naturais do fenômeno religioso guiam até mesmo decisões judiciais. Nos Estados Unidos da América, juízes já precisaram decidir o que significa “religião” em suas decisões. A Suprema Corte dos Estados Unidos, certa vez, precisou decidir se a isenção do serviço militar por objeção de consciência para membros de religiões pacifistas também se estenderia a ateus cujas convicções morais também o impedissem de ir à guerra. A corte decidiu que este direito religioso se estenderia também a ateus. Em outro momento, a mesma Suprema Corte foi chamada a interpretar a garantia constitucional de “livre exercício da religião” e declarou que nos Estados Unidos há muitas religiões que não reconhecem a existência de um deus, como o “humanismo secular”. Baseado nisto, ele conclui: “Isso significa que a expressão ‘ateísmo religioso’, por surpreendente que seja, não é um paradoxo; a religião, em sua definição vocabular, não é restrita ao teísmo”.¹⁰⁵

Então, o que seria a religião para Dworkin? Uma vez que a religião “não significa necessariamente uma crença em Deus”, e “admitindo-se que alguém possa ser religioso sem crer num deus”, então o que realmente significa ser religioso? “Qual é a diferença entre uma atitude

religiosa e uma atitude não religiosa em relação ao mundo?”, questiona o jurista.¹⁰⁶ Sua resposta é que o fundamento da atitude religiosa está em aceitar a realidade plena e independente do valor, em dois sentidos principais: primeiro, que a vida humana tem um sentido e uma importância objetivos; segundo, que o universo como um todo e em cada uma de suas partes é algo dotado de valor e maravilhamento intrínsecos.¹⁰⁷ Ou seja, o fenômeno religioso estaria atrelado ao significado intrínseco da vida e à beleza intrínseca da natureza. Estes dois valores não se trataria de convicções isoladas do resto da vida, mas envolveriam a personalidade inteira e permearia nossa existência de modo completo, gerando orgulho, remorso e emoção.¹⁰⁸ Ele descreve exemplos deste tipo de fenômeno:

A conhecida cisão rígida entre pessoas religiosas e sem religião é simplista demais. Milhões de pessoas que se consideram ateias têm convicções e experiências semelhantes às que os crentes entendem ser religiosas, e tão profundas quanto essas. Dizem que, embora não acreditem num deus “pessoal”, creem numa “força maior do que nós” no universo. Sentem a inescapável responsabilidade de viver bem a sua vida, com o devido respeito pela vida alheia; orgulham-se de uma vida que consideram bem vivida e sofrem, às vezes, um remorso inconsolável diante de uma vida que, em retrospectiva, consideram ter sido desperdiçada. O Grand Canyon lhes parece não somente impressionante, como também lhes tira o fôlego e se lhes afigura estranhamente maravilhoso. As últimas descobertas sobre o vasto espaço sideral não simplesmente lhes interessam, mas também as fascinam. Essas reações, para tais pessoas, não são meros reflexos sensoriais inexplicáveis. Elas expressam a convicção de que a força e o maravilhamento que percebem são reais, tão reais quanto os planetas ou a dor; e que a verdade moral e as maravilhas naturais não somente evocam admiração, mas também a impõem.¹⁰⁹

Diante disto, entende-se como parte deste fenômeno que cada pessoa “tem a responsabilidade inata e inescapável de tentar fazer com que sua vida seja bem-sucedida”, aceitando “suas responsabilidades éticas para consigo mesma e suas responsabilidades morais para com os outros”, mesmo que não considere que isso tem algum valor externo, apenas “por se tratar de algo importante em si mesmo, quer o consideremos como tal, quer não”.¹¹⁰ Dworkin sabe que existe uma diferença na metafísica do valor entre religiões materialistas e religiões teístas, como o cristianismo. Enquanto os crentes têm a autoridade de um deus para respaldar suas convicções, os ateus precisam tirar as suas convicções sobre o valor do mundo e do indivíduo “do nada”. Teólogos contemporâneos também têm percebido o mesmo. O teólogo americano Timothy Keller (1950-) descreve de forma pungente o fenômeno psicológico e espiritual das idolatrias interiores quando diz que um “falso deus é qualquer coisa que seja tão central e essencial em sua vida que, caso você a perca, achará difícil continuar vivendo”. Os ídolos teriam sobre nós, então, “uma posição de controle tão grande [...] que você é capaz de gastar com ele a maior parte de sua paixão e energia, seus recursos financeiros e emocionais, sem pensar duas vezes”. Esses objetos de adoração, segundo o teólogo, podem ser até mesmo “uma grande causa política e social”. Ele define o ídolo como qualquer coisa que possamos erigir do fundo do coração como nos seguintes termos: “Se eu tiver isto, sentirei que minha vida tem um sentido e então saberei que tenho valor, estarei seguro e em posição de importância”. Das muitas formas possíveis de descrever essa

relação, Keller escolhe a palavra *adoração*. Para ele, os pagãos da antiguidade “não estavam fantasiando quando representavam praticamente tudo como um deus”, já que “qualquer coisa pode ser um deus que governa e serve como uma divindade no coração de uma pessoa ou na vida de um povo.”¹¹¹

Semelhantemente, para Stephen C. Perks (1956-), diretor da *Kuyper Foundation*, “o homem é uma criatura adoradora, adorante. Ele vai adorar alguém ou algo, porque ele foi criado para fazer isso”. Para ele, o homem “não pode mais negar a realidade sem negar ele mesmo, sem negar a ele mesmo o ar de seus pulmões, o ar que ele respira”. Ainda que neguemos isso com palavras, não podemos negar a realidade de nossos atos. Adoração **não são apenas “palavras e símbolos, como ritos religiosos e cerimônias”**, mas “a dedicação de uma vida a serviço de um objeto adorado. E esse tipo de adoração é inescapável para a humanidade, o homem adora com cada respiração que ele toma”. A questão, no fim das contas, é apenas “quem ou o quê, e como ele adora?”.¹¹² Justamente porque o homem está sempre adorando, ele está sempre elegendo ídolos dentro de si para que continue adorando algo, alguém ou alguma coisa. Por mais que o homem não adore o Deus vivo, por mais que o homem não creia em religião, o homem tem toda uma estrutura formacional que o leva a ser adorador de alguma coisa. E essas adorações sempre saem de uma projeção que vem do coração.

O que essa série de citações quer dizer para nós? É a ideia de que o ser humano tem um impulso religioso inato e isso se manifesta em adoração a qualquer coisa da criação. Podemos projetar esse elemento religioso em qualquer elemento da vida. Esses são os ídolos, são coisas que nós adoramos. Essas adorações podem gerar intimamente cosmovisões. Nossa religião está atrelada às explicações de sentido ao mundo muito mais do que a explicação sobre um Deus sobrenatural.

O MITO DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA

Eis o sumo do que podemos fazer com o que aprendemos até aqui. Você é um psicólogo, um cientista, um professor, um universitário ou um militante político, e talvez as pessoas tentem convencê-lo de que você não pode falar de religião na esfera pública. Elas tentam convencê-lo de que você precisa ser neutro, logo, esforços políticos **não podem ser envolvidos em qualquer interesse religioso**. O esforço em um gabinete psicológico, onde se está com seu paciente e **não pode, de forma alguma, usar pressupostos religiosos**. Um professor, e sua aula tem que ser neutra. Isso significa que aquele que é religioso deve ser excluído da vida pública, que os nossos pressupostos religiosos devem ser retirados da sociedade. No entanto, isto é ingenuidade. É assumir uma definição muito estreita de religião. Descobrimos até aqui que todo homem é religioso. Assim, quando discutem se a religião pode ou não estar na esfera pública, o que estão discutindo na verdade é qual religião pode estar na esfera pública.

Assim, cristãos podem perguntar: por que a nossa religião é excluída e a dos outros não? Não estamos discutindo entre neutralidade e religião, como se existisse um ambiente neutro e outro ambiente religioso que devem estar separados. Como demonstramos, segundo o melhor da antropologia, filosofia e psicologia, não existe ambiente neutro, pois todo ambiente é religioso. Toda proposta política é religiosa. Todo consultório de um psicólogo é religioso. Toda monografia acadêmica é inundada de religião. Esta pode ser explícita ou sub-reptícia, pode ser cristã ou secular, mas ela está lá.

Diante disto, percebemos que nossas definições de religião tendem a ser incompletas. Se achamos que religião diz respeito apenas à crença em um deus pessoal, como no cristianismo, no judaísmo ou no islamismo, não estamos dando uma definição de religião que abarque toda a complexidade do espectro religioso. Se várias religiões não acreditam em deuses pessoais, em sobrenaturalidade ou em padrões éticos, o que define a religião? Minha proposta é que precisamos ver religião em termos cosmovisionais, de modo a definir religião como aquilo que dá explicação para a existência, aquilo que dá sentido ao mundo material, que nos diz o que fazer com a nossa história, aquilo que apresenta de modo organizado a vida. Analisar religiões é quase sempre analisar cosmovisões, analisar meios de dar sentido à existência. A sagacidade do já citado teólogo Timothy Keller explica esse ponto:

Assim, o que é religião? Um conjunto de crenças que explicam o que é a Vida e quem somos, bem como as coisas mais importantes nas quais os seres humanos deveriam empregar seu tempo. Por exemplo, alguns acham que existe somente este mundo material, que estamos aqui por acidente e quando morremos apenas apodrecemos; logo, o importante é escolher aquilo que nos faz felizes sem permitir que outros nos imponham suas crenças. Observe que, embora não seja uma religião explícita, ‘organizada’, ela contém uma narrativa-mestra, uma avaliação do sentido da Vida juntamente com recomendações acerca de como levar a Vida com base em tal avaliação.¹¹³

Você pode ter religiões imaterialistas como o hinduísmo ou ter religiões ateístas como o zen-budismo, assim como o materialismo cientificista da academia também será uma religião se ela tentar fornecer explicações cosmovisionais da própria existência, estabelecendo absolutos para dar ordem aos particulares da vida. Como essa busca por sentido absoluto é inescapável, a religião se torna um destino indelével a toda humanidade. Não há como evitarmos o religioso em nossas atuações humanas. Quando um professor acredita que pode dar aulas neutras, ou um psicólogo acha que pode deixar sua religião de lado no processo terapêutico, eles demonstram ingenuidade antropológica. Podemos não ser proselitistas catequéticos explícitos de uma tradição eclesiástica específica, mas sempre apresentaremos alguma preocupação suprema em qualquer construção intelectual. Paul Tillich (1886-1965), um dos mais influentes filósofos da religião do século 20, dizia que não se pode rejeitar a religião com seriedade plena, já que “a seriedade absoluta, ou o estado em que nos preocupamos de maneira suprema, já é religião”. Para o filósofo, esse *ultimate concern* (“preocupação suprema”) é o sentido mais básico de religião.¹¹⁴ Como poderia ser diferente? É impróprio ao bem-estar da existência a ausência de fins últimos e preocupações fundamentais. Como escreveu Langdon Gilkey:

Quer deseje ou não, o homem, como criatura livre, deve moldar sua vida conforme algum objetivo final determinado, deve centrá-la em alguma lealdade definitiva escolhida e confiar a sua segurança a alguma força na qual acredite. O homem [...], inevitavelmente, firma sua vida em algo definitivo.¹¹⁵

Em *A Fé dos Demônios*, Fabrice Hadjadj escreve: “Não é fácil ser ateu de uma vez por todas. Pode-se quebrar um ídolo, mas apenas para se colocar outro no lugar: o dinheiro, os prazeres, a

arte, a ciência...”.¹¹⁶ Ao sistematizarmos as definições de Otto, Dooyeweerd e Frankl, podemos chegar à conclusão de que o ateísmo real é uma impossibilidade, pois uma religião ***não se dá apenas em esforços de busca por um*** deus pessoal, mas em qualquer busca por uma origem absoluta de toda a diversidade temporal do sentido, diante do qual temos sentimento de criatura, em dependência, finitude, êxtase de fascínio e assombro, e uma energia em atividade militante que afeta nossos hábitos e comportamentos morais.

Uma vez que ampliamos a definição de religião para algo diferente do simples engajamento litúrgico com alguma linha eclesiástica, é importante redefinir religião em termos mais precisos. Isso nos dá um paradigma mais acurado para questionar o fenômeno das idolatrias seculares. É uma moda moderna chamar inimigos políticos de idólatras, ou falar do capitalismo como religião. Como podemos definir se alguém está vivendo uma experiência verdadeiramente idólatra com os fenômenos da existência? Além disto, como podemos julgar que uma cosmovisão possui componentes idólatras? Otto, Dooyeweerd e Frankl nos ajudam a avaliar isto de forma mais séria e menos passional.

Isto permite aos cristãos fazer cosmovisão e apologética. Primeiro, fazemos cosmovisão ao mostrar para os homens sem Deus que todos eles são religiosos. Isso traz como benefício a normalização da experiência do sagrado. Nós paramos de parecer loucos por falar de religião quando dizemos que todos os homens o são. Deixamos de ser diferentes em um nível civil e social, para que possamos ser aceitos como sociedade. Em segundo lugar, fazemos apologética porque esta é uma forma de apontar o pecado do homem, porque a pessoa que se sente acima da religião, na verdade, possui devoções religiosas que são negativas. O homem que diz que não está nem aí para o religioso também é religioso, pois ele adora as coisas e isso nos capacita a mostrarmos para as pessoas as coisas que elas adoram, além de serem pecadoras e necessitarem de um redentor.

2. COMO SE FORMAM AS RELIGIÕES POLÍTICAS

Ideologia como religião formadora de segundas realidades

“Como a filosofia política deriva suas sanções da ética, e a ética da verdade da religião, é apenas retornando à eterna fonte da verdade que podemos ter esperança de que, em qualquer organização social, não irá ignorar, até sua destruição total, algum aspecto essencial da realidade.”

– T. S. Eliot, A ideia de uma sociedade cristã e outros ensaios [117](#)

“Com certeza, em nossa época, a religião é um campo discursivo tão vago e tênue que seu vocabulário pode ser apropriado por outras causas”.

– Fredric Jameson, A Singular Modernity [118](#)

“Apenas a Bíblia, de toda a literatura antiga, contém uma filosofia da história, e esta é a filosofia da redenção.”

– George Eldon Ladd, O Evangelho do Reino [119](#)

“Eles instituíram reis sem o meu consentimento; escolheram líderes sem a minha aprovação. Com prata e ouro fizeram ídolos para si, para a sua própria destruição.”

– Oséias 8.4, Nova Versão Internacional

“Sejamos realistas, exijamos o impossível.”

– Slogan de maio de 68 pichado em uma ponte de Paris

Quando começamos a falar de idolatria política, parece que estamos misturando áreas da vida de modo impróprio. Não é verdade que religião e Estado **só devem ter em comum que, ao lado do futebol, não deveriam ser objeto de discussão? A resposta é negativa.** O cientista político canadense David T. Koyzis mostra, em *Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*, que as ideologias **são tipos modernos do fenômeno perene da idolatria. Sendo então a idolatria um fato inexaurível, é um fenômeno que fará parte indelevelmente de quem nós somos, afetando nosso pensamento** político.

Paul Tillich, que definiu religião como uma preocupação suprema, disse que “não existe

criação cultural que não expresse a preocupação suprema”.¹²⁰ Isso significa que as religiões **dão** fundamentos para sociedades, já que dão base para ideologias. O Nobel de Literatura T. S. Eliot (1888-1965), tido como o poeta mais influente do século 20, cria que “nenhuma cultura surgiu ou se desenvolveu a não ser acompanhada por uma religião”, já que toda cultura surge como “produto da religião”.¹²¹ Para o poeta e ensaísta, “podemos nos questionar se alguma cultura pode chegar a existir – ou a se manter – sem uma base religiosa”, considerando que “aquilo que chamamos cultura e religião de um povo não são dois aspectos da mesma coisa: a cultura sendo, essencialmente, a encarnação (por assim dizer) da religião de um povo”.¹²² Cultura, para ele, não é nada mais que “religião vivida”.¹²³

A verdade é que toda religião tem sua igreja. A cultura social e política nada mais é do que a igreja das religiões civis.¹²⁴ O sociólogo francês **Émile Durkheim** (1858-1917), em *As formas elementares da vida religiosa*, define religião como um sistema solidário de crenças **e práticas “que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja”**.¹²⁵ Durkheim percebeu bem que religiões, mesmo no sentido mais primitivo, possuem sua *Église*. Não foi em vão que Marx iniciou sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* dizendo que “a crítica da religião é o pressuposto [pré-requisito] de toda a crítica”, uma vez que a luta contra a religião seria a luta contra esse mundo cujo aroma espiritual é a religião, uma vez que a “religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d’honneur* espiritual, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação”. Para Karl Marx, nossas sociedades são construídas em torno de nossas religiões. Claro que ele o declara de forma negativa. Marx **não achava positivo que o mundo pensasse religiosamente. Como materialista, cria que o homem faz religião**, e não que a religião faz o homem, e que o estado e a sociedade produzem religião, “que é uma consciência invertida do mundo”.¹²⁶

Marx **não é, nem de longe, o único a pensar assim. Em entrevista a Juliette** Cerf, o conhecido filósofo italiano Giorgio Agamben (1942-) diz que “nossas sociedades modernas, que afirmam ser seculares, são, pelo contrário, regidas por conceitos teológicos secularizados, que agem de forma muito mais poderosa, uma vez que não estamos conscientes de sua existência”. Tomando a expressão do sociólogo alemão Walter Benjamin (1892-1940), ele diz que “[n]ós nunca vamos entender o que está acontecendo hoje, se não entendermos que o capitalismo é, na realidade, uma religião. E, como disse, é a mais feroz de todas as religiões, porque não permite a expiação”¹²⁷. Para Agamben, há religião por trás dos nossos sistemas socioeconômicos, com seus próprios planos – ou negativas – de redenção. **O crítico literário e filósofo marxista** Terry Eagleton (1943-), por sua vez, argumenta que a história da era moderna é “a busca de um vice-rei de Deus. Razão, Natureza, *Geist*, cultura, arte, o sublime, a nação, o Estado, a ciência, a humanidade, o Ser, a Sociedade, o Outro, o desejo, a força vital e as relações pessoais: todos funcionaram de tempos em tempos como formas de divindade deslocada”.¹²⁸

Não foram poucos que já pararam para pensar nos aspectos teológicos que permeiam o pensamento político e econômico, seja à esquerda ou à direita dos espectros políticos. Marcus Terentius Varro (116[a.C.]-27[a.C.]), um antigo escritor, filósofo e jurista romano, cuja obra foi protegida e criticada por Agostinho no *Cidade de Deus*, já falava de uma “teologia civil”. Mais

modernamente, Walter Benjamin (1892-1940), paradigmático sociólogo judeu alemão, escreve em seu ensaio incompleto publicado postumamente *Capitalismo como religião*:

No Ocidente, o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo – o que precisa ser demonstrado não só com base no calvinismo, mas também com base em todas as demais tendências cristãs ortodoxas –, de tal forma que, no final das contas, sua história é essencialmente a história de seu parasita, ou seja, do capitalismo.¹²⁹

Essa percepção de que o cristianismo e o capitalismo parasitaram um ao outro, de modo que um só pôde crescer com o outro, é claramente falsa em dias modernos, já que o cristianismo tem crescido em economias fechadas pelo mundo todo e o capitalismo pôde prosperar em países majoritariamente muçulmanos ou ateístas. Benjamim, como marxista, apenas quer dizer que o cristianismo é algo ruim, pois foi fruto do capitalismo; e que o capitalismo é algo ruim, porque cresceu fruto do cristianismo. Nesse sentido de desenvolvimento histórico, no entanto, há verdade aqui. Ele também percebe que há uma relação íntima entre capitalismo e teologia, na qual um afeta o outro.

Ele também diz que as preocupações que se dão dentro dessa idolatria de mercado são uma doença do espírito na época capitalista:

Situação sem saída de cunho espiritual (não material) em forma de pauperismo, vadiagem, mendicância, monaquismo. Uma condição tão sem saída é culpabilizadora. As “preocupações” são o indicativo dessa consciência de culpa provocada pela situação sem saída. “Preocupações” surgem da angústia provocada pela situação sem saída de cunho comunitário, não de cunho individual-material.¹³⁰

Ele segue dizendo que, na época da Reforma Protestante, o cristianismo não favoreceu o surgimento do capitalismo, mas se transformou no próprio capitalismo. Essa é uma percepção profundamente dependente da leitura crítica revolucionária: acreditar que o cristianismo virou o capitalismo. Isso só aconteceria caso houvesse um amplo abandono do cristianismo pelas sociedades de mercado, o que é falso. Mesmo assim, ele percebe a proximidade desses elementos.

Apesar de muitos estudiosos modernos argumentarem que a religião tem pouca ou nenhuma influência na política – conceito que foi particularmente forte no campo da sociologia da religião na década de 1960 –, a sociologia da religião deu, de fato, alguma atenção para as funções da religião em geral. Comentando sobre por que importa as funções políticas da religião, Marko Veković, professor assistente de religião e política na *Univerzitet u Beogradu*, na Sérvia, diz que, mesmo a religião não ocupando “uma posição tão sólida, como por exemplo a que o Catolicismo Romano ocupou durante a Idade Média na Europa, ou como o Islã ocupou no tempo dos quatro primeiros califados”, e mesmo a natureza dessa conexão político-religiosa ter mudado ao longo do tempo, “a religião ainda mantém um papel importante na política em muitas partes do mundo contemporâneo”.¹³¹

O famoso sociólogo da religião de nacionalidade sérvia, Duro Susnjic, argumenta que a religião tem onze diferentes funções: “cognitiva, de comunicação, de identidade, integrativa, de

orientação, de adaptação, de compensação, de legitimação, de regulação, profética e ideológica”. “Na condição de cientista político”, diz Marko Veković, “defendo que essa divisão de funções da religião não menciona uma das funções mais importantes – a política”.¹³² Segundo teorias político-evolutivas, apenas os grupos sociais que possuíram poder suficiente para manter a própria unidade coesa foram capazes de resistir no processo histórico, evoluindo e permanecendo vivos. No conflito de ideias, culturas, grupos e sociedades, “só o mais forte sobrevive”, de forma que, diz Marko Veković “descobri que a religião é uma das forças de união mais fortes que a humanidade já concebeu, e esta é uma função da religião que tem um pano de fundo dominante na política”. Isso significa, diz Veković, que “se a religião é, de fato, uma força importante na esfera política”, então ela “deve exercer algumas funções dentro dela”. Estas funções se estendem, assim, desde o ato de legitimar ou deslegitimar a ordem política até o ato de estabelecer ou desestabelecer identificação política, ideologia política, desintegração política, socialização política, comunicação política etc.¹³³

Isto não é muito diferente do que argumentou o sociólogo e teólogo luterano Peter Berger (1929-2017) no seu clássico *O Dossel Sagrado*. Berger diz que toda a sociedade humana é um empreendimento de “construção do mundo”, em que a religião “ocupa um lugar destacado neste empreendimento”. Para o autor, o ser humano possui a necessidade antropológica de se exteriorizar. Mais que isto: como o conhecemos empiricamente, o homem “não pode ser concebido independentemente da contínua efusão de si mesmo sobre o mundo em que ele se encontra”. Desde o início dos tempos, o ser humano é essencialmente um ser exteriorizante.¹³⁴

O filósofo brasileiro Pedro Dulci (1989-) segue a mesma linha e a aprofunda quando argumenta que os próprios conceitos de arena pública e de sociedade civil são fruto da religião, mais apropriadamente a cristã, de forma que “o modo de funcionamento padrão da sociedade civil é religioso, pois foi o cristianismo que gerou essa configuração pública e que, por isso, nem o mais ateu dos militantes consegue abrir mão de compromissos de natureza religiosa em suas ações políticas”. Ele cita Ambrósio que, no fim do século 4, falava que matérias de fé deveriam ser tratadas na igreja, “diante do povo”, e que não se importava com “os segredos do palácio”.¹³⁵ Dulci ainda diz que “os antigos não pensavam que seus laços comunitários eram fruto de um acordo ou um contato social. Antes, acreditavam que isso dizia respeito aos compromissos mais fundamentais de seus corações”. Não por pouco, o filósofo lamenta que “para sobre a cabeça dos especialistas em teoria social um total desconhecimento das raízes teológicas do político” e que “em nossos dias prevalece um obscurantismo constrangedor sobre as verdadeiras raízes teológicas nas análises políticas em filosofia”.¹³⁶

Como isso acontece? Como a idolatria ideológica se manifesta no pensamento político? Como a idolatria se torna uma cosmovisão? Como os ídolos do coração se convertem em ideologia política? Para James Sire (1933-2018), o mais importante intérprete do conceito de cosmovisão do fim do século 20, uma cosmovisão é, antes de tudo, “um comprometimento, uma orientação fundamental do coração”.¹³⁷ Isso significa que nossas visões de mundo, a forma como compreendemos o todo da realidade, são originárias de algo interno pré-teórico, que se manifesta no homem interior em seu nível mais fundamental e que só depois se manifesta como ideias, histórias, dramas ou narrativas. Isso fala diretamente de nossas religiões, em um sentido mais profundo. Como disseram os teólogos Brian Walsh e Richard Middleton: “Cosmovisões são intensamente espirituais. Elas são um fenômeno religioso.”¹³⁸ Philip Ryken (1966-), atual

presidente do *Wheaton College*, concorda:

As cosmovisões são inerentemente religiosas. Por estar na essência de quem somos, nossa cosmovisão sempre revela nossas convicções fundamentais, inclusive o que acreditamos (ou não acreditamos) a respeito de Deus. Não existe neutralidade espiritual — não há visão a partir do nada. Mesmo os ateus e agnósticos conduzem suas vidas rumo a um propósito maior.¹³⁹

Diante disto, qualquer tentativa de neutralidade religiosa é impossível. Uma vez que todo homem conduz sua vida diante das grandes questões da existência (de onde vim, para onde vou, quem eu sou, qual meu propósito, para que serve a vida, qual o valor supremo etc.), respostas de ordem religiosa guiam todo o pensamento, seja científico, artístico ou moral. Isto faz com que os esforços políticos, assim como todos os outros, existam a partir dos fundamentais comprometimento e orientação do coração, deste impulso humano inato por *religião*.

CRIAÇÃO, QUEDA, RENDENÇÃO E CONSUMAÇÃO

O que transforma religiões interiores em idolatrias políticas *são as narrativas de criação, queda, redenção e consumação*. Segundo Koyzis, as ideologias *vão trazer “em seu bojo suas próprias teorias sobre o pecado e a redenção”*.¹⁴⁰ Se olharmos para os pensamentos revolucionários, não é difícil perceber como, para Karl Marx, o pecado era a exploração capitalista, o trabalhador produzir através de seu trabalho mais do que recebia de salário. Ele tinha o direito de receber pelo seu serviço de forma integral, mas havia o explorador capitalista, por causa de toda uma acumulação prévia de capital que se deu por meios de exploração desde antes do feudalismo, detentor monopolista dos meios de produção; portanto a única solução para esse mal/pecado era a revolução, a tomada violenta dos meios de produção, a construção da ditadura do proletariado e então a criação de uma nova sociedade com um novo homem. Para o polonês J. L. Talmon (1916-1980), o “marxismo, igual a outras teorias socialistas do período, só pode ser entendido como parte de um contexto contemporâneo de ideias, todas marcadas por um devotamento quase ‘religioso’”, uma vez que tais profetas do messianismo político “impunham-se a missão de reestabelecer a unidade da vida, acusando o cristianismo de havê-la rompido pelo ensinamento da queda do homem e a resultante inimizade entre espírito e matéria”.¹⁴¹ Assim, a “ideologia também se fundamenta no pressuposto de que esse ídolo tem a capacidade de nos salvar de um mal real ou imaginário que há no mundo”¹⁴². Ou seja, o ídolo só existe como uma resposta a um problema cósmico que só encontraria solução por vias superiores. Além disto, existe uma consumação escatológica em toda idolatria política. O teólogo da libertação belga José Comblin (1923-2011) escreveu que a modernidade anuncia seu próprio evangelho, “porque anuncia um mundo novo que será a salvação da humanidade”. A salvação que a Igreja não pôde realizar de modo total e imanente nesta vida, a modernidade promete levar a cabo: “Sem essa promessa não haveria propriamente a modernidade”.¹⁴³ Em *A infelicidade do século*, dolorosa obra sobre comunismo e nazismo, o historiador francês Alain Besançon (1932-) escreve:

Nada marca mais o traço bíblico no comunismo e no nazismo que sua vontade comum

de salvar o mundo, incluindo nos meios de salvação a supressão de qualquer traço bíblico. [...] A salvação marxista-leninista é otimista. Ela é comparável à salvação anunciada pela profecia bíblica. Seu objetivo é superar a natureza como ela é, o homem como ele é; chegar a um tempo messiânico de paz e de justiça, em que o lobo conviva com o cordeiro, em que as disciplinas e as frustrações do casamento, da família, da propriedade, do direito, da penúria sejam abolidas. Finalmente, é a própria morte que é vencida: houve devaneios sobre esse tema no começo da revolução bolchevique, alimentados por um certo [Nicolai] Fedorov, um quimérico da ressurreição científica dos corpos e da imortalidade.¹⁴⁴

Nas antiguidades, idolatrava-se aquilo que se almejava. Quando os homens precisavam de sol, eles veneravam o sol. O mesmo com chuva, paz ou sabedoria. Os deuses sempre surgiram como resposta a uma condição negativa superior às capacidades humanas. Da mesma forma, quando estamos diante dos conflitos da existência e das relações que se dão de forma negativa, nós erigimos algo que solucione os anseios últimos da alma humana – seja a *liberté* dos anarquistas, a *égalité* dos socialistas, a *fraternité* dos nacionalistas ou a união de tudo isso, proposta por quem cortava cabeças fora na guilhotina.

Há também uma doutrina da Criação em muitas ideologias. Para o filósofo político inglês John Gray (1951-), Marx possui uma mitologia onde o Absoluto original é o comunismo primitivo, uma condição totalmente imaginária sobre a pré-história em que os indivíduos viviam sem qualquer divisão ou conflito.¹⁴⁵ Descrevendo a fé política dos revolucionários franceses, Terry Eagleton (1943-) diz que alguns deles

ridicularizavam a doutrina bíblica da Criação e, no entanto, acreditavam que o universo revelava um desígnio magnificamente articulado, dando testemunho da presença de um Ser Supremo. [...] descartavam o Éden como um conceito mítico, mas evocando com nostalgia uma era de ouro da virtude românica. Alguns acreditavam numa força todopoderosa, autogerada e autodeterminada, só que agora chamada Razão, não mais Deus. Abriam mão da soberania da Igreja e das Escrituras mas traíam uma ingênua crença na autoridade da Natureza e da Razão. Desmantelavam o céu mas alimentavam a expectativa de um futuro humano perfeito; pregavam a tolerância mas não conseguiam suportar a figura de um padre; zombavam dos milagres mas acreditavam na perfectibilidade da raça humana, substituindo o amor a Deus pela devoção à humanidade. Também substituíam a graça divina pela virtude cívica.¹⁴⁶

Não é por menos que Koyzis cita o professor emérito da famosa Universidade Livre de Amsterdam, Bob Goudzwaard (1934-), que percebeu em *Idols of Our Time* que a “ideologia amadurecida é uma falsa revelação da criação, da queda e da redenção” e que, ao “identificar sua própria fonte de mal”, a ideologia “erige sua própria antítese entre o bem e o mal”¹⁴⁷. Uma ideologia bem-posta teoricamente revela conflitos de ordens religiosas que tornam virtualmente impossível que um cristão amadurecido em áreas teóricas lhe preste submissão total e extensiva, qualquer que seja o projeto de sociedade proposto, a menos que ele seja explícita e intencionalmente cristão, e bem-sucedido em suas construções teológicas e aplicações à

realidade. Isto se dá porque, biblicamente, nós temos antropologias, explicações para a existência, teodiceias, visões da criação, explicações para os conflitos, caminhos de redenção e consumação etc. que conflitam diretamente com seus equivalentes ideológicos seculares. Não se pode ignorar que isso afeta toda a construção teórica de uma forma muito profunda. Nossos esforços políticos precisam ser, antes de tudo, esforços teológicos, baseados nos textos bíblicos e a partir das estruturas que provêm diretamente do cristianismo. Do contrário, cairemos no terreno movediço da idolatria – quanto mais nos movemos e tentamos nos encaixar no pensamento secular, mais afundamos e para longe da verdade estaremos.

FRAGMENTAÇÃO E IDEOLATRIA

David Koyzis continua dizendo que “[d]esde ***o início de sua narrativa, a Escritura denuncia o culto aos ídolos***, falsos deuses que os seres humanos criaram”, e que semelhantemente às “idolatrias ***bíblicas, cada ideologia*** se fundamenta no ato de isolar um elemento da totalidade criada, elevando-o acima do resto da criação e fazendo com que esta orbite em torno desse elemento e o sirva”¹⁴⁸. O processo de idolatria para David Koyzis consiste em escolher um elemento da realidade e transformá-lo em algo divino. Em Isaías 44, o homem usa um machado para cortar uma árvore e usar parte para fazer lenha e outra parte para adorar. O homem que antigamente escolhia um pedaço da realidade, seja um bezerro de ouro ou um pedaço de madeira, para adorar, hoje se prostra diante de um pedaço das possibilidades de valores, ou mesmo diante de uma possibilidade de projeto político. O processo idolátrico é sempre um processo de escolha arbitrária e restrita, é sempre um processo de delimitação. A realidade é complexa demais para a mente simples e o homem precisa simplificar a existência à sua própria capacidade de interpretar as complexidades do mundo. Então, ele escolhe um elemento específico para poder transformá-lo no todo. Koyzis chama isso de idolatria. O cientista político alemão Eric Voegelin (1901-1985) chamava isso de fragmentação, o processo de dividir a existência em pequenos blocos e selecioná-los da forma mais conveniente. David Koyzis conclui:

As ideologias ***são inevitavelmente religiosas***. Sinto até, a esta altura, a tentação de propor uma verdadeira equivalência entre ideologia e religião, mas talvez seja mais exato afirmar que a ideologia provém do comprometimento religioso (idólatra) de uma pessoa ou comunidade. [...] A idolatria escolhe um elemento da criação de Deus e tenta colocar essa coisa acima da barreira que separa o Criador da criatura, transformando-a uma espécie de Deus. Pelo fato de a religião abranger todas as áreas da vida humana e da própria existência, a idolatria tenta também sujeitar todo o restante da criação a esse deus imaginário. [...] se as ideologias deificam algo dentro da criação de Deus, elas inevitavelmente veem tal deus feito por mãos humanas como fonte de salvação. Assim, cada uma das ideologias tem base numa soteriologia específica, isto é, numa teoria elaborada que promete aos seres humanos o livramento de algum mal fundamental visto como a fonte de uma ampla gama de problemas humanos, entre os quais a tirania, a opressão, a anarquia, a pobreza e assim por diante. [...] O cristianismo ***vê Jesus*** Cristo como fonte de toda salvação. As ideologias dizem que a salvação vem a nós, através, por exemplo, da maximização da liberdade individual, a propriedade comum, da libertação do domínio estrangeiro, da submissão dos indivíduos à vontade geral etc.¹⁴⁹

Esta é exatamente a acusação de Pio XI, na sua encíclica *Com ardente preocupação*, em que condena o nacional-socialismo hitlerista. Em 14 de março de 1937, ele diz:

Se a raça ou o povo, se o Estado ou uma forma determinada do mesmo, se os representantes do poder estatal ou outros elementos fundamentais da sociedade humana têm na ordem natural um lugar essencial e digno de respeito, quem os arranca desta escala de valores terrenos, elevando-os à suprema norma de tudo, até dos valores religiosos, e divinizando-os com culto idólatrico, perverte e falsifica a ordem criada e imposta por Deus, está longe da verdadeira fé e de uma concepção de vida conforme a esta. [150](#)

Pio XI fala do conceito de raça, de povo, da ideia de Estado ou de formas determinadas dele, dos representantes dos poderes estatais e de outros elementos que são fundamentais para a vida humana. Então diz que, se esses elementos possuem na ordem natural lugares que nos dizem respeito – ou seja, ele não está desprezando esses elementos da vida –, quem os tira dessa escala de valores do mundo terreno e os eleva à suprema norma de tudo em um processo de fragmentação idólatra, transformando a parte na explicação do todo, perverte a existência. Qual é a primeira coisa que acontece quando você diviniza um elemento social com culto idólatrico? Você perverte e falsifica a ordem criada imposta por Deus. Há uma ordem criada, há uma existência que Deus compôs, que está sendo vilipendiada aos seus olhos a partir do momento que você eleva alguma coisa com culto idólatrico à norma suprema de tudo. Você está pecando contra a realidade que Deus entregou a sua criação. Você está olhando para a complexidade e para a beleza que Deus fez e você está transformando um Monet em um rabisco de criança. Você está pegando a grandeza de uma catedral de Winchester e você transforma em uma bodega. Você pega a complexidade da existência criada pelo Senhor e você simplesmente falsifica aquilo que Deus fez. Quem faz isso, diz o Papa, está longe da verdadeira fé e de uma concepção de vida.

Esses projetos de redenção atacam males que são reais ou imaginários, ou seja, o ídolo ideológico pode surgir como resposta a um problema que não existe, como materialismo histórico, mais-valia ou monopólio dos meios de produção. Ainda assim, a idolatria também pode surgir em resposta ao mal real. Para Koyzis, você pode dar uma resposta idólatra a um problema real, como em um projeto de solução que não considera a complexidade da existência e que simplesmente tenta sacar um elemento da realidade e erigi-lo acima dos outros, transformando-o em panaceia.

IDEOLOGIA COMO SEGUNDA REALIDADE

Uma aplicação notável ao pensamento político do conceito cristão de idolatria e dos efeitos da Queda na mente humana vem do filósofo alemão Eric Voegelin. Para o filósofo, as idolatrias geram um processo de contração do homem em si mesmo, em que a realidade se torna inimiga dos interesses interiores e por vezes secretos do coração. Assim, o homem acaba em um estado de autoaprisionamento, escravo da própria individualidade, em fuga dos conflitos entre suas adorações primitivas e a verdade que o rodeia. Como em toda idolatria, em que esculturas são formadas pelo próprio devoto, o homem não consegue enxergar nada além de si mesmo e de se projetar sobre a existência. Mesmo assim, essa projeção é incapaz de transformar a existência de

fato. A projeção idólatra não transforma a realidade por si só. Por isso, atritos entre esse eu encolhido e a realidade são compelidos a ocorrer.¹⁵¹ Dessa forma, toda idolatria é um tipo de *projeção de si*. O filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) escreveu que o mistério da religião é que “o homem projeta o seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto face a esta imagem de si mesmo, assim convertida em sujeito”.¹⁵² Aqui, o autor alemão está criticando direta e infundadamente o cristianismo, mas esta certamente é uma realidade sobre a ideologia política. O homem primitivo constrói o ídolo de acordo com suas preferências e interesses, segundo madeira que ele mesmo colheu, formando uma imagem de sua vontade, e então o adora. As idolatrias ideológicas se manifestam como um encolhimento da própria consciência e personalidade, e da projeção desse encolhimento ao mundo exterior. Por isto que o filósofo inicia seu *Princípios da filosofia do futuro* dizendo que a tarefa dos tempos modernos foi a transformação da teologia na antropologia, onde o homem ocupa o lugar social pertencente ao divino.¹⁵³ Para Voegelin, este processo de autoengano, semelhante ao da idolatria, gera inevitavelmente a formação psicológica da ideologia, o que ele chama de *segunda realidade*.¹⁵⁴ No seu ensaio *Do debate e da existência*, publicado em 1967, Voegelin trata das discrepâncias na observação da realidade dentro dos debates políticos:

Em nossa qualidade de cientistas políticos, historiadores ou filósofos, todos tivemos ocasião vez por outra de entrar em debates com ideólogos – sejam comunistas ou intelectuais de pensamento mais próximo ao nosso. E todos descobrimos em tais ocasiões que nenhuma concordância, nem mesmo uma discordância honesta, poderia ser alcançada, porque a troca de argumentos era perturbada por uma profunda diferença de comportamento com relação às questões fundamentais da existência humana – relacionada à natureza do homem, a seu lugar no mundo, a seu lugar na sociedade e na história, a sua relação com Deus. O argumento racional não podia prevalecer porque o parceiro na discussão não aceitava como obrigatório para ele a matriz de realidade em que todas as questões específicas concernentes a nossa existência como seres humanos estão, em última análise, enraizadas; ele tinha revestido a realidade da existência com outro modo de existência que Robert Musil chamara de Segunda Realidade. O argumento não poderia atingir resultados, tinha de gaguejar e sumir-se aos poucos, quando se tornou cada vez mais claro que nenhum argumento estava assentado contra-argumento, mas que por trás da aparência de um debate racional estava emboscada a diferença de dois modos de existência, da existência na verdade e da existência na mentira. O universo do discurso racional entra em colapso, podemos dizer, quando desaparece o fundo comum de existência na realidade.¹⁵⁵

O leitor atento vai reparar que Voegelin está lidando com o desafio de debater política em uma sociedade repleta de cosmovisões diferentes, já que as limitações humanas geram relacionamentos distintos com a realidade. Em *The eclipse of reality* [O eclipse da realidade], escrito três anos depois, Voegelin diz que, na esfera do conteúdo, existe claramente uma discrepância entre as realidades imaginadas e as realidades experimentadas através da projeção de uma imaginação pelo homem que se compraz nesse ato. A visão projetada ao mundo e o mundo mesmo conflitam, e o homem precisa escolher como conciliar os dualismos, as

fragmentações e as inconsistências de sua relação com o mundo. O problema é que tal homem, sofrendo da doença de contração, não está inclinado a deixar a prisão de sua individualidade para tentar suspender esses atritos. Por isso, ele põe sua imaginação no trabalho de cercar esse eu imaginário com uma falsa realidade, profundamente imaginária, apta a confirmar o ser em sua pretensão de realidade.¹⁵⁶

A projeção das próprias contrações passa então a dar lugar a um fenômeno mais profundo e teoricamente organizado, a criação dessa chamada segunda realidade, que tem, então, o objetivo de ocultar de seus olhos a primeira realidade da experiência comum. A formação de uma segunda realidade dá início, então, ao eclipsar da primeira realidade, a existência concreta no mundo real. Nas palavras do filósofo, “uma realidade projetada pela imaginação pode deformar ou omitir certas áreas da realidade experimentada”, de forma que a realidade projetada obscurece ou eclipsa a primeira realidade. O fracasso desse projeto idólatra de autoengano, porém, não remove os atritos entre a realidade e a projeção, mas faz com que eles cresçam em um conflito geral entre o mundo de sua imaginação e o mundo real. Dessa forma, para Voegelin, uma realidade projetada pela imaginação não é a realidade da experiência comum, mas um conflito *com* a realidade que se torna uma perturbação *dentro* da realidade.¹⁵⁷

Essa perturbação na realidade do homem se dá porque a existência concreta não habita exclusivamente como interpretação, mas como fato na realidade. Há um mundo externo aos indivíduos a ser recebido e interpretado, não apenas uma existência meramente subjetiva. Deus é o criador perfeito, que forma mundos a partir do nada, pelo poder de sua voz. O homem, pecador e falho, mero subcriador, só pode formar universos mentais, incapazes de se tornar realidade plena. Como não pode falar e haver, só consegue desenhar seus sonhos nas lentes dos óculos, na tentativa de enxergar seu desenho como se realidade fosse. As tentativas de ser como Deus, o esforço por projetar uma realidade imaginada na contração do eu sobre a existência, rapidamente se converteram em totalitarismo e morte. O homem pode se esforçar por tapar a realidade de Deus, mas ele não vai conseguir vencer o Criador. A realidade de Deus será eclipsada, e sendo Deus eclipsável, mas não abolível, o homem vive em conflito consigo mesmo e com a existência em si. No conflito entre a Criação e a imaginação projetada, a presença de Deus se faz sentida na flutuação da autoconfiança e autoafirmação para a ansiedade e desespero que as seguiram”.¹⁵⁸

Buscando discernir a intenção de um homem de eclipsar a realidade, Eric Voegelin acredita que tal intenção pode se manifestar sob múltiplas formas, indo da franca mentira sobre um fato à mentira sutil, cujo objetivo é fabricar um contexto no qual a omissão do fato não será notada, ou mesmo como tentativa de construção de todo um sistema que sugira uma visão parcial da realidade pela recusa de seu autor a discutir as premissas do sistema nos termos da realidade experimentada. No aspecto psicológico, o homem que se encolhe ao ponto de negar sua humanidade vai insistir que não é nada além desse eu encolhido, ao ponto de negar até ter experimentado a realidade da experiência comum. Assim, o homem negará que qualquer um poderia ter uma percepção mais completa da realidade do que aquela percepção que ele mesmo concede ao seu eu por vias do esforço de imaginação. Assim, ele vai definir o seu eu contraído como um modelo para si mesmo e para todos os outros homens. O destino psicológico desse homem é a ansiedade e a alienação.¹⁵⁹

Por qual motivo alguém se sujeitaria a esse tipo de vida? A explicação de Voegelin para a projeção de falsas realidades não é explicitamente bíblica, mas é consideravelmente teológica. Ele diz que a imaginação se afastará desse jeito quando o imaginador tiver desenvolvido centros de resistência à participação na realidade. Esses centros de resistência podem ser variados, mas

terão como base a resistência ao próprio Deus e sua realidade. Essa resistência fundante dará força para revoltas contra as limitações da existência, os medos diante do desconhecido e os conflitos psicológicos com teodiceias insuficientes, até o ponto que o complexo de imagens que o indivíduo tem da existência não seja mais verdadeiro, mas expresse a realidade do indivíduo em termos de resistência a ela. Uma vez que essa tensão cognitiva da consciência tem o poder imaginativo de eclipsar, mas não abolir a realidade, então a forma da consciência e toda a realidade da experiência comum permanecem presentes na consciência, e sua presença agora será marcada por vários indícios de não-realidade de acordo com o caráter e o grau de perturbação.¹⁶⁰ Escreveu o filósofo:

Pois a realidade eclipsada, porquanto não abolida, exercerá uma pressão para emergir na consciência, e, desse modo, recuperar o status completo de realidade, que deve ser combatido por atos de supressão – uma realidade a ser eclipsada pode ser relegada ao limbo do esquecimento que chamamos de inconsciente; ou pode permanecer semiconsciente como um fundo que perturba a realidade imaginada; ou pode lhe ser conscientemente vedado o status de realidade, como no dogma do sem-Deus; ou pode induzir um estado de revolta, porque, percebendo-se que a realidade não pode ser negada, ela é percebida como hostil, como em certas especulações gnósticas. Um homem deformado, assim, pode muito bem-estar consciente de sua deformação, e de fato pode experimentar sua existência como um inferno no qual ele está condenado a agir como se tivesse a liberdade de um homem não deformado.”¹⁶¹

Para Eric Voegelin, há um processo de acirramento e amadurecimento da formação de segundas realidades que se dá em quatro etapas. Em um primeiro momento, enquanto quem idealiza essas segundas realidades age baseado em afirmações imaginativas e se esforça por conformar o mundo da experiência ao mundo de seus respectivos sonhos, todas as áreas de atrito com a realidade crescem aceleradamente em número e tamanho. Então, no segundo momento, “[c]omo o mundo da experiência comum pode até ser eclipsado, mas não abolido, ele resistirá à deformação e, por sua vez, forçará os idealizadores a revisar suas segundas realidades”. Dessa forma, a projeção imaginária não será descartada como coisa sem sentido, mas aspectos particularmente problemáticos serão transmutados para que se adapte ou serão totalmente substituídos por novas percepções igualmente imaginativas. Enquanto a segunda realidade não amadurece no psicológico do homem contraído, há intensa revisão da projeção que se recusa a ser sustada. No terceiro momento, quando conflitos com a realidade compelem revisões mais frequentes na ideologia do homem contraído, “a atividade de projeção pode passar da fase de tolice indulgente” para uma ocupação mais crítica da formação do projeto da realidade imaginária. Isto porque “uma segunda realidade deve, por um lado, satisfazer os requisitos do eu contraído e, por outro, conter um mínimo de realidade não eclipsada para que não seja ignorada pelos contemporâneos como um esquema absurdo”. Então, no quarto momento do amadurecimento da segunda realidade, quando já se alcança um equilíbrio satisfatório mais ou menos estável entre o eu contraído e a segunda realidade, um próximo estágio se inicia, o da deformação, que para Voegelin é o estágio mais profundo do crepúsculo da realidade.¹⁶²

LOGOCRACIA E POSSESSÃO IDEOLÓGICA

Falando sobre acirramentos ideológicos como o desse último estágio, o pensador esloveno Slavoj Žižek escreve:

Uma ideologia só “nos pega” para valer quando não sentimos nenhuma oposição entre ela e a realidade – isto é, quando a ideologia consegue determinar o modo de nossa experiência cotidiana da própria realidade. [...] Uma ideologia logra pleno êxito quando até os fatos que à primeira vista a contradizem começa a funcionar como argumentos a seu favor. [163](#)

As ideias, que deveriam ser recebidas, analisadas, comparadas, corrigidas e aperfeiçoadas, acabam por permanecer relativamente imóveis, mesmo que sendo recebidas e transmitidas por uma miríade de interlocutores. Os *ismos* da modernidade passam de mão em mão, sendo pregados em homilias diversas, em ambientes universitários, em programas de auditório, em palestras políticas ou conversas de bar, e continuam sem muita corrupção, em um telefone sem fio que não modifica suficientemente a mensagem original. Claro que as ideias puras dos autores são alcançadas em profundidade original por acadêmicos e eruditos, como de costume, mas as versões populares e ideológica raramente se tornam algo maior ou melhor que suas versões mais primitivas. Como isto acontece? Normalmente, por dois movimentos particularmente idolátricos, a possessão ideológica e a *logocracia*, que se manifestam como duas pontas de uma ferradura, como extremos que se tornam semelhantes.

Falando sobre a experiência da possessão ideológica, o psicólogo clínico canadense Jordan Peterson (1962-), em entrevista para a edição de dezembro de 2018 da *British GQ*, provoca a jornalista britânica Helen Lewis, sua entrevistadora:

Eu não estou ouvindo o que você pensa. Estou ouvindo como você é capaz de representar a ideologia que lhe foi ensinada. E não é tão interessante porque não me diz nada sobre você. Posso substituí-la por outra pessoa que pense da mesma maneira. E isso significa que você não está aqui. Não é agradável. Você não está integrando as especificidades de sua experiência pessoal com o que lhe foi ensinado para sintetizar algo genuíno e surpreendente e, como consequência, engajar-se em um sentido narrativo. E essa é a patologia da possessão ideológica. Não é bom. [164](#)

A terminologia de Peterson é intrigante, mas muito adequada. Ser possuído pela ideologia significa que há algo vivo e dinâmico te controlando para além de seu exercício consciente de vontade. Você está endemoniado pela ideia. A ideologia não entra em você e é adaptada a partir de suas experiência e visão de mundo, então é julgada, corrigida, aceita, rejeitada, adicionada a um escopo de cosmovisão ou correlacionada a outras ideias. Você simplesmente recebe uma ideia pré-fabricada e começa a repetir o discurso que você é incapaz de avaliar. Assim, o homem não discute politicamente o que ele realmente acredita, já que a ideia não fez morada em um corpo de percepções de mundo, mas discute uma repetição, uma mera reprodução. É uma possessão. Desta forma, é como se a ideologia gerasse em nós um tipo daquilo que as psicologias humanísticas chamam de *subpersonalidade* – aquele modo de personalidade que é ativado temporariamente para que possamos enfrentar momentos psicossociais particularmente difíceis.

Jordan Peterson, como um junguiano, parece estar adaptando o adágio popular atribuído a Jung que diz com razão que pessoas não possuem ideias, mas ideias possuem pessoas. Em sua conhecida obra *The Red Book: Liber Novus*, o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung narra e comenta algumas de suas experiências psicológicas. Em conversa com a figura de Elijah, Jung diz que as ideias rebuscadas são perigosas, já que os homens “estão acostumados a ver os pensamentos como seus próprios, de modo que acabam os confundindo consigo mesmos”.¹⁶⁵ Esta fusão do homem com suas ideias acaba por impedi-lo de avaliar aquilo que ele diz crer, já que acabam se confundindo com sua própria identidade. Por isto, mais à frente, Jung declara: “Meus pensamentos não são eu mesmo”.¹⁶⁶ Se não formos capazes de avaliar quem somos e no que cremos com virtude e honestidade, acabaremos cada vez mais eclipsando a realidade. A filósofa política Hannah Arendt (1906-1975) também descreve esta experiência de possessão ao falar sobre ideologias de terror em seu *Origens do totalitarismo*:

Do mesmo modo como o terror, mesmo em sua forma pré-total e meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, também a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento).¹⁶⁷

No extremo oposto da possessão ideológica, teríamos a *logocracia* – que de tão oposta, torna-se semelhante. O historiador francês Alain Besançon (1932-), em seu *Breve tratado de soviétologia*, escreve que a força do regime soviético de Leonid Brejnev foi “ter compreendido que a ideologia dispensava a crença”,¹⁶⁸ uma vez que com o esvaziamento da ideia, surgiu um fortalecimento do discurso. Ele argumenta que no mundo soviético, com a massificação da política comunista, a população já não tinha nem acesso à base teórica que justificava os arroubos políticos violentos. Assim, as ideias cada vez menos possuíam poder sobre o povo, dando lugar ao poder do simples discurso:

Antes da tomada do poder, o Partido adquiria sua coesão pelas ideias. No poder, instaura então uma *ideocracia*. Mas na medida em que a realidade “real” derivava longe da realidade imaginária, as ideias se esvaziavam e não conservavam mais que uma substância verbal. O regime evoluía para a logocracia. A *logocracia* assegura uma coerência mais pura e ainda mais serena que a ideocracia. Dispensando a adesão interior, forma um sistema de ação, de comportamento, de relação, que nada vem perturbar, nem o exterior devido à polícia, nem o interior devido a uma desconexão da subjetividade individual.¹⁶⁹

Na leitura de Besançon, as pessoas não sabiam mais o que baseava as atitudes políticas. Por isto, elas se apegavam a uma série de palavras-gatilho e jargões que vão sendo usados, repetidos

e aprovados a partir do poder do Estado, que demonstravam se você era ou não parte daquilo que era considerado justo. Esta era a *logocracia* – um governo que abandona a força pelo ideal para encontrar força no controle da simples expressão idiomática. Os termos vão ganhando força de ideologia, de modo que o uso da linguagem significa muito mais para te fazer ser aceito no ambiente político que a ideologia por si só ou as bases teóricas daquele ideal em questão. Assim, a ideologia permanece sendo transmitida e popularizada sem qualquer necessidade real de entendimento, o que a impede de ser realmente avaliada. Ela exerce controle, mas não exerce qualquer educação ou aperfeiçoamento da visão de mundo. Na possessão, a personalidade do indivíduo é totalmente modificada para que a ideologia reine soberana e intocada, enquanto na *logocracia* a ideologia sequer chega a entrar no indivíduo para lhe mover em qualquer direção, o que blindava a ideologia de qualquer avaliação responsável.

Esta *logocracia*, claro, surgia em um contexto de imposição violenta da ideia. Quando pensar diferente é crime, você submete seu raciocínio ao que for necessário para sua sobrevivência. Por exemplo, em 26 de maio de 1924, o intelectual marxista Leon Trotsky (1879-1940) discursou no XIII Congresso do Partido que nenhum deles “quer ou tem a capacidade de ir contra a vontade do partido”, já que é “claro que o Partido sempre tem razão”. Ele continua, dizendo que só “podemos ter razão com e por meio do Partido, pois a história não nos dá nenhum outro meio de se ter razão”.¹⁷⁰ Assim, o partido se transforma em uma fonte de revelação, um lugar de certezas absolutas.

Epistemologicamente falando, certezas totais e absolutas ***são geralmente impossíveis, já que todo o nosso contato com a realidade*** é uma interpretação da realidade. Esse fato, exagerado ao extremo pela mentalidade moderna e pós-moderna, gerou a aberração epistemológica de que não existem verdades e que toda ideia é igualmente válida – uma falsidade aberrante, de fato. Porém, isto não significa que a resposta à mentalidade relativista seja um ambiente de certezas políticas inquestionáveis e ideologicamente absolutizadas. É apenas quando uma divindade se revela, falando de um conhecimento que provém da transcendência, que podemos assumir absolutos. Ou então, apenas diante de fatos simples e autoevidentes, relativamente fáceis de apreender com os sentidos. A política ***não compartilha*** dessas características – ela não é nem revelação transcendental, nem uma verdade normalmente simples –, e por isso não pode ser considerada óbvia e inquestionável. Hannah Arendt corrobora quando diz que “as ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias”.¹⁷¹

Quando a política se torna uma certeza, ela está tomando para si esse aspecto de revelação que convém apenas aos textos sagrados. Quando a verdade política, os ideais do partido, uma visão de transformação social, uma certa agenda de posicionamento ideológico ou mesmo um voto em uma eleição específica se torna uma verdade absoluta para a qual e pela qual vale a pena viver e morrer, ela está se apresentando como revelação e cobra entrega total por parte de quem acredita na mensagem inspirada pelos ideólogos. Torna-se religião.

Certezas totais são próprias da revelação apocalíptica por si. No grego, *apokálypsis* (αποκάλυψις) significa “revelação”, literalmente um remover de véu. O livro cristão inicia com as seguintes palavras: “Revelação de Jesus Cristo, a qual Deus lhe deu para mostrar aos seus servos as coisas que em breve devem acontecer e que ele, enviando o seu anjo, deu a conhecer ao seu servo João” (Apocalipse 1.1). Há um tom de conhecimento claro das coisas na revelação

apocalíptica. A religião crê em uma revelação especial, em um ser divino que manifestou sua vontade e verdade ao mundo. Apenas a religião fornece o contexto de certezas totais em nível epistemológico – mas não em todas as matérias. Há assuntos teológicos complexos que também cobram um nível elevado de humildade epistêmica e respeito por posicionamentos diferentes. Tomado de assalto pelas revoluções escatológicas, a certeza total entrou no campo da política partidária. Como um João político, o militante muitas vezes se vê como portador de um rolo santo, de uma mensagem revelada e incontestável. A falta de humildade epistemológica parece ser padrão em relações idólatras com a realidade, uma vez que corrigir ou mudar a própria compreensão política seria abandonar ideais de redenção e propósito.

Somos ensinados pelo Cristo, nos evangelhos, a orar do seguinte modo: “Venha o teu Reino. Seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu” (Mateus 6.10). Ao desejarmos a manifestação política do governo de Deus, oramos pela vinda de seu reinado, desejando que a vontade dele seja manifesta, não necessariamente a nossa. Orar pela vontade de Deus no campo político significa ter a humildade (e a sanidade) de reconhecer que nenhum político humano representa este reino divino e inequívoco – certo, e absolutamente certo. O próprio Cristo, falando da decisão política de Pilatos de enviá-lo à cruz, ora ao Pai: “contudo, não seja como eu quero, mas sim como tu queres” (Mateus 26.39). Quando minha oração política não é calibrada com “mas, Senhor, eu não conheço toda a realidade do mundo e talvez meu interesse político não seja tão correto como imagino, por isto, faz a tua vontade”, eu ignoro que realidades políticas são suficientemente complexas e caio no erro comum da ideologia – o de acreditar que minha visão do mundo representa a totalidade do que o mundo realmente é, ao ponto de usar Deus como voto de minerva em prol do meu próprio projeto de poder.

Ilustrativamente, imagine que você está em 2022, antes das eleições do segundo turno. É culto de oração em sua igreja, quarta à noite. Entre vários pedidos de oração, um pede: “Pastor, gostaria de pedir pelas eleições. Nós precisamos muito que Bolsonaro seja eleito para evitar que as igrejas sejam fechadas e a total venezuelização do país”. Você se engasga. Alguns irmãos se entreolham, outros balançam a cabeça positivamente. Então, alguém pede a palavra: “Pois eu gostaria que nós orássemos pela vitória do Lula, que, por mais problemático que seja, nunca conseguiu pôr em prática qualquer atitude contra a igreja e não é responsável por uma administração desastrosa da pandemia, que matou tantos de nós”. O burburinho aumenta, e o diácono, meio sem jeito, pede para que você inicie o momento de oração. Como você ora?

Como pastor batista, eu me encontrei em várias situações parecidas em algumas eleições. E a oração acaba se tornando um instrumento educativo para minha comunidade. Eu não oro pela eleição de nenhum dos candidatos, mas oro para que tenhamos um governo justo e um líder que nos abençoe com retidão. Oro para que nenhuma política de morte seja aprovada. Oro por uma administração competente. Oro por liberdade religiosa, por liberdade de crença, por liberdade de expressão. E digo com clareza: “todos nós, como cristãos, temos nossas preferências nestas eleições específicas, mas nenhum de nós vê as coisas de modo completo e absoluto. Então todos vamos tomar decisões baseadas em nossas interpretações limitadas dos fatos. Por isso, oramos para que tua boa mão nos guie em sabedoria”. Normalmente, os diferentes lados se dão por satisfeitos.

Mas por que uma oração assim, ao invés de orar a favor do político de minha preferência? Porque sou convencido de que certezas inerrantes fazem parte do campo da revelação e das verdades simples, não das complexidades do mundo político. Comentando sobre

a relação entre os conceitos de política e de imaginação, o filósofo brasileiro Francisco Rizzo (1978-), em *A Imaginação Totalitária: os perigos da política como esperança*, considera que “[q]uando vinculada à política, toda compreensão corre o risco de se tornar ideológica na medida que se reduz a variedade da compreensão a uma unidade inequívoca”, gerando uma “única forma – correta e inegociável – de atividade política”¹⁷². O filósofo percebe acertadamente que as idolatrias ideológicas possuem como uma de suas bases a redução da complexidade da existência a unidades inegociáveis, tornando o credo ideológico um tipo de confissão de fé. J. L. Talmon escreve que uma abordagem política que respeita a liberdade **“é uma questão de tentativa e erro e considera os sistemas políticos** como artifícios pragmáticos da engenhosidade e espontaneidade humanas”. Os totalitarismos, por outro lado, baseiam-se “na suposição de uma verdade única e exclusiva na política. Pode ser chamado de messianismo político no sentido de que postula um esquema de coisas preordenado, harmonioso e perfeito, ao qual os homens são irresistivelmente inclinados e ao qual estão destinados a chegar”.¹⁷³

Se, por um lado, certezas absolutas sobre a realidade são impossíveis, por outro, quando uma divindade se revela, ela o faz a partir de uma perspectiva que provém da transcendência. Quando a política se torna uma certeza absoluta, a política está tomando para si esse aspecto de revelação. Por isso que o filósofo inglês Sir Roger Scruton (1944-2020) diz que, ao lidar com as utopias, não lidamos meramente com erros pontuais de raciocínio, daqueles que todos estamos sujeitos, mas com toda uma *postura mental*. Isso se dá porque a mente utópica é moldada por uma necessidade moral e metafísica bastante particular, do tipo que conduz à aceitação de qualquer absurdo não *apesar do absurdo*, mas exatamente por *causa dele*. Esses absurdos não são considerados um defeito da luta política, mas apenas compreensões censuradas por uma sociedade retrógrada. Por isso que os “milhões de mortos ou escravizados não são suficientes para refutar a utopia, mas simplesmente fornecem a prova das maquinações diabólicas que foram colocadas em seu caminho”, formando uma “imunidade à refutação”, diz Scruton. Assim, o que torna os utópicos diferentes não são algumas poucas crenças que o restante de nós é incapaz de endossar. A questão, conclui o filósofo, é que eles veem o mundo de uma forma diferente.¹⁷⁴

A ORDEM DO CONCEBIDO E A ORDEM DO VIVIDO

Apesar de não dialogar diretamente com ele, Scruton parece concordar com o desenvolvimento de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), reconhecido antropólogo belga, quando este fala do problema das ideologias políticas em seus conflitos com a realidade. Ele diz que essas estruturas que se dão com relação à política **são muitas vezes “de ordem ‘concebidas’ e não mais ‘vivas’”, ou seja, não são mais ordens que são elas mesmas função de uma realidade objetiva, mas projeções apriorísticas da mente, sem contato com as possibilidades do mundo real. Boa parte do esforço ideológico moderno representa o apego a um mundo de realidade meramente concebida, um mundo de ordem da ideia**, da projeção e do desejo, totalmente alheio a uma ordem vivida, da experiência, possibilidade, experimentação e aplicação. Para Lévi-Strauss, essas estruturas de ordens concebidas, não mais vividas, “não correspondem diretamente a nenhuma realidade objetiva”, de forma que a ideia política idólatra **não corresponde às possibilidades de atuação no mundo dessa realidade objetiva**”.¹⁷⁵

O próprio termo “ideologia” [*idéologie*] foi criado na França revolucionária em 1796 por Destutt de Tracy, em seu *Mémoire sur la faculté de penser*. Na minha definição favorita, uma ideologia é

um “sistema rígido de abstrações [que] é imposto à sociedade pela força”.¹⁷⁶ Nisto, as ideologias **são profundamente distintas daqueles interesses políticos** que seriam “passíveis de controle experimental, já que chegam a invocar uma experiência específica com a qual, aliás, às vezes se confundem”¹⁷⁷. Isto significa que essas ordens concebidas, diferentes das ordens vividas, não são passíveis de um controle experimental. Não há como testar aquilo que é meramente concebido; **há, obviamente**, como testar só o que for aplicado à realidade. Assim, tudo o que o ideólogo pode fazer é evocar uma experiência que, muitas vezes, se confunde com a própria realidade, que não tem plano teórico e não tem plano experimental. É uma grande confusão de desejo em projeção, e esse desejo em projeção nunca é estabelecido a partir de uma ordem de controle. Não há como testar as ideias que estão simplesmente na ordem do que é concebido sem antes transformá-las em algo que pode ser vivido.

O problema do pensamento utópico é que não há como experimentar a revolução do proletariado e a derrocada do capitalismo, no intuito de analisar se é possível aplicar aquilo à sociedade. Na ordem do que é vivido, um governo pode liberar o consumo recreativo de maconha em Los Angeles e analisar seus efeitos sociais. Pode diminuir os impostos em determinado setor e considerar se isto foi negativo ou positivo. Pequenos testes controlados são possíveis na esfera do que é vivido. No entanto, como experimentar a revolução do proletariado? Como testar a validade da utopia para além da conveniência do plano teórico? Como vivenciar uma nova antropologia, constantemente prometida pelo pensamento político **pós-iluminista**? Isso está unicamente na ordem do concebido, nunca na ordem do vivido. Sem esse tipo de estrutura de controle, você está apenas na área da profecia, não do pensamento cultural. É como um Apocalipse, que nunca vai ser experimentado até ele estar lá, e que nós nunca vamos testar enquanto não *formos-para-o-evento*:

O único controle a que podemos submetê-las, para analisá-las, é, portanto, o das ordens do primeiro tipo, ou ordens “vividas”. As ordens “concebidas” correspondem ao âmbito do mito e da religião. Podemos nos perguntar se a ideologia política das sociedades contemporâneas não pertenceria também a essa categoria.¹⁷⁸

É por isso que as ideologias e as utopias não possuem aproximações possíveis com a realidade. Para Giorgio Agamben, essas “comunidades puras se comunicam apenas no espaço vazio do exemplo, sem serem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade”, no sentido de que as utopias foram “expropriadas de todas as identidades, para apropriar-se do pertencimento mesmo”, sendo a utopia uma existência teórica que se basta como tal.¹⁷⁹ Segundo Martin Buber, as utopias são quadros daquilo que não existe, do que é apenas imaginário (“quadros-fantasia”). É uma fantasia imutável, que não se transforma, que não oscila, mas se centraliza com firmeza tectônica em um desejo primordial, um sentimento bem estabelecido de “dever ser” que se anseia para a história.¹⁸⁰ Ele diz:

Na revelação [apocalíptica], a visão do que é justo se consoma na imagem de um *tempo* perfeito: como escatologia messiânica. Na ideia, a visão do justo se consoma na imagem de um *espaço* perfeito: como utopia. Por sua essência, a primeira transcende o aspecto social, ocupando-se do homem como criação, e até mesmo como produto cósmico; a segunda permanece circunscrita ao âmbito da sociedade, mesmo que, por

vezes, incluía em sua imagem uma transformação interna do homem. Escatologia significa consumação da criação; utopia, desenvolvimento das possibilidades latentes na comunidade humana, de se concretizar uma ordem “justa”.¹⁸¹

Essa diferença entre as utopias e o apocalipse cristão está na impossibilidade das utopias seculares se apropriarem do conceito teológico da *escatologia inaugurada*. Quando Jesus veio oferecendo o Reino de Deus, ele consumiu seu início. O Reino já veio de forma inaugurada. No entanto, ainda pedimos pela vinda do Reino dos céus, em sua consumação final. O Reino já veio, mas não completamente. Enquanto algumas passagens falam de um reino já estabelecido (Mateus 4.17; Hebreus 2.8-9), outras falam de um reino ainda não completamente instaurado (Lucas 11.2; João 18.36). Isso também surge em 1João 3.2 ao declarar que agora já somos filhos, mas ainda não somos totalmente transformados à imagem da filiação. Essa posição escatológica, associada ao binômio “Já/ainda não”, foi desenvolvido por Geerhardus Vos no início do século 20 e popularizado por George Eldon Ladd em meados dos anos 50. Nenhuma utopia política já goza dos benefícios de sua realidade futura. O cristão recebe algo de Deus já no presente por decorrência de sua realidade futura iminente, mas o revolucionário vive na bancarrota de seu sonho. A utopia se funda na negação da realidade presente e na projeção de um futuro virtualmente desconhecido, enquanto a escatologia cristã se funda no estabelecimento de um futuro que não depende do presente, mas já se revela parcialmente nele. A utopia precisa do presente como negativa dele e como meio de atuação para seus progressivos estabelecimentos. A escatologia, por outro lado, é toda suficiente, de caráter positivo, e já lança seus vislumbres desde a primeira vinda do Messias.

Essa postura cristã ajuda a vencer o esforço de projetar um mundo novo pela força (e pela força), como se pudéssemos dar ao planeta todas as suas potencialidades não manifestas. Precisamos abandonar os ideais de perfeição racionalista, como se pudéssemos controlar a existência a partir de laboratórios e gabinetes. Giorgio Agamben chama isto de *irreparabilità del mondo*, a irreparabilidade do mundo. Não temos como corrigir todos os males da vida, não há como vencer a pequenez da existência. Justamente quando percebemos essa irreparabilidade – o mundo está quebrado, e não temos como concertá-lo definitivamente –, é que percebemos o mundo como transcendente. Não mais cremos que tudo o que existe é o material, mas que o mundo está além de si mesmo. Se existem problemas que nada nesta existência pode solucionar, isto talvez seja indício de que há algo para além dessa existência que poderá satisfazer nossos anseios de redenção cósmica. Por isso, Agamben vai dizer que a forma real do mundo está fora do próprio mundo.¹⁸² Isso nos permite pensar que o progresso humano se manifesta apenas na escatologia real, não imanentizável. Se isto não garante, pelo menos incentiva o progresso pacífico, em oposição às revoluções sangrentas dos regimes utópicos.

É por isso que as utopias costumam ser negativas, enquanto a escatologia cristã é puramente positiva. O racionalismo que não crê na transcendência do mundo precisa definir paraísos com base na oposição. Marx nunca fez descrições claras de como seria o seu reino comunista porque ele só conseguia imaginar o futuro como negação do presente. Seu desatino quanto ao atual lhe fez desejar um futuro distinto. O reino vindouro do cristão é baseado em Deus e existe como um plano que vai além da mera negação dos problemas presentes, numa nova realidade inalcançável às elucubrações humanas. Na descrição do jornalista britânico F. A. Voigt (1892-1957):

Toda escatologia transcendental proclama o fim deste mundo. Mas a escatologia *secular* sempre é apanhada em suas próprias contradições. Ela projeta no *passado* uma visão do que *nunca* foi, concebe o que é em termos do que *não é* e o *futuro* em termos do que *nunca* *poderá ser*. O passado mais remoto torna-se uma Era da Inocência mística ou mítica, uma Idade Heroica ou de Ouro, uma época de Comunismo Primitivo ou resplandecente Virtude varonil. O Futuro é a Sociedade sem Classes, a Paz Eterna ou a Salvação pela Raça – o Reino do Céu na Terra. [183](#)

O filósofo e teórico político inglês Michael Oakeshott (1901-1990), contemporâneo de Lévi-Strauss, argumenta a favor do conservadorismo por este movimento ser contrário aos esforços políticos de ordem meramente concebida. Para ele, ser conservador “é preferir o familiar ao desconhecido, preferir o tentado ao não tentado, o fato ao mistério, o real ao possível, o limitado ao ilimitado, o próximo ao distante, o suficiente ao superabundante, o conveniente ao perfeito, a felicidade presente à utópica” [184](#). Em *A política da fé e a política do ceticismo*, o filósofo inglês escreve que as utopias – parte do que ele chama de políticas da fé – acreditam que o governo civil seja o principal agente do aprimoramento humano a fim de encontrar a perfeição do homem. Crendo no homem como criatura de suas circunstâncias, como o materialismo marxista faz ao submeter superestruturas às infraestruturas, o homem se torna redimível na história caso o Estado seja poderoso o bastante para criar condições suficientes para a transformação humana. Assim, há um tipo de *pelagianismo político*, em que o homem batalha ao lado do deus civil em nome de sua salvação. Depender da providência divina seria tolo, pois a perfeição seria alcançada pelo esforço conjugado dos indivíduos por meio da energia estatal. É isto que tornaria o poder do governo ilimitável, já que apenas uma força onicompetente poderia empreender tal projeto. [185](#)

Por isso que muitos políticos têm falhado miseravelmente em suas carreiras políticas, justamente porque estão propondo mudanças tão profundamente concebidas, nunca vividas, na ordem social que só as poderiam realizar se fossem seres concretamente divinos. Uma vez que não é possível testar a maioria dos planos de controle social e econômico, tudo paira na mera (e poderosa) expectativa. Em *The Cult of the Presidency: America's Dangerous Devotion to Executive Power*, o jornalista americano Gene Healy (1970-) alerta sobre o tom cada vez mais messiânico da retórica dos candidatos, a qual evidencia que tais estão de acordo com a idolatria que recebem. No Brasil, todos os candidatos à presidência, em todos os anos, estão competindo pelo cargo de senhor e deus de todo o país. Não se discute diminuição do poder divino que o governo civil arrogou para si. O único debate é sobre qual candidato será o deus da vez.

O economista norte-americano Thomas Sowell (1930-) já dizia que o motivo pelo qual muitos políticos de sucesso são mentirosos patológicos não é exclusivamente um reflexo da moral da classe política, mas também um reflexo dos anseios do eleitorado. Quando as pessoas desejam que o governo civil lhes entregue o impossível, somente mentirosos imorais podem oferecer satisfação. Uma vez que o impossível não se realiza pelo meio político, como ele escreve, a busca política por alcançá-lo destrutura a ordem do próprio Estado e de toda a sociedade que ele deveria servir, pois a ideia de que os meios políticos só podem alcançar o que os limites da realidade impõem é essencial para que uma sociedade funcione e que as liberdades sejam garantidas. [186](#)

INTERLÚDIO: PASTOREANDO CORAÇÕES IDÓLATRAS

“A incapacidade de esquecer Deus significa que ele está presente mesmo na rejeição.”

– Leszek Kołakowski, *My Correct Views on Everything*¹⁸⁷

A primeira parte deste livro considera a origem do problema das religiões civis – de como elas nascem no interior e se formam na ideologia. Antes de avançarmos, seria prudente uma breve pausa para pensarmos em qual deve ser nossa postura como cristãos diante dessas realidades interiores do ser humano. Isto foi feito na obra anterior a esta com maiores detalhes, principalmente nos dois primeiros capítulos, que fazem paralelos exatos aos dois primeiros capítulos deste livro. O autor interessado em maior aprofundamento se beneficiará daquela leitura. Para não me repetir, pretendo fazer breves comentários adicionais àquele texto.

Vivemos em uma era secular, cuja crença em Deus é confrontada diariamente por crenças conflitantes. As circunstâncias da crença se tornaram cada vez mais difíceis e outras divindades tentam concorrer conosco na cultura dia após dia. Atrelado a esse cenário, estamos nós, os idólatras. Todos temos falsas divindades em algum nível. Estamos projetando adoração para elementos do mundo a partir de nosso interior. Tudo o que fazemos é motivado por algum nível de adoração – seja ao Deus verdadeiro ou a falsas divindades. Sempre projetando de si. Por isso que o puritano Richard Baxter (1615-1691) disse que o egoísmo “é o pecado radical e positivo da alma, compreendendo seminalmente e causalmente todo o resto”.¹⁸⁸ Nós nos adoramos, e então projetamos a nós mesmos nas coisas.

Essa projeção, ao invés de nos elevar, rebaixa-nos. O homem direciona esse impulso de adoração às coisas, e assim reduz sua própria estatura em consequência. Nós deveríamos adorar a Deus e sermos formados à imagem de Deus. No entanto, passamos a adorar coisinhas da criação, em uma fragmentação da realidade. Assim, nossa autoimagem oscila. Quero ser meu próprio deus, mas me rebaixo aos ídolos que criei. Com isso, me prostro a répteis, a figuras de madeira, pedras e barro – ou então a planos políticos e projetos de poder. A idolatria diminui quem somos.

Nesta díade do *eu diminuído* vs. *ídolo elevado*, podemos analisar nossos próprios corações perguntando o que elevamos acima de tudo. O que valorizamos mais que qualquer outro elemento da vida, até mais do que nós mesmos? Ídolos são coisas que nós levantamos alto. Raramente o ídolo é algo que se pensa pouco a respeito. O ídolo é algo frequente, uma coisa importante, uma área que ninguém pode tocar. Quando publiquei o opúsculo *A ascensão do terrorismo evangélico*, antes sob o título *A religião do bolsonarismo: um ensaio teológico*, o livro encontrou, como reação a sua simples existência próxima, o ódio de muita gente. O que gera ódio a um livro ainda não publicado, quando não se sabia a natureza da crítica que seria feita, nem a quais personagens específicos que envolviam o governo de Jair Messias Bolsonaro?

Isto vem do ídolo ser intocável, ser elevado, ser amado mais que tudo. O ídolo não pode encostar no chão. Por ser maior, por ser mais importante, por ser mais elevado, tratamos com mais cuidado, com mais carinho – não aceitamos que encostem nele.

Claro que alguns elementos da vida são mais importantes que outros. O lugar apropriado de algumas coisas é realmente mais alto. Alguém falar mal de um amigo vai cobrar uma reação diferente de falar mal da minha mulher, porque o local onde minha mulher deve estar no meu coração é muito mais alto do que o de um amigo. O problema é quando eu ponho algumas coisas mais altas do que deveriam estar, ao ponto de ninguém poder encostar nelas – um indicativo idólatra. Quando um livro que analisa o apoio religioso dado ao presidente e que, mesmo não lido, ofende ao ponto de gerar raiva, isso indica que o livro está certo. Existe realmente um apoio idólatra em algumas pessoas.

Isto se dá porque as idolatrias do coração corrompem nossa mente. Você olha para tudo e não consegue pensar direito. Você ama o seu político, e ele pode fazer o que ele quiser; ele pode roubar, mentir e manipular, mas basta a mais mísera desculpa e você vai continuar acreditando nele. Você acredita nele porque você não consegue mais enxergar direito. Você idolatra o dinheiro, então você acredita em esquema de pirâmide, você acredita em tudo aquilo que se diz no marketing digital, você compra a ideia, você é sincero. A questão não é mais de agir errado conscientemente; o ídolo já pegou sua devoção. Você só enxerga pelas lentes da idolatria.

Muitas vezes, as nossas lutas contra os pecados do nosso coração são lutas para permanecermos sãos mentalmente. O pecado não simplesmente corrompe o nosso caráter. O pecado também corrompe a nossa inteligência. Os motivos são muitos: em parte, porque uma vez que nós somos transformados pelo ídolo, nós somos feitos à imagem de coisas que não têm raciocínio. À medida que nós temos os olhos adoecidos por olhar as coisas de modo idólatra, nossos olhos adoecem e nós não conseguimos mais ver as coisas como elas são. Uma vez que nos rebaixamos em direção ao ídolo, agora não conseguimos mais ver da altura que nós estávamos, então olhamos as coisas a partir do chão, perdemos um bom ângulo de observação. Afinal, a mente de Cristo e a sabedoria de Deus vêm de observar através da luz que o Senhor lança sobre elas; o ídolo, no entanto, se torna uma outra cosmovisão, uma outra forma de enxergar tudo. Nós entramos no mundo da neurose, simplesmente enlouquecemos e não conseguimos ver as coisas como elas são. Existe de fato uma epistemologia da idolatria.

Nós podemos ver isto no debate político muitas vezes. Quando tivemos os debates envolvendo a CPI do Coronavírus, era possível ver nas redes sociais pessoas tomando as discussões da CPI como prova do presidente ser um assassino genocida e, na mesma *timeline*, outras alegando como fraude a perseguição ao Bolsonaro. Duas pessoas olhando para o mesmo fato e chegando a conclusões completamente opostas. Bom, uma explicação possível é que elas possuem realidades diferentes, isso acontece por exemplo no mundo da mediação, em que você não vai assistir a CPI inteira, mas vai ver os trechos que aparecem na sua *timeline* do Twitter. Então, a partir do momento em que os trechos da CPI que aparecem para você são diferentes dos que aparecem para mim, nós temos realidades diferentes para nos relacionar, porque essas realidades são mediadas pelas coisas. Mas existe outra explicação: nossas interpretações não são objetivas, nossas interpretações das coisas passam por uma esfera de subjetividade que simplesmente nos leva a chegar a conclusões diferentes, não porque a realidade é distinta, mas são pessoas diferentes chegando a uma realidade. Muitas vezes com compromissos diferentes, muitas vezes com deuses diferentes a quem nós servimos com as nossas interpretações das nossas realidades, ao ponto da nossa cosmovisão ser transformada por aquilo que nós adoramos.

Nosso pensamento também é moral, e a maldade e a imoralidade do nosso coração afeta

o modo como pensamos. Os nossos olhos adoecem, começamos a enxergar o mundo de forma indecente porque nossa mente é afetada pelo nosso coração. Nós costumamos olhar para o homem de forma muito dualista. Existe a mente (o raciocínio) que é pura, intocada pela Queda do pecado; e existe o coração (os atos, as motivações, a moral), aquilo que é sentimental, e é na esfera do desejo, que pode ser imoral. Pensamos que o raciocínio, desde que seja mais ou menos lógico, não é afetado na sua moralidade, mas isto não é verdade. Nós somos um todo completo, de modo que os nossos corações, os nossos desejos, as nossas motivações pecaminosas do nosso interior afetam a forma como raciocinamos.

O nosso status natural é a neurose. Fala-se muito sobre saúde mental, e é até muito polêmico o modo com a OMS define doença e saúde psicológica, porque todos nós somos doentes. O pecado nos adoeceu na mente, o pecado nos deixou malucos, loucos, desvairados. Aquilo que nós olhamos nas relações humanas e achamos normal e comum é aquilo que um maluco encontraria em um hospício. Ele não se espanta com os outros porque ele próprio faz parte daquela comunidade de loucura. O pecado deixou a nossa mente corrompida, todos nós temos motivos para tomar algum remédio psiquiátrico. Nenhum de nós é normal, nenhum de nós funciona, nenhum de nós está direito. Claro, alguns funcionam socialmente melhor do que outros, mas o pecado corrompeu quem nós somos por completo. A nossa cosmovisão, muitas vezes, é só um delírio, porque não é baseada no conhecimento de Deus; nossa cosmovisão é uma loucura completa e desvairada porque ela é baseada no pecado que corrompe a nossa mente.

Se os ídolos crescem nos nossos corações, então é fundamental que passemos bastante tempo olhando para dentro. Você não vai crescer na fé apenas corrigindo os problemas de fora, uma vez que os problemas de dentro são os mais profundos e desafiadores. Eles são mais difíceis porque você não os vê. O que você faz com suas mãos está diante de seus olhos. O que você assiste na internet, o que você diz com os lábios, o que você ouve nas conversas podem ser percebidos quando acontecem. O que é interior, ou seja, os valores, os sentimentos e as emoções, só é possível de enxergar ao nos vermos através do espelho da Palavra, o único espelho que nos revela por dentro. Você precisa ver dentro de si. Se você não estiver disposto a pensar sobre si, analisar os próprios sentimentos, pensar nos motivos de fazer o que faz, você perderá o local onde a batalha contra os falsos deuses se dá. Não é na política, não é na universidade, na mídia ou nos sete montes da dominação cultural. A grande batalha contra os falsos deuses **é no seu coração.**

Ainda assim, podemos identificar nossas idolatrias olhando para fora. Percebemos que estamos enxergando o mundo de forma errada quando entramos em conflito: quando ouvimos o outro lado do debate, quando tentamos entender outras opiniões, quando deixamos as nossas percepções das coisas caírem às vezes. Temos que dar ouvidos a quem pensa diferente, pois esta é uma das formas de conseguir perceber que talvez estejamos tomando decisões intelectuais de modo enviesado e percebendo como as coisas são simplesmente por um tipo de aproximação emocional.

PARTE 2 - DA PATRÍSTICA ÀS REVOLUÇÕES

A ideia de que o mundo existente é tão corrompido que não se pode pensar em melhorá-lo e que, precisamente por isso, o mundo que virá depois trará a plenitude da perfeição e a libertação final, esta ideia é uma das mais monstruosas aberrações do espírito humano. O bom senso diz, no entanto: quanto mais corrompido é o mundo existente, mais longo, difícil e incerto é o caminho que conduz ao reino sonhado da perfeição. Certamente, essa aberração não é uma invenção de nossos tempos; mas é preciso reconhecer que, dentro do pensamento religioso que opõe a força da graça sobrenatural à totalidade dos valores temporais, ela é muito menos abominável do que nas doutrinas mundanas que nos garantem que podemos assegurar nossa salvação, saltando, de uma vez, do abismo dos infernos ao topo dos céus. Uma tal revolução jamais acontecerá.

Leszek Kołakowski, O espírito revolucionário [189](#)

O que se pode aprender da experiência da era revolucionária? Que o homem, sem Deus, ainda que as circunstâncias estejam a seu favor, nada pode fazer a não ser trabalhar para sua própria destruição. O homem deve romper o círculo vicioso revolucionário: deve voltar-se para Deus cuja verdade pode resistir ao poder do erro. Se alguém considera que esta lição transcendental da história é mais um lamento sentimental que um conselho para a política está esquecendo que o poder do evangelho para a realização da ordem, a liberdade e prosperidade foi demonstrado pela história do mundo. Tenha por certo que tudo o que é útil e traz benefício ao homem é promovido pelo temor de Deus, e é frustrado pela negação de Deus. Deve-se ter por certo, especialmente, que a teoria revolucionária foi um desenvolvimento do germe da incredulidade, e que a planta peçonhenta cultivada pela apostasia murchará em uma atmosfera de avivamento da fé.

Groen van Prinsterer, Ongeloof en revolutie [Incredulidade e Revolução] [190](#)

3. IDOLATRIA POLÍTICA EM TEMPOS DE CRISTANDADE

Trinitarianismo patrístico, reinado divino e nacionalismo apocalíptico

“[...] quer sob a sua forma primeira quer de novo sob a forma que lhe deram Hegel e Marx, o monarquianismo contém uma nota nitidamente política, ele é “teologia política”. Na antiga Igreja serve para sustentar teologicamente a monarquia imperial; em Hegel, tornou-se a apoteose do Estado prussiano; em Marx um programa de ação para um futuro feliz da humanidade. Poderíamos mostrar, ao contrário, como na Igreja antiga a vitória da fé trinitária sobre o monarquianismo representou uma vitória sobre o uso político abusivo da teologia: a fé trinitária cristã fez explodir os esquemas utilizáveis para fins políticos; suprimiu a teologia como mito político e recusou instrumentalizar a pregação para a justificação de uma situação política.”

– Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*¹⁹¹

Uma vez que já analisamos que a religião pode se manifestar em ideologia política, é instrutivo considerar como isto se desenvolveu com o passar dos séculos, com fins de mostrar como a idolatria política se manifestou na prática ao longo da história humana. Para tanto, iremos apresentar os desenvolvimentos posteriores da idolatria política em tempos de *cristandade*, quando o cristianismo ainda era influência majoritária na cultura. Para isto, três recortes de momentos distintos serão elencados: a teologia política de Eusébio de Cesareia, na patrística; o direito divino dos reis, no meio da idade média; e o milenarismo nacionalista dos puritanos, no início do Século das Luzes.

A POLÍTICA TRINITÁRIA DO TRIAKONTAÉTÉRIKOS LÓGOS DE EUSÉBIO DE CESAREIA

Judeus e cristãos sempre sofreram em contextos de idolatrias políticas, mas também tiveram suas doses de participação na construção da adoração governamental. Um dos personagens mais auspiciosos desse processo foi Eusébio de Cesareia (265-339), o mais importante historiador do cristianismo primitivo. Sua teologia política falava diretamente sobre as questões relacionadas com a doutrina da Trindade e seu relacionamento com o poderio civil de Constantino.

Em seu artigo *The Pratical Trinity*, a acadêmica bíblica Judith Hoch Wray (1948-) argumenta que a doutrina da Trindade cresceu e se desenvolveu na história da igreja não apenas pela compreensão de fé acerca da natureza de Deus, mas também com as implicações políticas

que essa doutrina acarretou.¹⁹² Por mais questionável que seja parte dessa afirmação, podemos concordar que a doutrina da Trindade e as relações políticas da igreja na história estão mais unidas do que costumeiramente se pensa. Muitos têm argumentado que a unicidade divina apoia identidades políticas monolíticas e governos autoritários ou totalitários, cujo poder seria realizado exclusivamente por um único líder ou partido político, enquanto um Deus trino suportaria sociedades diversificadas, cujas pessoas compartilham igualmente da vida comum.¹⁹³ Questões de gênero, de hierarquia social, de multiplicidade e unidade, de multiculturalismo, de divisões de papéis no casamento e de comunitariedade são constantemente respondidas a partir de alguma consideração sobre as relações intratrinitarianas.

Longe de ser uma questão moderna, desde os tempos judaicos isto é comum. Filo de Alexandria (20[a.C.]-50), contemporâneo de Jesus e representante de um judaísmo apologético, atribuía a designação *monarchia* ao Deus de Israel numa acepção teológico-política precisa. Ele buscava justificar a monarquia argumentando que Israel era *um único povo* unido em virtude da crença *em um único Deus*. Seu argumento, que reforçava a fé monoteísta e a coesão da nação judaica na Diáspora, também servia para captar prosélitos helenistas, preparando a compreensão e aceitação do monoteísmo judaico, em rejeição à *monarchia* de Ísis.¹⁹⁴ Nesse sentido, havia um caminho contrário no processo de justificação política baseada na personalidade divina. Ao invés de sua visão da unidade (monopessoalidade) divina justificar um modelo político monárquico (governo de um só), a monarquia servia apologeticamente para justificar sua visão de unidade monopessoal divina.

Esse aspecto da teologia política de Filo foi resgatado pelos primeiros apologistas cristãos do séc. 2,¹⁹⁵ na condenação do politeísmo e dos dualismos gnósticos de Marcião, Valentino, Basílides e outros. Isto se deu porque, diante de visões politeístas que pregavam uma pluralidade de divindades, a igreja parece ter enfrentado dificuldades em expressar corretamente a Trindade divina, e teólogos cristãos desse século encontraram na analogia política um caminho apologético. Teófilo de Antioquia (?-186), por exemplo, começou a estabelecer uma relação de analogia entre o âmbito familiar, o político e o teológico, afirmando: “o Pai está para os filhos, como o Rei está para o Estado, como Deus está para o mundo”.¹⁹⁶ Essa simples escolha por uma analógica política possuía o papel apologético de excluir da imagem divina os deuses intermediários, os *daimônes* e *demiurgos*, da teologia pagã dos gnosticismos, o que convulsionava as teologias políticas pagãs.¹⁹⁷

Celso, o filósofo grego, entrou na mesma linha argumentativa. Opondo-se ao Deus cristão e tentando salvar o henoteísmo politeísta do panteão grego, fez uso de analogias políticas semelhantes. Diante de judeus e cristãos que criticavam a honra aos servidores em detrimento da honra do Senhor, aos deuses em vez de Deus, Celso contestava: “O sátrapa, o governador, o pretor ou o governador do rei dos Persas ou dos Romanos e também que têm os cargos, administração ou serviços mais baixos não nos podem causar grandes males se os desprezamos?”.¹⁹⁸ Para Celso, assim como o rei persa ou o Imperador precisam de sátrapas e funcionários que sejam seus agentes, assim o Deus supremo do mundo requer intermediários, aos quais se deve prestar o culto devido a Deus.¹⁹⁹

Rejeitar outras divindades para honrar apenas um único Deus tornava os cristãos inimigos da sociedade, uma vez que aos olhos de autores dotados de uma ideologia imperial, como Celso, o monoteísmo judaico-cristão empobrecia a ideologia imperial e minava as bases do poder a partir de dentro, legitimando a rebelião política e tornando os cristãos em corpos estranhos no

Império, subvertendo as particularidades nacionais e o *Imperium romanum*.²⁰⁰ Evidentemente, o triunfo de Constantino sobre Licínio, o reconhecimento da religião cristã pelo Édito de Milão e, depois, a adesão do imperador e do império ao cristianismo vieram possibilitar e até mesmo exigir uma tarefa teórica que até aí se afigurava quase impossível, a saber, estabelecer uma analogia direta entre a monarquia divina e a monarquia imperial, recusando no mesmo movimento o politeísmo idólatra. Nesse contexto aquecido, foi proferido o *Triakontaétérikos Lógos*, certamente o ponto alto da interpretação do monoteísmo cristão como teologia política.²⁰¹

O *Triakontaétérikos Lógos*, ou o discurso *De Laudibus Constantini*, foi proferido no dia 25 de julho de 336 d.C. por Eusébio de Cesareia (265-339), em Constantinopla, diante do imperador Constantino, a fim de celebrar os *Tricenalia*, os 30 anos da sua monarquia imperial. Apesar de Eusébio ter escrito outros livros de vulto sobre a relação entre a teologia e a política imperial,²⁰² é no *Triakontaétérikos* que ele defende com clareza profunda a relação entre o monoteísmo, a unidade da igreja e a unidade do império romano.²⁰³

O doutor em filosofia medieval José M. S. Rosa, em seu artigo sobre *Monoteísmo, Trindade e Teologia Política*, explica muito bem que, para Eusébio, existiam relações diretamente análogas entre o Logos divino e o imperador, de forma que este faz no seu reino o que aquele faz no mundo: “funda, cria, organiza, governa, protege e dirige”. Como o próprio Logos, o Imperador salva, provê e governa. Utilizando a tradição pagã das virtudes cardeais, Eusébio diz que são as virtudes e a vitória sobre as paixões que assemelha o imperador à divindade. No Concílio de Niceia, que decorreu entre 20 de maio e o final de julho de 325, o Logos divino fora declarado *homooúsios*, isto é, consubstancial ao Pai (palavra que entrou no credo niceno provavelmente por intervenção direta de Constantino). Dessa forma, comparar o imperador no seu império ao papel do Logos no mundo era, na prática, comparar Constantino com o próprio Deus – comparação esta que para Constantino não era meramente simbólica.²⁰⁴

Na construção dessa teologia política, Constantino seria justificado em seus desmandos por estar se opondo a forças demoníacas através de seu governo. Uma vez que Eusébio apresenta governantes tirânicos e cruéis como estando sob a influência de demônios, representando uma ameaça não apenas ao bem-estar terrestre de seus súditos, mas também à sua salvação e saúde espiritual; um governante cristão seria essencial para impedir que os demônios atuassem contra os cidadãos. Assim, para Eusébio, Constantino era importante, não apenas como a figura escatológica triunfante, mas como parte de uma batalha espiritual em curso para proteger as pessoas da influência demoníaca.²⁰⁵

Pelo que tudo indica, essas percepções influenciaram Eusébio a uma aceitação discreta da doutrina da Trindade durante a polêmica ariana. Eusébio manifestou uma simpatia inicial pela causa de Ário, que ele próprio acolheu em Cesareia, durante a crise do Arianismo.. Porém, o amor durou pouco e essa simpatia não impediu Eusébio de subscrever a fé de Niceia e firmar a condenação de Ário. O paradoxo reside justamente aqui: É que o Arianismo., contrariamente à doutrina do *homooúsios*, a ideia de que Cristo era consubstancial ao Pai, “seria uma teologia bem mais adequada para legitimar a teologia política imperial, pois permitia pôr em relação direta o imperador e Deus-Pai, justificando cabalmente toda a plêiade de intermediários”, justamente “o papel de Cristo no Arianismo”.²⁰⁶ José Rosa diz que, para Eusébio de Nicomédia, a teologia ariana seria

muito mais favorável ao Imperador, no plano político, visto que para Ário e seus epígonos só o Pai é verdadeiramente Deus. Podemos assim supor que Constantino terá caucionado explicitamente o homooúsios, em 325, porque queria pacificar as querelas teológicas que dividiam e desestabilizavam o Império. Oferece, porém, com uma mão aquilo que aceitará com a outra. Assim, não sendo ariano no sentido estrito, de modo algum se pode fazer de Eusébio de Cesareia um paladino da Trindade. Teologicamente, pode dizer-se que se situa meio caminho, numa posição de subordinacionismo teológico (i.e., arianismo mitigado), segundo a qual “Deus Pai reina” e o “Filho governa”. O Deus supremo não é directamente o Criador, não se imiscui no que toca directamente nos assuntos temporais (criação, redenção, providência, governo do mundo), mas o Lógos. A sua concepção de Verbo é a de intermediário entre Deus Pai e o mundo — ideia que remonta a Fílon e é omnipresente em Orígenes.²⁰⁷

Da mesma forma que Jesus teria o primeiro lugar no reino paterno, é justamente por influência do Logos que o imperador recebe todo o seu poder, que é a imagem (*eikôn*) da realeza do Alto.²⁰⁸ O governo mundial seria dado pelo Pai ao Filho/Logos mediador, de quem o imperador o recebe, tornando-se um *alter-Christus*, vigário do Grande Rei. Desenha-se, assim, uma linha-reta: “Deus-Pai, Lógos-Filho, Imperador-Constantino”. Seria este Logos que garantiria a legalização da autoridade e do poder real do imperador.²⁰⁹ Assim, a realeza do imperador é a imagem do Logos, porém como o Verbo é o Filho, cuja realeza é a imagem perfeita do Pai, o reino imperial, por mediação do Filho, é também imagem do Reino do Pai. Por isso, a teologia do Logos montada por Eusébio legitima uma teologia do poder e do Império Cristão: “sacraliza a instituição imperial e o seu titular, Constantino”.²¹⁰

Assim, apesar da dita *ortogonia* Pai-Filho-Imperador, a estrutura não segue tanta rigidez assim. Se “normalmente o Logos é o intermediário entre Deus Pai e o imperador, outras vezes o imperador é comparado directamente ao Logos nessa intermediação”. Talvez a principal diferença para Eusébio fosse que “uma teologia pagã imperial não hesitaria em associar directamente o imperador a Deus-Pai, que reina, mas não governa”, como foi seguido por Constantino; mas “uma teologia cristã, mesmo subordinacionista, tem de mostrar compreensíveis reservas em associar o imperador directamente a Deus Pai, sem passar pelo Mediador”, por isso compará-lo ao Verbo eterno. Não obstante, muitos títulos geralmente atribuídos ao Deus-Pai foram empregados directamente à figura do imperador: “Grande Rei, Rei Invisível, Rei que está acima dos céus, rei de todos etc.”. Dessa forma, diferente de seus precursores, Constantino é “o único *basileus* saído de um só, imagem única do Rei de todos”²¹¹; governando “à imagem do Todo-Poderoso”²¹², “adornado com a imagem da realeza celeste”²¹³. Na *Vita Constantini*, diz que “[d]este modo, Deus, o Senhor do mundo inteiro, escolheu ele próprio Constantino como chefe e guia de todos, de modo que nenhum homem esteja acima dele, porque todos os outros receberam de outro homem esta honra”²¹⁴. Isto foi feito sem “passar pelo Filho, pelo que analogia com o Lógos é superada por uma associação directa do Imperador à imagem de Deus Pai (o que revela a deficiente cristologia de Eusébio)”.²¹⁵ Diante desse tipo de afirmação, continua José Rosa,

pode afirmar-se que a teologia política de Eusébio de Cesareia, apesar das tríades de sabor pitagórico que faz aparecer aqui ou ali, como que a justificar-se, não sabe o que

fazer à Trindade. E a doutrina do *Lógos homooúsios* se, por um lado, complica um esquema que, sem isso, seria mais perfeito, mais claro e inequívoco: Monoteísmo estrito, Monarquia Imperial, Império Romano, Paz Augusta; por outro, ao associar directamente o *Lógos* à esfera do divino, vem clarificar as confusões e superar os intermediários pagãos. Nesta ordem de ideias pode estabelecer-se uma analogia entre o Império terreno do reino celeste: este é o arquétipo daquele; a monarquia Imperial funda-se numa mimese da monarquia divina. O Imperador é verdadeiramente como a *luz do Sol*, um *Rei-didáskalos*, pedagogo dos seus súbditos na verdadeira doutrina.

Seguindo directamente disto, a *Pax Constantiniana* estaria profundamente ligada à *Pax Augustana*, “sob a qual Cristo veio ao mundo”. Para Eusébio, se “o politeísmo havia dividido as nações, a encarnação do Verbo trouxe a paz e a unidade, em feliz correspondência com o Advento da monarquia imperial, que também trouxe a paz e unidade”. Mesmo assim, ele não considerava Constantino apenas como um novo César Augusto, mas o único merecedor do título, já que, “ao contrário dos predecessores pagãos, só Constantino merece realmente o título de imperador, porque reina com justiça, segundo o *ortos lógos*, a *recta ratio*”. Assim, se “o Filho de Deus apareceu na terra para manifestar a filantropia de Deus”, ensinando aos homens a “verdadeira *philosophia*”, apenas “a vitória final de um imperador cristão sobre os seus inimigos trouxe a paz e uma transformação moral da humanidade”, a chamada a *Pax Augusta*.²¹⁶ José Rosa explica bem:

É certo que Constantino nunca é, nem podia ser, declarado “*isothéos*”, *igual a Deus*, conforme o título que era atribuído aos Imperadores pagãos, pois isso seria blasfemo. Assim, criou-se expressamente para Constantino, na liturgia grega, o título excepcional de “*igual aos Apóstolos*” e “*episkopós tôn ektos*”, quer dizer, “*bispo para fora da Igreja*”, “*bispo dos bispos*”, etc. Tais títulos, contudo, parece que foram criados pela Igreja para atenuar algumas pretensões perigosas do Imperador. Pode suspeitar-se legitimamente de que a Constantino não bastava se declarado igual aos Apóstolos e de que a associação ao *Lógos*/Filho para ele não era apenas simbólica. Ao comparar imprudentemente Constantino a Cristo (e até a Deus Pai), Eusébio permitira que este acabasse por se conceber quase como um *alter-Cristus*. Sabemos, por exemplo, que Constantino quis ser Baptizado no rio Jordão, como Cristo; sabemos que mandou construir em Constantinopla um imponente mausoléu no qual, segundo a traça primitiva, o seu túmulo ficava no centro, com os cenotáfios dos Doze Apóstolos em volta. O seu mausoléu imitava deliberadamente o plano da Basílica do Santo Sepulcro, que ele mandara construir em Jerusalém, onde o túmulo de Cristo está no centro, rodeado dos Apóstolos.²¹⁷

Eusébio de Cesareia, abertamente não legitimara tal identificação direta com Cristo. Mesmo assim, “na comemoração dos *trincenalia* de Constantino, vivia-se uma espécie de eternização da história: o imperador vinha realizar de facto as promessas da era messiânica”. Com isso, a teologia política imperial imanentizou o fim da história dentro da História, com o Império romano e a fé cristã fundidos como *Imperium christianum*. A *Pax Constantiniana* teria “realiz[ado] o *escahton*”, ou seja: “no dia 25 de Julho de 336 a História acabou”.²¹⁸

Não é difícil perceber que Eusébio usou de teologia para exagerar as virtudes de Constantino e ignorar seus vícios, como explicita o teólogo americano Peter Leithart (1959-). Para o autor, a atitude de Eusébio para com um império cristão “faz mais sentido quando percebemos que ele testemunhou pessoalmente alguns dos horrores da perseguição na Palestina”, onde atos violentos e grotescos ceifavam a vida de incontáveis cristãos com os mais terríveis

requintes de crueldade.²¹⁹ A perseguição matava os cristãos, mas a aceitação política trouxe corrupção na teologia e na vida da igreja.

Apenas com a produção de *De Civitate Dei*, pelo patrístico africano Agostinho de Hipona (354-430), que haverá uma réplica apropriada a Eusébio de Cesareia e sua amalgama política. Agostinho rejeitou a “imanentização do *telos* da história”. A criação posterior de um tipo de “agostinismo político” por parte de seus seguidores talvez seja uma das maiores traições do pensamento político de Agostinho.²²⁰

O DIREITO DIVINO DOS REIS

Não obstante, as justificativas teológicas para poderios civis continuaram durante os impérios cristãos, até as monarquias da idade média. Em termos teológicos, a ideia de um direito divino para os reis remonta às unções da parte de Deus que os escolhidos para reinar recebiam de profetas enviados. Em 1Samuel, primeiro Saul e posteriormente Davi são ungidos para reinar sobre o povo. Davi, antes de reinar, evita se opor fisicamente a Saul como rei porque ele era um ungido do Senhor (1Samuel 24.5-7; 26.9-11), o que justificaria a submissão do povo a reis, mesmo quando fossem injustos.

Por mais que as justificativas religiosas do direito divino dos reis remontem aos primórdios da idolatria política, foi no fim do século 8 que Adomnán de Iona publicou uma das primeiras defesas cristãs desse tipo de justificativa teopolítica em *Vita Columbae*. A ideia se espalhou pela Idade Média, até Ricardo I da Inglaterra declarar em seu julgamento durante a dieta de Speyer, em 1193: “Nasci em uma categoria que não reconhece superior algum, exceto Deus, a quem sou o único responsável por minhas ações”²²¹, sendo o primeiro a declarar o que até hoje é lema do Monarca do Reino Unido: *Dieu et mon droit* (“Deus e meu direito”)²²².

Na Escócia, onde o direito divino dos reis nunca emplacou de fato, os reis eram considerados os principais entre os iguais. Mesmo assim, Jaime VI da Escócia (posteriormente conhecido como Jaime I da Inglaterra) escreveu em 1599 para seu filho um manual sobre o direito divino que todos os reis recebiam, intitulado *Basilikon Doron* (Βασιλικὸν Δῶρον), “Dom Real”. No soneto que inicia a obra, ele diz que “Deus **não dá aos reis o estilo dos deuses** em vão”, e que seus mandamentos eram estatutos de um “Rei celestial”. Ele argumenta que o reinado é um “grande ofício” que Deus colocava sobre os ombros dos escolhidos.²²³ Em sua carta, ele repete boa parte dos argumentos apresentados em sua obra prévia, publicada no ano anterior, intitulada *The True Lawe of free Monarchies: Or, The Reciproock and Mvtvall Dvtye Betwixt a free King, and his naturall Subiectes* [A verdadeira lei das monarquias livres: ou, o dever recíproco e mútuo entre um rei livre e seus súditos naturais], em que ele defendia o direito divino dos reis como uma derivação da doutrina católico-romana da sucessão apostólica.²²⁴

Anos mais tarde, em 1610, já como Jaime I da Inglaterra, ele diz o seguinte em discurso ao parlamento:

O estado de monarquia é a coisa mais suprema na terra, pois os reis não são apenas os tenentes de Deus na terra e sentam-se no trono de Deus, mas mesmo pelo próprio Deus, eles são chamados de deuses. Existem três [comparações] principais que ilustram o estado de monarquia: uma tirada da palavra de Deus e as outras duas do fundamento da política e da filosofia. Nas Escrituras, os reis são chamados de deuses e, portanto, seu poder após uma certa relação em comparação ao poder divino. Reis também são

comparados a pais de família; pois um rei é verdadeiro *parens patriae* [pai do país], o pai político de seu povo. E, por último, os reis são comparados à cabeça deste microcosmo do corpo do homem.²²⁵

Na Inglaterra do século 17, a Igreja estatal de Tudor e Stuart continuou a defender um ideal medieval de controle social e econômico por parte de um Estado autoritário, principalmente ao afirmar que “a mais alta e sagrada ordem dos reis é a do Direito Divino”²²⁶, que cobrava submissão e obediência passiva de todos os súditos. As mesmas ideias vigoravam na França do mesmo período, onde a Igreja Galicana preservou a doutrina do Direito Divino tão firmemente quanto a Anglicana. Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), bispo e teólogo francês, um dos principais teóricos do absolutismo, foi conhecido por investir o poder real de um caráter quase divino, em que o rei era a imagem de Deus na Terra e participava da soberania e da independência do poder divino.²²⁷ Para ele:

O poder de Deus se faz sentir instantaneamente de um lado a outro do mundo, o poder real age ao mesmo tempo em todo o reino. Ele detém todo o reino em seu ser, como Deus detém o mundo. Se Deus retirasse a Sua mão, o mundo voltaria ao nada, e se a autoridade cessasse no reino, tudo seria confusão...

Para resumir as coisas grandiosas e augustas que dissemos concernindo à autoridade real. Eis um povo imenso unido em uma única pessoa; eis esse poder sagrado, paternal, absoluto; eis a razão secreta que governa todo o corpo do Estado contida em uma única cabeça; você vê no rei a imagem de Deus, e tem uma ideia da Majestade real.²²⁸

Para Christopher Dawson (1889-1970), um dos mais reconhecidos historiadores de língua inglesa do século 20, essas concepções seguiam mais um “ideal antigo, oriental e bizantino de uma monarquia sagrada” do que “as ideias políticas modernas”, e evidencia “o quão profundamente a sociedade europeia ainda estava ancorada nas tradições do passado”.²²⁹

MILENARISMO POLÍTICO, NACIONALISMO APOCALÍPTICO

Com a Revolução Puritana e os eventos que culminaram na Revolução Gloriosa, a monarquia absolutista inglesa foi transformada em uma monarquia constitucional. Isto, no entanto, não impediu que os puritanos caíssem nas armadilhas da idolatria política, principalmente através de um tipo teológico de nacionalismo apocalíptico. Na segunda metade do século 18, os cristãos do início dos Estados Unidos, por exemplo, acreditavam que Deus havia abençoado seu país de forma especial, de modo que eles eram o povo escolhido de Deus, o que levou a uma total amálgama entre o nacionalismo e o vigor religioso. Como o missiologista americano Paul Hiebert (1932-2007) resume:

Os primeiros americanos acreditavam que Deus estava do lado de seu país, tornando-o diferente dos outros e melhor que eles. Para aqueles americanos, os objetivos de sua nação e de Deus tornaram-se um. O colonialismo e as ações militares eram justificados como meio de evangelização do mundo. Não é de surpreender que em muitas partes do

mundo o cristianismo seja comparado ao militarismo e ao imperialismo.²³⁰

O sociólogo Robert N. Bellah (1927-2013), falando da América posterior, diz que “a religião civil americana não é a adoração da nação americana, mas uma compreensão da experiência americana à luz da realidade universal e suprema”, uma “esperança escatológica da religião civil americana”, de tal modo que “[n]egar tal resultado seria negar o significado da própria América”²³¹. Esse milenarismo político dos americanos posteriores veio diretamente da escatologia política dos puritanos, os primeiros colonos europeus a embarcar na América e usar arquétipos bíblicos para interpretar o momento nacional que viviam. Em outra obra, Bellah diz que a incrível novidade daquele novo mundo parecia estar carregada com uma novidade ainda mais radical: “a chegada do milênio, a consumação dos tempos, quando Deus haveria de criar o novo **céu e a nova terra, começando exatamente aqui na América do Norte**”²³².

Esse sentimento escatológico parece ser fruto de alguma esperança frustrada quanto à Inglaterra e transferida para a América. Muitos trabalhos escatológicos influentes afirmaram um papel especial para o lugar da igreja inglesa na história. Isto foi discutido pela primeira vez por John Bale em seu *King John* (1530) e *Image of Both Churches* (1541-1547). Para o professor de ciência política Glenn A. Moots, Bale **não ofereceu nenhuma visão particularmente dramática do fim dos tempos nem um cronograma preciso dele, mas colocou a igreja inglesa em uma longa luta contra o papado e a superstição. “O trabalho de Bale** é notável por sua rejeição explícita de Agostinho”, disse Moots, que continua: “Isso não apenas deu à igreja inglesa um senso de destino divino, mas também desacreditou a abordagem agostiniana mais moderada da escatologia”²³³.

A escatologia inglesa mais radical remonta diretamente ao trabalho de John Foxe, um amigo exilado de John Bale. O livro *Acts and Monuments* de Foxe foi colocado em todas as igrejas inglesas para leitura popular, e “proporcionavam tanto uma interpretação ambiciosa dos eventos contemporâneos quanto uma mais completa história da igreja do que o trabalho de Bale”. Ele defendia que a Inglaterra (e a igreja inglesa) ocupava um lugar importante na história sagrada, pondo uma confiança exagerada em um monarca que fosse piedoso, assim como o reformador Heinrich Bullinger.²³⁴

Mas nem todos concordam que John Foxe foi quem primeiro pensou na Inglaterra como nação eleita.²³⁵ O historiador britânico Christopher Hill (1912-2003) diz que Foxe era, ao menos, tão internacionalista quanto nacionalista. Outros atribuíam isso a Thomas Brightman, mas seus escritos não eram fáceis de serem encontrados na Inglaterra até metade do século 17, quando a ideia em questão já estava bem estabelecida. Joseph Mede também era uma impossibilidade, pois seus escritos milenaristas também não haviam sido publicados na Inglaterra até 1640.²³⁶ Nenhum grande teólogo ou homem da época, sozinho, pode ter propagado essa ideia. Tal pensamento provavelmente se propagou de forma natural e orgânica por meio do povo, como é proposto por Hill. Henrique VIII foi o primeiro soberano de certa relevância a romper inteiramente com Roma, por razões suas, não inteiramente teológicas.

Os primeiros propagandistas protestantes costumavam associar Henrique VIII e Eduardo VI com o rei Josias, que destruiu os ídolos. Quando começaram as perseguições, durante o reinado de Mary I, que era católica, a resistência épica dos mártires, retratada dramaticamente pelo povo, deu origem a uma lenda inesquecível. A restauração do protestantismo, sob o reinado de Elizabeth I, foi seguida por outros sinais dos favores divinos, como a derrota da Armada

Espanhola, a inesperada sucessão pacífica de Jaime I, a união das coroas protestantes e o fracasso da Conspiração da Pólvora. Os primeiros separatistas, *a igreja secreta* de Richard Fitz, em 1567-1568, havia visto a Inglaterra como a Israel que Deus favorecera. Dessa forma, a ideia de que a Inglaterra era a nação eleita veio com facilidade à mente dos ingleses.²³⁷

Não faltam fontes bibliográficas sobre o modo como a Inglaterra via a si mesma nos séculos 16 e 17: como a nação eleita de Deus, totalmente superior a todos os outros povos. Assim como o povo eleito dos judeus, que durante a maior parte de sua história esteve compreendido em dois reinos, a Inglaterra e a Escócia eram muito frequentemente comparadas a Israel e Judá, como narra Christopher Hill em *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*.²³⁸

O povo dizia que Deus revelara todas as coisas, como realmente são, em primeiro lugar, para os seus ingleses.²³⁹ Eduardo VI orou em 1553: “Oh! Senhor meu Deus, salve o vosso povo eleito da Inglaterra”.²⁴⁰ Em 1559, John Aylmer, em uma anotação de margem, disse “Deus é inglês”.²⁴¹ Em 1579, John Stubb afirmava que os ingleses eram o povo eleito e que um eventual casamento de Elizabeth com um príncipe católico equivaleria a uma hebreia se casando com um canaanita.²⁴² No ano seguinte, Thomas Cartwright se mostrava grato a Deus porque, “passando por tantas outras nações [...] ele confiou na nossa nação”, a Inglaterra.²⁴³ Naquele mesmo ano, John Lyly declarava que “o Deus vivo é somente o Deus inglês”.²⁴⁴ “Deus dá uma atenção especial à Inglaterra”, escrevia Arise Evans em 1653. Ela diz: “Os eleitos estão apenas aqui, na Inglaterra”.²⁴⁵ Em 1702, Cotton Mather falava da Nova Inglaterra como uma descoberta secreta de Deus para tornar-se a Nova Jerusalém.²⁴⁶

É de se estranhar a ausência de uma perspectiva mais centrada entre os primeiros puritanos, mas isso provavelmente se explica pela ausência de uma consistência teológica mais forte e de influências muito difusas na escatologia. O reformador francês João Calvino (1509-1564) foi um teólogo particularmente desinteressado por escatologia. Ele não chegou a condenar os milenaristas ou mesmo a escrever um comentário do livro de Apocalipse. Nisto, ele foi muito parecido com Agostinho de Hipona. Por isso, Calvino não foi a principal influência na escatologia política dos puritanos. Os nomes mais influentes para a escatologia puritana foram Felipe Melancton, Martinho Lutero, Matthias Flacius Illyricus, William Tyndale, John Bale, John Foxe, John Wycliffe e Bullinger (estes dois últimos deram dimensões políticas muito específicas às teologias políticas).²⁴⁷ Foi apenas no início do século 17 que Thomas Brightman e Joseph Mede começaram a orientar a escatologia mais para o futuro, mas isto ainda significava “não simplesmente interpretar o futuro, mas também transformá-lo”.²⁴⁸ Para Glenn A. Moots:

Sob a influência de Brightman e Mede, as expectativas para o milênio começaram. Isso teve um profundo efeito sobre a política britânica, particularmente em termos de retórica revolucionária. Muitos clérigos, particularmente os independentes, começaram a olhar para os eventos atuais com um olho em um futuro apocalíptico. A mensagem de Brightman era clara para eles. Os santos de Deus devem ajudar a criar as condições para a idade milenar.²⁴⁹

O historiador William Lamont (1934-2019) argumentou que esse milenarismo,

especialmente no caso da Inglaterra do século 17, envolveu mais o engajamento com o mundo do que a alienação dele.²⁵⁰ Por sua vez, o historiador neozelandês J. G. A. Pocock (1924-) atribui esse radicalismo milenarista à “transcendência iminente”, um conceito semelhante à descrição feita pelo filósofo alemão Eric Voegelin (1901-1985) do gnosticismo ou da fé metastática.²⁵¹ Por isso, esse tipo de milenarismo possuía “consequências políticas claras e importantes”, disse Glenn A. Moots: “Enquanto separa algumas pessoas da política, transforma outras pessoas em fanáticos”. Enquanto os pregadores proféticos e de escatologia mais futurista aconselharam reformas políticas, os pregadores apocalípticos de milenarismo iminente “exaltaram os atos radicais e destrutivos, tanto a violência quanto a revolução”, o que encorajou até mesmo “o julgamento e a execução de Charles I”.²⁵²

Esse tipo de milenarismo político era muito forte e presente na mentalidade da época. O jornalista e historiador britânico G. P. Gooch (1873-1968) chegou ao ponto de dizer que “[n]a base do credo de todo corpo religioso da época, exceto dos presbiterianos, estava a ideia milenarista”.²⁵³ Em 1645, o pregador inglês Hugh Peters (1598-1660) pregou perante o Parlamento que o *New Model Army* era o instrumento da queda do Anticristo e do reino milenar de Cristo. John Cooke (1608-1660), primeiro procurador-geral da *Commonwealth* inglesa e promotor-chefe de Charles I, não estava sozinho na antecipação da chegada do milênio na sequência da execução do rei. O teólogo puritano Thomas Goodwin (1600-1680) previu que o milênio começaria em 1695. Foi quanto tal escatologia radical desceu do clero para o exército, e o efeito radical sobre o clima político inglês foi multiplicado.²⁵⁴

Não demorou para que críticas mais duras a esse milenarismo-nacionalista-otimista-político surgissem na esfera pública. Samuel Rutherford tomou posição contra o que ele via como uma espécie de escatologia utópica por parte dos independentes em seu *A Survey of the Summe of Church Discipline*. O influente acadêmico hebraísta e membro da Assembleia de Westminster John Lightfoot (1602-1675), em *A sermon preached before the honorable House of Commons*, dedicou todo um sermão aos membros da Câmara dos Comuns em agosto de 1645, condenando os erros da opinião milenarista. Ele cabalmente afirmou que a Inglaterra não era tão especial para Deus quanto Israel o era, e argumentou que a Inglaterra se parecia mais com o Egito e com seus faraós que com o antigo Israel.²⁵⁵

Torna-se notável que os impulsos coloniais de outros povos nem sempre tiveram motivações apocalípticas como no caso dos puritanos, ainda que também fossem, aos seus próprios modos, teológicos. Outras teologias políticas que também impulsionavam a colonização podem ser encontradas nos impérios ibéricos, fundadas principalmente na obrigação de cristianizar os indígenas (o que pode ser aferido na carta de Pero Vaz de Caminha). No México, o historiador, padre e missionário católico-romano Toribio de Benavente Motolinia (1482-1568) pedia que os indígenas fossem evangelizados – não por motivos imperialistas milenaristas, mas para que abandonassem suas práticas selvagens. É possível que essa diferença ajude a explicar por que os colonos protestantes tendiam a ignorar muito do ímpeto missionário para povos indígenas – o que foi claramente um abandono dos valores calvinistas originais. Como já se imaginavam detentores de uma manifestação do Reino, não havia necessidade de se desgastar em trabalhos que não fossem o estabelecimento desta nação santificada. De qualquer modo, todos os projetos políticos coloniais se mostravam teologias políticas particulares e eram motivados por visões religiosas específicas do Reino.²⁵⁶

Ainda era 1985 quando o filósofo político Nelson Lehmann (1939-2011) argumentou que

analisar as expressões de nacionalismo e suas relações com religiosidade civil em diferentes países estava se tornando objeto de numerosos estudos e tendia a se tornar um verdadeiro gênero historiográfico em si mesmo.²⁵⁷ Entender essas relações ajuda na compreensão do progresso das revoluções políticas, tema do nosso próximo capítulo.

4. O PROGRESSO DA IDOLATRIA POLÍTICA

revolução francesa, revolução russa e terceiro Reich

“O Novo Testamento não [...] prevê um simples triunfo do bem sobre o mal na história. Ele vê a história humana envolvida nas contradições do pecado até o fim. É por isso que não vê uma resolução simples do problema da história. Acredita que o Reino de Deus finalmente resolverá as contradições da história; mas para o Reino de Deus não existe uma possibilidade histórica simples. A graça de Deus para o homem e o Reino de Deus para a história são realidades divinas e não possibilidades humanas”

– Reinhold Niebuhr, Why the Christian Church Is Not Pacifist²⁵⁸

Com a (pretensa) derrocada do cristianismo nas eras das revoluções, a representação divina pela via política teria encerrado suas atividades? Hoje em dia, não encontramos mais cidadãos em templos de adoração a imperadores. Não se crê mais na representação divina dos reis. Não poderíamos decretar a morte da idolatria estatal, pelo menos em comunidades mais desenvolvidas e materialistas? A questão é que o imperador como homem idólatrico deu lugar à ideologia como ideia idólatra, ou seja, aquilo que os imperadores e reis representavam externamente como guias políticos e religiosos, hoje dá lugar a uma disposição interna por uma ideologia política que pouco difere das adorações civis primitivas. Para John Gray:

A política moderna é um capítulo na história da religião. Os grandes movimentos revolucionários que tanto influenciaram a história dos dois últimos séculos foram episódios da história da fé: momentos do longo processo de dissolução do cristianismo e ascensão da moderna religião política. O mundo em que vivemos no início do novo milênio está coberto de escombros de projetos utópicos, os quais, embora estruturados em termos seculares que negavam a verdade da religião, constituíram de fato veículos para os mitos religiosos.²⁵⁹

John Gray acredita que, quando o cristianismo perdeu força como movimento social na idade média tardia, ele não foi substituído pelo ateísmo ou pelo islamismo, mas pelos movimentos políticos **pós-iluministas**. **Tanto que**, para o historiador alemão Manfred Fleischer (1928-), deveríamos aplicar os métodos da fenomenologia da religião para explicar as origens do Estado moderno.²⁶⁰ Podemos apresentar, diante disto, pelo menos três grandes revoluções

historicamente marcantes que tiveram métodos e inspirações religiosas: a revolução francesa, a revolução russa e o terceiro reich.

A REVOLUÇÃO FRANCESA E A RELIGIÃO DA HUMANIDADE

A maioria dos personagens ligados aos revolucionários franceses e posteriores seguidores da *religião da razão* adotava alguma forma de fé religiosa. John Locke, Ashley-Cooper, Voltaire, Matthew Tindal, John Toland, Paine e Jefferson eram deístas.²⁶¹ O próprio Rousseau era um teísta, enquanto Gibbon considerava que certos aspectos da religião podiam ser produtivos para a vida social e política. Pierre Bayle aceitava a existência de Deus.²⁶² Mesmo assim, houve um forte esforço por parte dos revolucionários propriamente ditos de transmutar aquilo que era transcendental ao mundo da política.

As duas principais obras sobre as características religiosas da revolução francesa são os clássicos *Le culte de la raison et le culte de l'Être Suprême* [O culto da razão e o culto do Ser Supremo], publicado em 1892 pelo titular da primeira cátedra de história da Revolução Francesa na Sorbonne Alphonse Aulard (1849-1928) e *Les origines des cultes révolutionnaires* [As origens dos cultos revolucionários], publicado em 1904 pelo historiador francês Albert Mathiez (1874-1932). São duas obras que demonstram com profundidade e trato amplo de fontes primárias todos os profundos aspectos religiosos da revolução francesa. Um desenvolvimento mais popular, no entanto, vem de um dos mais respeitados pensadores políticos da história da França, Alexis de Tocqueville (1805-1859), quando fala da revolução francesa no livro *O Antigo Regime e a Revolução* em um capítulo intitulado “De como a Revolução Francesa foi uma revolução política que se processou à maneira das revoluções religiosas e o por quê”. Ele diz que a Revolução Francesa é “uma revolução política que se operou à maneira de uma revolução religiosa e tomou alguns de seus aspectos”, e que “agiu em relação a este mundo exatamente como as revoluções religiosas operaram em relação ao outro”.²⁶³ Ou seja, em primeiro lugar, houve uma projeção daquilo que seria um projeto apocalíptico ao outro mundo para as relações humanas presentes. A revolução tratou o mundo atual como se trataria o outro.

Isto contrasta com Albert Mathiez que, por sua vez, acredita que é “por sua forma, e não por seu conteúdo, que se reconhecem os fenômenos religiosos”.²⁶⁴ Eu entendo o que ele quer dizer, mas não acho que ele põe o fraseado de modo preciso. É justamente pelo conteúdo profundamente devoto das expressões políticas que se manifestam suas formas litúrgicas. É por tratar o Estado como força transformadora, como agente da Razão, que os revolucionários franceses sobrepujaram a religião do momento. Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796), abade e filósofo que exerceu grande autoridade na Revolução, estabelece como o seu primeiro princípio de que o Estado “não é feito para a religião, mas a religião é feita para o Estado”, de modo que “[q]uando o Estado se pronuncia, a Igreja não tem mais nada a dizer”.²⁶⁵ Esta é a atitude de oposição que dominou a França revolucionária.

Por isto que Tocqueville acerta quando diz da revolução: “Tem considerado o cidadão de uma maneira abstrata, fora de qualquer sociedade particular, da mesma maneira como as religiões consideram o homem em geral, independente do país e da época”.²⁶⁶ Então, em segundo lugar, havia na revolução uma antropologia que tentava transcender o homem do tempo. Enquanto a religião crê em objetos transcendentais que afetam o indivíduo, como a imagem de Deus e a doutrina da Queda, e, por isso, o homem é tratado muitas vezes de forma um tanto igual, considerado uma unidade inter-humana intransponível; o movimento político pensa nos indivíduos segundo padrões sistemáticos arbitrários, pouco dotados de características individuais

e de peculiaridades próprias do seu tempo e do seu meio. Tratado como uma grande massa a se manifestar como um objeto de revolução, o homem se torna mera classe, ansiando uma nova antropologia. Essa expectativa profundamente religiosa é, segundo Toqueville, um dos cerne das relações do regime da revolução francesa.

Assim, Tocqueville continua: “Como parecia aspirar mais ainda à regeneração do gênero humano que à reforma da França, acendeu uma paixão que as revoluções políticas – as mais violentas – jamais conseguiram produzir até então”.²⁶⁷ Portanto, em terceiro lugar, eles aspiravam mais a regeneração do gênero humano que a reforma da França. Isto significa que havia muito mais um esforço de transformação humana de regeneração e redenção que em fazer uma reforma política no país, o que é muito próprio das antropologias revolucionárias em que se crê que através da transformação política se transforma o homem – como aconteceria no materialismo histórico marxista, na visão de que as infraestruturas de relações econômicas é que definem as supraestruturas de relações humanas, o que aproxima iluminismo e marxismo em seus projetos de reforma antropológica.

Para Albert Mathiez, esta foi a grande ideia essencial da filosofia revolucionária do século 18, que o homem pode melhorar sua condição de modo indefinido, transformando o organismo social por meio do aperfeiçoamento moral constante e eterno, ao ponto do organismo social se tornar, ele próprio, um objeto de veneração, adoração e felicidade.²⁶⁸ ***É comummente conhecido que os pensamentos utópicos*** projetavam um novo homem, quase uma doutrina laica e secular da deificação humana, através da batalha política. Foi assim que a revolução, diz Tocqueville,

inspirou o proselitismo e gerou a propaganda. Foi assim que pegou este ar de revolução religiosa que tanto apavorou os contemporâneos, ou melhor, tornou-se ela própria uma espécie de nova religião, uma religião imperfeita, é verdade, sem Deus, sem culto, sem Além, mas que, todavia, como o islamismo, inundou toda a terra com seus soldados, apóstolos e mártires.²⁶⁹

Essas circunstâncias teopolíticas ***não deveriam espantar quem quer que seja íntimo do espírito da época iluminista***. Christopher Dawson explica que se as ideias “do Iluminismo fossem penetrar além do mundo limitado das classes privilegiadas e mudar o pensamento e a vida das pessoas, teriam de apelar a forças psicológicas que estavam sob a consciência racional”. Por isso, era necessário que os filósofos das luzes transformassem suas ideias “de filosofia em religião: deixar de ser meras ideias e se tornar artigos de fé”. Para o historiador britânico, foi Jean-Jacques Rousseau que reinterpreto o liberalismo em termos religiosos, tornando-se “o fundador e profeta da nova fé – a religião da democracia”, de tal forma que ele “não era um revolucionário na acepção usual do termo. A revolução que pregava não era política ou econômica, mas espiritual”.²⁷⁰

Thaddeus J. Williams, professor na Biola University, relata como os parisienses antirreligiosos do Iluminismo Francês contrataram uma jovem atriz chamada Mademoiselle Candielle, de 14 anos, para na primavera de 1792 se fantasiar e fazer o papel da Deusa da Razão. Conduzida das margens do rio Sena até a Catedral de Notre Dame, a jovem ouviu os cidadãos cantando hinos para a divindade recém consagrada, em um ritual que tomaria todas as cidades da França. Williams então comenta: “A religião ***não desapareceu [no Iluminismo]***. O holofote das almas humanas simplesmente deslocou-se para um novo objeto de culto. Não é que a razão tenha

contestado Deus, antes, a Razão *tornou-se* ‘Deus’”.²⁷¹ Neste mesmo ano, o embaixador dos Estados Unidos na França escreveu de Paris que tinha vivido para ver uma “nova Religião surgir. Ela consiste em uma Negação de toda Religião, e seus Adeptos têm a Superstição de não serem supersticiosos. Eles têm para com isso tanto Zelo quanto qualquer outra Seita e estão igualmente prontos para Devastar o Mundo a fim de angariar Prosélitos”.²⁷²

Em *Heavenly city of the eighteenth-century philosophers* [A cidade celestial dos filósofos do século 18], o historiador estadunidense Carl Becker (1873-1945) comenta sobre o espetáculo “meio admirável, meio patético” de Robespierre (1758-1794) em 8 de junho de 1794, dois anos após o espetáculo teopolítico na Catedral de Notre Dame, quando, com um ramalhete de flores em uma mão e uma tocha na outra, “inaugurou uma nova religião da humanidade, desencadeando a conflagração que deveria purgar o mundo da ignorância, do vício e da loucura”.²⁷³ O historiador inglês Michael Burleigh (1955-) também comenta que, entre 1792 e 1794, os líderes revolucionários se esforçaram por substituir o cristianismo por uma “nova e completa religião civil, com credos, liturgias, textos sagrados, virtudes, pecados e o desejo de regenerar a humanidade”.²⁷⁴ A tese de Albert Mathiez, que trabalhou muitas fontes primárias do período da Revolução Francesa, é que os revolucionários simbolizaram suas crenças por meio de elementos de piedade religiosa, desenvolveram práticas cerimoniais religiosas, expressaram uma fé religiosa comum, impuseram suas ideias e seus símbolos com fanatismo religioso, desenvolveram símbolos religiosos e fundaram instituições religiosas que substituíam outras instituições cristãs. Desta forma, diz ele, teríamos o direito de concluir que existiu uma religião revolucionária, análoga em essência a todas as outras religiões.²⁷⁵ Por isto que é difícil acreditar na conversa de enforcar o último rei nas entranhas do último padre: “há mais filosofia cristã nos escritos dos *philosophes* do que jamais se sonhou em nossas histórias”, conclui Becker.²⁷⁶

A religião civil da revolução francesa possuía seus vários ritos. Ainda em 1789, cidadãos propuseram, sem sucesso, que em cada cidade fosse construído um templo dedicado à liberdade, onde cada mãe seria obrigada a batizar seus filhos em nome da pátria, onde eles receberiam um nome e então o direito de serem considerados cidadãos da “nação *regenerada*”.²⁷⁷ Mesmo sem sucesso, em 13 de junho de 1790, na Federação de Estrasburgo, realizou-se pela primeira vez a cerimônia do batismo cívico, que Mathiez chama de “um dos sacramentos do culto da Razão”. Segundo o registro da ata da reunião, o filho de um membro da guarda nacional de Estrasburgo nasceu no mesmo dia do juramento federativo, assim como o filho de um de seus amigos, e decidiu-se que ambos seriam batizados no altar da pátria. As crianças receberam nomes em homenagem à pátria: uma recebeu o nome Charles Patrice Fédéré Prime René De la Plaine Fortuné; o outro, François Frédéric Fortuné Civique. Após o batismo religiosos de cada confissão, o altar cristão foi removido. As madrinhas trouxeram os recém-nascidos. Desfraldou-se a bandeira da Federação acima de suas cabeças. “Então”, conta o registro, “os padrinhos, de pé no altar da pátria, pronunciaram em voz alta e inteligível, em nome de seus afilhados, o juramento solene de serem fiéis à nação, à lei, ao rei, e de manter com todo o seu poder a Constituição decretada pela Assembleia Nacional e aceita pelo rei”. Diz a ata:

Gritos repetidos de “Viva a nação! Viva a lei! Viva o rei!” logo se fizeram ouvir de todos os lados [...], enquanto o decano dos comandantes dos confederados prendia em cada criança uma insígnia pronunciando estas palavras: “Meu filho, eu te recebo na guarda nacional. Seja corajoso e bom cidadão como seu padrinho”. Foi então que as

madrinhas ofereceram as crianças à pátria e as expuseram por alguns momentos aos olhos do povo. Com esse espetáculo, os aplausos se redobram. Ele deixou na alma uma emoção que é impossível descrever. Foi assim que terminou uma cerimônia da qual a história não fornece exemplo nenhum.²⁷⁸

Outros batismos cívicos foram celebrados em seguida, por exemplo, em Wasselone, no dia 11 de junho de 1790. Foram celebrados até mesmo alguns casamentos cívicos no altar da pátria, como na Federação de Dole, em 14 de julho de 1790.²⁷⁹ Não se torna espantoso que logo surgissem orações em nome da nação. Em um livro anterior a 1791, um soldado da guarda nacional da comuna de Blois, do departamento Loir-et-Cher, chamado J. Bossé, publicou uma coletânea de orações patrióticas intitulado *Couplets pour la confédération* [Dísticos para a confederação].²⁸⁰

A religião civil da revolução francesa possuía também seu credo. A Assembleia Nacional do Terceiro Estado de Paris propôs uma Declaração dos Direitos que explicitava o interesse de culto nacional, transformando legisladores em sacerdotes da felicidade pública. “Para uma nova fé, é preciso um novo credo”,²⁸¹ escreveu Mathiez sobre a Constituição dos revolucionários. Foi Armand-Gaston Camus (1740-1804), um dos primeiros presidentes da Assembleia Nacional, deixou claro: “Temos certamente o poder de mudar a religião” por meio da legislação civil.²⁸² E certamente isto foi feito. Nos debates sobre a Declaração de Direitos, um pároco não nomeado, chamou a Constituição de “divindade tutelar, a cujos pés os habitantes da França vêm para expor seus medos e desesperos”, e disse aos legisladores que eles deveriam mostrar o texto constitucional e declarar: “Este é o vosso deus, adorem-no”.²⁸³ No jornal semanal *La Feuille villageoise* [A Folha da aldeia], criado em setembro de 1790 por Joseph-Antoine Cerutti, constava-se o seguinte aviso:

O povo não deve somente observar a lei – ele deve adorá-la. O patriotismo é de fato apenas um sacrifício perpétuo à lei; em uma palavra, enquanto o nome da lei não for tão sagrado quanto o dos altares e tão poderoso quanto o dos exércitos, nossa salvação será incerta, e nossa liberdade, vacilante.²⁸⁴

Em carta para o mesmo jornal, o político Charles-Gilbert Romme (1750-1795), que seria responsável pelo desenvolvimento do calendário republicano francês, escreveu que o evangelho de Cristo “fundou a religião das consciências”, mas que “a Lei é a religião do Estado, que também deve ter seus ministros, seus apóstolos, seus altares e suas escolas”.²⁸⁵ Em outro momento, o deputado girondino Maximin Isnard (1755-1825) disse na tribuna legislativa, na sessão de 14 de novembro de 1791: “A Lei é meu Deus, não conheço outro!”.²⁸⁶ Pierre Louis Manuel (1751-1793), o promotor público revolucionário que posteriormente seria morto na guilhotina, declarou aos parisienses: “O primeiro dos cultos é a Lei”.²⁸⁷ Descrevendo o estado de espírito dos autores da primeira Declaração dos Direitos no jornal *Le Moniteur Universel* [O Monitor Universal], que foi o principal jornal da revolução francesa e diário oficial do governo francês, Jacques-Marie Rouzet (1743-1820) diz que a Assembleia Constituinte achou necessário “garantir sua obra pelo estabelecimento de uma espécie de *culto político*”.²⁸⁸

Os anos que seguiram 1789 anunciaram e prepararam o culto da Razão por meio de festas patrióticas, cultos prestados à revolução francesa, à pátria, à liberdade, à lei e aos mártires da revolução.²⁸⁹ Em uma celebração de 20 de julho de 1790, um batalhão cívico entrou em Versalhes em procissão. Segundo a ata oficial da festa, quando os habitantes do município de Versalhes vieram ao encontro, um orador discursou: “Um dia, nossos filhos farão uma peregrinação a este templo como os muçulmanos vão a Meca”, e continuou: “Este templo inspirará em nossos últimos netos o mesmo respeito que o templo erigido pelos romanos à Piedade filial”.²⁹⁰ Ao retornarem à Paris, “alguém diria que eram deuses que estavam em movimento”.²⁹¹ Quando chegaram no Bois de Boulogne, iniciaram um grande jantar festivo. Nele, o já citado Charles-Gilbert Romme, leu os dois primeiros artigos da Declaração dos Direitos Humanos, com o objetivo, diz a ata, de “abençoar” os presentes. Todos os convidados repetiram: “Que assim seja!”, em um mimetismo do rito católico-romano. Na sobremesa, leu-se a ata do dia: “Este ato religioso despertou aplausos nutridos”.²⁹²

Esta religião da humanidade transformou homens em figuras messiânicas. Em 1791, determinado deputado discursou que os mártires da revolução deveriam ser tratados como santos, à semelhança dos santos do cristianismo. Para ele, os mártires do patriotismo deveriam “ocupar um lugar entre os semideuses”.²⁹³ Este espírito tomava conta do povo, e influenciava o relacionamento até com figuras ainda vivas. Em carta ao Comitê de Segurança Pública da França, datada de 25 de fevereiro de 1794, o representante das regiões de Haute-Saône e Haute-Marne (assinando apenas como Duroy) escreveu a partir de Saint-Dizier sobre o que ocorreu depois de pregar um “sermão patriótico” na comuna francesa de Vassy, na região da Normandia: “Vi um fanatismo de outro gênero, mas que não me aborreceu; algumas mulheres corriam em minha direção para tocar minhas roupas e se retiravam felizes”. E ele confessa: “Oh! Meus caros colegas, que prazer isso foi para mim”.²⁹⁴ O ato lembra a postura da mulher do fluxo de sangue, registrado em Marcos 5:27-34, onde uma enferma toca nas vestes de Jesus em busca de cura, de onde emana poder. O mimetismo do fenômeno bíblico mostra como a revolução fez com que o povo tratasse os representantes do Estado.

Mas a religião da humanidade não era nada senão uma religião da razão. Os Iluminismos transformaram o intelecto no centro da realidade e criam poder alcançar as utopias pelo exercício da *ideia*. Cinco anos antes da Revolução Francesa, o filósofo prussiano Immanuel Kant (1724-1804) publicou um curto ensaio chamado *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?*, em que louvava a revolução epistemológica que criaria a revolução política posterior. Para ele, o Iluminismo era a saída do homem de sua menoridade intelectual, vindo agora a se servir de seu entendimento sem ser dirigido por outras pessoas. Diante desse louvor à razão em seu idealismo transcendental, concebeu a ideia de um progresso humano no ensaio de nove anos mais tarde, já durante a revolução. Em *A paz perpétua, um projeto filosófico*, ele monta um plano intelectual de como acabar definitivamente com as guerras por toda a Europa. É o céu alcançado pela iluminação da mente.²⁹⁵

É interessante ver Friedrich Hegel (1770-1831), o famoso filósofo alemão, contrapor a fé com a inteligência pura, mas logo em seguida falar da inteligência pura como algo pronto para ser adorado depois que derruba o ídolo da consciência espontânea. Ele diz, em uma clareza incomum ao seu estilo, que a inteligência, dialogando com o iluminismo e os pensamentos de Diderot, é uma “nova serpente da sabedoria, erigida para a adoração”.²⁹⁶ Hegel **não parece desenvolver todas as implicações disto**, mas caminha nesse sentido com seu famoso aforismo:

“O que é racional é real e o que é real é racional”.²⁹⁷ A **própria existência** estaria limitada pelos ditames exclusivos da razão. Se essa nova inteligência iluminista é adorada no lugar dos ídolos que são derrubados, ela deveria ser por si mesma considerada um tipo concorrente de fé – o que definiria bem a religião da humanidade produzida pelo iluminismo e sua revolução subsequente. **É provável que** Jürgen Habermas não entendesse a complexidade do que dizia ao postular que Hegel “concluiu a apropriação filosófica da tradição judaico-cristã na medida do possível nas circunstâncias do pensamento metafísico”.²⁹⁸

Por mais que também se explique pela ordem natural e pelo impulso religioso comum ao ser humano, a religião da humanidade também foi uma metodologia revolucionária. Em seus *Trois Manuscrits*, o pastor calvinista Rabaut Saint-Étienne (1743-1793) fala que os revolucionários não deveriam se esforçar por destruir a fonte moral da religião, mas sim retirá-la das mãos do clero e associá-la ao campo moral da política, onde a moral religiosa estaria nas mãos de um único administrador dos interesses sociais. Apenas assim o poder civil conquistaria o seu “mais elevado estado de força”.²⁹⁹ **Não é injustificado questionar se ele continuava pensando assim quando estava para ser morto pela guilhotina.**

Quais foram os resultados de toda essa religião civil, senão o famoso terror jacobino que eliminou, das formas mais violentas, os supostos inimigos da revolução? Em julgamentos sumários e sem qualquer direito de defesa ou mesmo da necessidade de provas, 40 mil pessoas acabaram executadas em nome da religião da humanidade, fosse por guilhotina, por afogamento, por fuzilamento ou por machadadas. O tribunal revolucionário banhava as ruas da França de sangue inocente. Robespierre, principal líder jacobino, regozijou-se com o fato de “um rio de sangue agora dividir a França de seus inimigos”.³⁰⁰ Os pregadores cristãos que incentivaram a revolução com seus sermões políticos, aplicando mensagens apocalípticas do juízo de Deus aos povos como se fossem mandamentos morais para que o povo destituísse os reis, provavelmente não imaginaram que também seriam alvo da guilhotina.³⁰¹

A REVOLUÇÃO RUSSA E A ANGÚSTIA DA EXISTÊNCIA

A relação entre revolução política e religião **não é uma realidade** exclusiva da revolução francesa, mas também é verdade acerca de outras revoluções. O filósofo marxista italiano Antônio Gramsci (1891-1937) **já dizia que a revolução russa não apenas foi criadora de** uma nova atmosfera moral, mas também instaurou a liberdade do espírito.³⁰² Paul Tillich acreditava que “sem a análise religiosa da situação russa é impossível entender os paradoxos de seu totalitarismo”.³⁰³ O renomado sovieterlogista alemão Klaus Mehnert (1906-1984) frequentemente criticava que a Revolução Bolchevique, a segunda fase da Revolução Russa de 1917, representa uma religião substituta, com as obras de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) como escrituras sagradas, os funcionários do partido como um clero, o paraíso comunista na terra como seu reino de mil anos, os concílios ecumênicos seriam as reuniões do Comitê Central, suas excomunhões seriam o desvio da posição de esquerda e seu satã seria o capitalismo.³⁰⁴ Semelhantemente, o professor de filosofia da *St. Mary's University* Glenn Hughes, em um texto chamado *Salvation without individuals* [Salvação sem indivíduos], diz que um “exame da Revolução Bolchevique em termos de sua distinção filosófica deve começar por situá-la em relação a certas constantes na realidade – constantes existenciais e constantes metafísicas”.³⁰⁵ Ou seja, a Revolução Bolchevique, segundo Hughes, é algo que deve ser analisado dentro das suas relações com a metafísica, a investigação das realidades que

transcendem a experiência sensível.

Em *The origin of russian communism* [A origem do comunismo russo], o filósofo político russo Nicolai Berdyaev (1874-1948) fala sobre como a sustentação e a construção do Estado Nacional moscovita eram baseadas na profética doutrina de Moscou como uma terceira Roma, formulada pelo monge Philotheus de Pskov (1465–1542). A experiência histórica do povo russo envolveu “de um lado, a procura do Reino de Deus”, e “de outro lado, despotismo e absolutismo do Estado”³⁰⁶. Claro que, apesar da rotulação do comunismo por meio de metáforas religiosas, deve-se dizer que os revolucionários russos dificilmente se entendiam como fundadores de uma religião quando propuseram a criação de um paraíso para os trabalhadores. Isso, no entanto, não altera as formas de fenomenologia religiosa de seus pretensos ateísmos políticos.³⁰⁷

Para Lenin, a revolução russa não era apenas uma revolução política e social, mas a instauração de um novo mundo, uma nova ordem completa.³⁰⁸ Hughes diz que “devemos começar por considerar as crenças e os objetivos revolucionários de Lenin e dos bolcheviques, juntamente com as doutrinas marxistas subjacentes, como uma resposta à experiência humana do mistério do ser”.³⁰⁹ Esse mistério da existência geralmente moveu, ao longo da história, respostas religiosas. Nos movimentos bolcheviques, por outro lado, o mistério da existência deixou de procurar a transcendência e explicações para além do indivíduo para desenvolver uma divinização do processo de luta histórica de imposição de uma força política. Hughes continua:

Os seres humanos são sobrecarregados com a necessidade de fazerem sentido da realidade na qual eles participam, em compreender quem eles mesmos são e em encontrar uma maneira de lidar com a percepção de que uma compreensão do todo da realidade é impossível de ser obtida por seres humanos. [...] A história das culturas humanas evidencia uma ampla variedade de estratégias para lidar com esta ansiedade existencial, a maioria delas religiosas. A visão informada pela resposta revolucionária bolchevique para a ansiedade da existência, porém, prometeu eliminá-la.³¹⁰

A tese de Hughes é a de que todos sofremos com os conflitos interiores decorrentes da busca por significado. Enquanto a religião **dá uma resposta de ordem pessoal e transcendente** à ansiedade da existência e ao mistério do ser, a política procura eliminar esses conflitos fornecendo uma explicação absoluta para a existência através de uma escatologia utópica, um otimismo apocalíptico que visa concatenar todo o mistério do ser. Nessa grande angústia da existência, a religião promete um sentido a todo sofrimento. A resposta política, por outro lado, gera mais sofrimento como esforço por criar uma ordem transformada. Promete-se a eliminação da angústia, algo que as religiões oferecem apenas no Apocalipse – seja cósmico, como no cristianismo, seja pessoal, como no nirvana. Por isso que o falecido professor de História Moderna na Universidade Hebraica de Jerusalém, J. L. Talmon (1916-1980), dizia tão acertadamente que “o apelo do messianismo político reside não tanto em sua promessa de segurança social, mas em tornar-se uma religião que responde a profundas necessidades espirituais”.³¹¹

Se pensarmos nos debates comuns dos contextos acadêmicos, existem muitos motivos para que alguém seja contra, por exemplo, uma economia aberta, isto é, capitalista. Há, muitas vezes, arrazoados mais técnicos, mas há quem simplesmente projete a incômoda sensação de existir em um mundo de dificuldades em nossa configuração de sociedade. Assim, uma

explicação de ordem econômica acaba sendo dada a um problema de mistério do ser e angústia da existência. Alguém pode argumentar que possui tal angústia na alma porque vive em uma sociedade capitalista ou porque é oprimido por um mundo de machismo, e se perde o fato de que a angústia do ser e o mistério da existência é uma característica humana indelével, comum a todos os homens em qualquer ambiente econômico e social. Se se particulariza e delimita assim os anseios, só se pode extirpá-los pela via política. Logo, acabando com a sociedade de classes ou com o patriarcado, acaba-se com a angústia do ser. Por isso, propostas políticas revolucionárias acabam encontrando abrigo fácil em mentes em conflito metafísico. “O apelo da visão bolchevique e o apoio ao ‘experimento’ político que ela engendrou”, continua Glenn Hughes, “deviam muito ao seu poder de aliviar a ansiedade da existência”³¹².

Assim, a resposta política para a angústia da existência é nada menos que uma resposta religiosa de redenção externa, em que há um pequeno elemento da realidade que é erigido como responsável pelo caos. O fruto proibido dá lugar a estruturas sociais. A serpente no jardim se transmuta em visão política de redenção cósmica, sublocada pelos partidos. Porque a resposta política é uma resposta que transmite o mistério divino, o sentido da história, a razão da existência e o fim do homem, então os verdadeiros mistérios humanos fundamentais não existem mais. Hughes diz: “Pois, por um lado, ela proclamou o mistério divino, e assim os mistérios humanos fundamentais, como não-existente”³¹³. Questões como origem, identidade e propósito deixam de encontrar respostas metafísicas para encontrar respostas ideológicas – sendo eliminadas da pergunta religiosa. Nisso, a política literalmente substitui a religião. Atrelado a isso, continua Glenn Hughes, a proposta revolucionária dos bolcheviques “afirmou que alguns seres humanos – especificamente, os líderes bolcheviques – possuem conhecimento absolutamente certo acerca do significado da existência humana e da história”³¹⁴. Ideologia como verdade absoluta foi tratado em nosso segundo capítulo, e faz parte inerente da religião política das utopias revolucionárias.

O TERCEIRO REICH E A IMANENTIZAÇÃO DA FORÇA KATECHONICA

Os mesmos aspectos religiosos das revoluções podem ser encontrados no *Nationalsozialismus* de Adolf Hitler.³¹⁵ Em seu último discurso a não-militares, em 4 de julho de 1944, Adolf Hitler falou a cerca de 200 líderes industriais em um breve e opaco discurso, já quando todos sabiam que a guerra seria perdida:

Cavalheiros! Hoje eu não tenho nenhuma preocupação com a paz, só me importo com a vitória! [...] Frequentemente, parece-me que temos que passar por todas as provas do Diabo, de Satanás e do Inferno, até que finalmente alcancemos a vitória final. Esta não é a primeira vez que isso [acontece] na história alemã. Quem não passa por momentos difíceis na vida não pode realmente se alegrar com o que conquistou. A certidão de nascimento de um novo império sempre foi mais bem escrita com sangue, sangue e miséria. A experiência mostra que este é o mais resistente, o mais durável. Vamos administrar tudo isso. [...] As tarefas que eu estabeleço são enormes, mas sempre lembrem do velho ditado: os deuses amam aquele que exige o impossível deles. Se realizarmos o impossível, certamente receberemos a aprovação da Providência. Talvez eu não seja o que eles chamam de devoto. Piedoso, não sou. Mas, no fundo do meu coração, sou um homem religioso; ou seja, eu acredito que o homem que, de acordo com as leis naturais criadas por um deus, luta bravamente neste mundo e nunca se rende

[aqui, Hitler deu um soco na mesa com a mão direita], esse homem não será abandonado pelo Legislador. Em vez disso, ele no final receberá as bênçãos da Providência.³¹⁶

Após estas palavras que encerraram seu pronunciamento, meio minuto de palmas tímidas e obedientes desprezavam o vigor apocalíptico e religioso do maior criminoso político da história moderna. Apesar da falta de efeito desse último discurso, sua fala revela muito do que guiou o ministério público de Hitler. Foi Michael Ley, da Universidade de Viena, que mostrou as influências do milenarista medieval Joaquim de Fiore no pensamento de Adolf Hitler, principalmente a profecia de que os inimigos de Deus seriam eliminados quando o Messias viesse estabelecer um terceiro reino literal sobre a terra. A propaganda do Terceiro Reich costumava implicar que o *Führer* seria esse Messias comissionado por Deus para aniquilar os inimigos de Deus – os judeus, segundo passaram a interpretar.³¹⁷ O nome do regime nazista, “Terceiro Reich”, vem do mito apocalíptico medieval de Fiore, que dividiu a história em três épocas, onde a terceira seria um tempo perfeito.

O próprio Adolf Hitler teria comparado a propagação de seu movimento à ascensão do cristianismo. Ao pintar Hitler em 1937, Hermann Otto Hoyer (1883-1949) nomeou a tela de “No Princípio era a Palavra”. Após sua libertação da custódia da Prisão de Landsberg em 1924, Hitler apresentou o programa do partido como a pedra angular da fé nacional-socialista, falando de sua prisão como uma morte na cruz e ressurreição para liderar o partido, representando o único elo vivo com a Igreja Primitiva Nacional-Socialista.³¹⁸

De forma historicamente informada, sem deixar de ser pastoralmente engajada, escreveu o filósofo brasileiro Pedro Dulci:

O governo hitlerista, por exemplo, reivindicou para si dimensões que não são mais próprias da política, mas sim da religião. Esse fato fez com que a igreja alemã procurasse deixar claro na Declaração Teológica de Barmen que “rejeitamos a falsa doutrina de que, em nossa existência, haverá áreas em que não pertencemos a Jesus Cristo, mas a outros senhores”. Da mesma forma que os cristãos do século 1 afirmaram que Jesus, e não Augusto, era o Senhor [*Kyrios*] e os cristãos alemães do século 20 declararam que Jesus, e não Hitler, é o Líder [*Fürer*], nós, cristãos do século 21, precisamos de vigilância constante a toda tentativa de absolutização na esfera pública.³¹⁹

Dulci percebe com astúcia que, se a política está há tanto tempo relacionada com a adoração, não podemos achar que essa vigilância deve ser historicamente localizada; ao contrário, deve ser sempre presente na vida daqueles que desejam prestar honras ao único Senhor e Rei. Todo cristão precisa questionar quais os casos contemporâneos de requisição de entrega total encontramos em nosso próprio contexto e estar em constante vigilância.

Essa atenção, porém, não garantirá sobrevivência em tempos de profunda idolatria e violência política. Helmuth James Graf von Moltke foi um luterano preso em janeiro de 1944, por fazer parte da resistência alemã não-violenta contra o Nazismo. Ele conta na carta que escreveu à esposa o que ouviu da boca do juiz nazista no tribunal de sua condenação: “O Nacional-Socialismo assemelha-se ao cristianismo em apenas um aspecto: nós exigimos a

totalidade do homem. [...] De quem você recebe ordens, do outro mundo ou de Adolf Hitler? Onde você deposita sua lealdade e sua fé?”.³²⁰ Dentro de um ambiente de juízo, do exercício legal, na condenação de um homem que estava se colocando contra o Estado de forma não-violenta, temos um juiz argumentando religiosamente, e dizendo com clareza que existe uma relação entre os movimentos nazistas e os movimentos cristãos nessa cobrança da totalidade do indivíduo.

A religião não costuma se manifestar como mera parte da vida do fiel, mas como uma estrutura que remodela toda a compreensão da existência. Cobra-se uma entrega total de vida e alma às crenças religiosas. O Nacional-Socialismo alemão fazia as mesmas cobranças, como pode ser facilmente percebido pelos registros do julgamento de Otto Adolf Eichmann em 1961.³²¹ Mas a *política não deveria ser isso. A política deveria ser uma parte da existência, e talvez nem tão grande assim. Deveria falar sobre a administração da res publica* e deixar outras áreas da existência livre. Fala-se constantemente de ações comuns como comer, viajar, vestir-se e coabitar sexualmente como “atos políticos”, em uma versão secular de 1Coríntios 10.31: “Quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, façais tudo para a glória da ideologia, da política e do partido”. No credo religioso-político do nosso tempo, a política deve ser a raiz de todo ato, para que este não seja visto como heresia ideológica.

O que justificava para o Nacional-Socialismo toda a violência e barbárie política? Nada seria responsável único, mas o conceito teológico que emergiu de forma mais pungente nessa revolução sangrenta veio diretamente da deturpação da escatologia paulina, em uma *imanentização da força katechonica*. O *katechon*, o “poder que freia”, é um termo usado por Paulo em 2 Tessalonicenses 2.3-8 para se referir a uma força misteriosa que impede a vinda do Anticristo:

Não deixem que ninguém os engane de modo algum. Antes daquele dia virá a apostasia e, então, será revelado o homem do pecado, o filho da perdição. Este se opõe e se exalta acima de tudo o que se chama Deus ou é objeto de adoração, a ponto de se assentar no santuário de Deus, proclamando que ele mesmo é Deus. Não se lembram de que quando eu ainda estava com vocês costumava lhes falar essas coisas? E agora vocês sabem o que o está detendo [τὸ κατέχον], para que ele seja revelado no seu devido tempo. A verdade é que o mistério da iniquidade já está em ação, restando apenas que seja afastado aquele que agora o detém [ὁ κατέχων]. Então será revelado o perverso, a quem o Senhor Jesus matará com o sopro de sua boca e destruirá pela manifestação de sua vinda.

Falando provavelmente de um líder político futuro, Paulo diz que ele irá se assentar no santuário de Deus, apresentando-se como se fosse o próprio Deus. No entanto, algo detinha esse acontecimento. O apóstolo não diz que força detentora seria esta, mas há uma longa tradição interpretativa que vê no governo civil a manifestação visível desse poder que freia. Assim como existe a figura do Anticristo e os espíritos do Anticristo, crê-se que existem o Poder que Freia e instituições que recebem de alguma forma o seu espírito para atuação justificada na retenção do mal.

O autor mais famoso a lidar com esse tema foi o notável jurista adotado pelo nazismo Carl Schmitt (1888-1985).³²² Em *The Nomos of the Earth* [O Nomos da Terra], ele comenta no

tópico “O Império Cristão como um Restringidor (Katechon) do Anticristo”³²³ que o império cristão da idade média não era eterno, uma vez que ele “sempre teve seu próprio fim e o fim da presente era em vista”. Mesmo assim, “era capaz de ser um poder histórico. O conceito histórico decisivo dessa continuidade foi o do limitador: *katechon*”. O império cristão, nesse sentido, “significava o poder histórico de *restringir* a aparição do Anticristo e o fim da presente era; foi um poder que detém (*qui tenet*), como o apóstolo Paulo disse em sua Segunda Carta aos Tessalonicenses”. Dessa forma, o império da Idade Média cristã “durou apenas enquanto a ideia do *katechon* estava viva”³²⁴.

Schmitt não acredita que qualquer conceito histórico que não o *katechon* “teria sido possível para a fé cristã original”, uma vez que a crença de que um “limitador que retém o fim do mundo fornece a única ponte entre a noção de uma paralisia escatológica de todos os eventos humanos e um tremendo monólito histórico como o do império cristão”³²⁵. Ele escreve: “O ofício do imperador era inesperável do trabalho do *katechon*, com missões e tarefas concretas. Isso era verdade acerca de uma monarquia ou uma *coroa*, i.e., do governo sobre uma determinada terra cristã e seu povo”.³²⁶

Contemporâneo de Carl Schmitt, o renomado teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) lida com a questão da *força katechonica* em sua última obra, inconclusa por conta de seu martírio no período do Nazismo. Foi na Ética que Bonhoeffer usou o termo *katechon* para entender o papel do Estado e outras forças para prevenir a destruição do mundo. Esse poder limitador e restringidor “é a força que entra em vigor na história através do governo de Deus do mundo e estabelece os devidos limites ao mal. O ‘limitador’ em si não é Deus; não é sem culpa, mas Deus faz uso dele em ordem de preservar o mundo da destruição”³²⁷. A igreja teria um papel diferente, pregando o evangelho a um mundo perdido: “Quanto mais central a mensagem da Igreja, maior será agora a sua eficácia. Seu sofrimento representa um perigo infinitamente maior para o espírito de destruição do que qualquer poder político que ainda possa permanecer”³²⁸. Segundo ele, a igreja deve preservar uma distinção essencial entre ela e as forças do *katechon*.

É intrigante que tanto Schmitt quanto Bonhoeffer imanentizem o mesmo conceito em sentidos muito próximos, mas se posicionando em lados diametralmente opostos em relação ao nazismo: um era filiado ao partido, outro foi martirizado pelo partido. Esta é uma evidência curiosa dos perigos de imanentizar o *Katechon*: o conceito acaba sendo usado para validar ideias tão opostas quando podem ser.

Para Giorgio Agamben, o *katechon* seria a “Lei ou o Estado”, sendo consagrados “à economia, ou seja, ao governo infinito do mundo”. Este, então, “retém e incessantemente retarda o fim do curso homogêneo do tempo cronológico”³²⁹. Massimo Cacciari segue o mesmo caminho ao dizer que “parece impossível abstrair o *katechon* de todo significado explicitamente político”³³⁰, mas rejeita que a forma política do império seja confundida com a do *katechon*, ainda que este sempre acabe por se tornar aquele³³¹.

Há um problema teologicamente muito sério em acreditar que o *katechon* pode ser identificado em qualquer estrutura de poderio nacional. Não há qualquer indicação em toda teologia paulina, ou menos nos contextos imediatos (ou mesmo distantes) da epístola que relacione tal poder que freia a qualquer instrumento de mediação ou representação política. Se Paulo está falando de alguma força mística e superior que está em guerra direta com as forças espirituais do Anticristo, como parece ser mais coerente com a teologia paulina, aplicar tal

prerrogativa a políticas humanas é dar um poder divinizante a homens de carne e vindicá-los em atos de coação política. Contra a vinda do mal pior, vê-se o governo como livre para males menores. Confundir o *katechon* com alguma força política tem gerado justificativas para a *violência katechonica*. O famoso estudioso de relações internacionais Hans J. Morgenthau (1904-1980) chega a argumentar que a ética política

é de fato a ética de fazer o mal. Embora condene a política como o domínio do mal por excelência, ela deve se reconciliar com a presença permanente do mal em toda ação política. Seu último recurso, então, é o empenho de escolher, já que o mal deve existir, entre várias ações possíveis, a que é menos maligna.³³²

O deão da Faculdade de Teologia da *University of Innsbruck*, Wolfgang Palaver (1958-), diz que o *katechon* “contém violência em ambos os sentidos da palavra”³³³ – ou seja, ele tanto possui quanto restringe violência. Por isso, o *katechon* é uma “resposta teológica a um mundo no qual a paz universal, sem uma certa quantidade de violência, não é e não será possível”³³⁴. Dependêríamos, até certo ponto, de uma *weltgewaltordnung*, ou seja, uma “ordem mundial de violência”.³³⁵ Isto talvez soe coerente com Romanos 13.1-7, em que as autoridades civis são tratadas como possuindo o poder da espada. O governo civil seria sempre um instrumento de coerção violenta, cuja força precisa ser sempre limitada.

Essas interpretações do “poder que freia” são coerentes com a teologia política de Paulo? Pelo menos sete possibilidades principais têm sido oferecidas pelos comentaristas acerca da identidade do *katechon*: o Império Romano e o Imperador Romano, o princípio da lei e da ordem e os líderes políticos em geral, a proclamação do evangelho e Paulo, a presença da igreja e do Espírito Santo, o poder do mal e Satanás, a falsa profecia e o falso profeta, a atividade e a pessoa do arcanjo Miguel.³³⁶

Longe de queremos definir com clareza o que é este *katechon*, devemos lembrar dos riscos de definir algo que o autor bíblico não desejou dar definições. Comentaristas especulam sobre o significado do termo de 2 Tessalonicenses 2.3-8 em abundância, e é difícil achar um sentido que respeite as intenções do autor inspirado.³³⁷ Agostinho é sincero e confessa que o significado deste texto o escapa completamente.³³⁸ James Frame se expressa do mesmo modo: “Infelizmente, as alusões são tão fragmentárias e enigmáticas que atualmente é impossível determinar com precisão o que Paulo quer dizer”.³³⁹ Lemos o mesmo em Helmut Koester: “A questão provavelmente [...] nunca será resolvida”.³⁴⁰ Beverly Gaventa também declara de maneira franca: “A identidade do limitador está totalmente escondida de nós”.³⁴¹

Chama nossa atenção, no entanto, uma interpretação também política do significado da força *katechonica* que segue rumos distintos da interpretação comum ao período hitlerista. O neocalvinismo holandês foi um movimento reformado de grande vulto que se afastou de imanentizações do *katechon*. Abraham Kuyper foi político, estadista e teólogo holandês, fundador do Partido Anti-Revolucionário e da Universidade Livre de Amsterdã, além de Primeiro-Ministro dos Países Baixos entre 1901 e 1905. Segundo ele, o *poder que freia* seria a graça comum de Deus. Evocando 1 Tessalonicenses 4.13-18 e 2 Tessalonicenses 2.3-7, ele diz: “Um dia, quando a graça comum for embora e o governo do Anticristo irromper, a igreja será erguida para o alto”.³⁴² Ele continua:

A graça comum deve, portanto, ser vista por si mesma. Devemos entender a maravilha que Deus operou no coração do homem imediatamente após a queda, injetando um antídoto no coração contra o veneno do pecado. Devemos entender que esse milagre da graça já havia sido realizado quando Adão fugiu de Deus, antes que a graça perseguidora e salvadora se estendesse para chamar Adão de seu esconderijo. Se nada tivesse sido feito ao coração de Adão, a morte teria imediatamente efetuado a destruição completa. Que o pecado não levou imediatamente à plena implementação da morte eterna foi devido apenas ao fato de que Deus agarrou Adão pelo seu coração e realizou o milagre da graça comum nele. Este milagre não foi a regeneração. Esse milagre [da regeneração] pertence à graça particular. A regeneração não restringe o pecado, mas o conquista e destrói. A regeneração transforma o mal em bom, injustiça em justiça, morte em vida. É um ato que corta o câncer na própria raiz e o substitui pelo poder da vida eterna. Mas isso absolutamente não é o que a graça comum é. Ela restringe, mas não extingue. Doma a natureza, mas não a transforma. Ela doma e restringe, mas de tal maneira que quando o freio deixa de funcionar, o mal automaticamente galopa à frente mais uma vez. Ela poda os brotos selvagens, mas não cura a raiz. Deixa a força motriz interna do ego ao seu próprio mal, mas impede o efeito total desse mal. É uma força de contenção, detenção e impedimento que freia e para. [343](#)

Qualquer esforço político que dependa diretamente de uma interpretação imanentista do que seria o poder daquele que freia de 2 Tessalonicenses 2.3-8 possui uma base frágil e superficial. Terrível é quando versos tão obscuros justificam barbáries das mais absurdas. Se precisarmos escolher uma interpretação política do *katechon*, Abraham Kuyper certamente será mais seguro que Carl Schmitt. A história das utopias nos confirma isso, mas este é o tema do próximo capítulo.

POSLÚDIO: A URGÊNCIA DA PROFANAÇÃO

“A fé sempre fracassa quando se politiza”

– Philip Rieff, O triunfo da terapêutica³⁴⁴

Uma foto se tornou muito famosa nas redes sociais. Tirada em 13 de junho de 1936 no lançamento do navio *Horst Wessel* no estaleiro *Blohm und Voss*, em Hamburgo, e publicada no jornal *Die Zeit* apenas em 22 de março de 1991, uma multidão faz o famoso gesto nazista, saudando a presença de Adolf Hitler, enquanto um único homem cruza os braços e faz uma expressão de descontentamento. Quem era este homem? Apesar de sua identificação ser debatida até hoje, tem-se cada vez mais concordado que se trata mais provavelmente de Gustav Wegert, um funcionário do estaleiro que se recusava continuamente a prestar reverência ao partido nazista.³⁴⁵ Esta não seria a primeira vez que Gustav agia dessa forma. Segundo o relato de seu neto, baseado em vários testemunhos, Gustav Wegert nunca ergueu o braço para a saudação nazista. Desde o início do regime nazista, se alguém o cumprimentasse com *Heil Hitler*, ele respondia com *guten tag*, um simples bom dia.

Qual o motivo disto? Ainda segundo seus familiares, Gustav era um cristão devoto e não aceitava prestar reverência ao líder civil. Temos aqui a história de um homem que por fidelidade a Deus se recusou a idolatrar o reino milenar de Hitler, seguindo o longo caminho de exemplos de cristãos que, mesmo diante da ameaça de violência, permaneceram fiéis ao único digno de toda glória. Sabe-se que Adolf Hitler compareceu não apenas ao lançamento do *Horst Wessel*, mas também a outros lançamentos de navios importantes naquele estaleiro. Para evitar perdas de produção, os lançamentos aconteciam nas manhãs de domingo, horário comum dos cultos protestantes na Alemanha. Por causa disso, Gustav recusou aparecer aos lançamentos: “você deve obedecer a Deus mais do que aos homens”, ele dizia, justificando a presença no culto de domingo de manhã em sua igreja ao invés do lançamento dos navios. Segundo relatos, Gustav não sofreu danos pessoais por sua postura apenas por ser um profissional qualificado, o que fez com que seu chefe o encobrisse constantemente.

T. S. Eliot (1888-1965), poeta e crítico literário inglês, certa feita escreveu: “Se você não aceitar a Deus (e Ele é um Deus ciumento), você deverá prestar homenagem a Hitler ou Stalin”.³⁴⁶ A simplificação retórica é óbvia, mas a verdade é pungente. Sem uma estrutura de adoração corretamente aplicada a uma figura verdadeiramente divina – seja ela existente ou falsa, não importa até aqui –, nossos instintos idólatras acabam se projetando em direção aos deuses seculares da religião civil. Com outras palavras, de modo semelhantemente reducionista e pungente, o grande pensador inglês G. K. Chesterton (1874-1936) também disse: “Uma vez que se abole Deus, o governo se torna Deus”.³⁴⁷ Claro que existem outras respostas ao problema da

adoração. Ver a arte como um objeto de transcendência, hedonismos variados, meditações transcendentais e drogas alucinógenas são buscas comuns para a satisfação do mistério do ser. Mesmo assim, não se pode descartar a pungência das respostas político-ideológicas para o impulso inato de adoração. Frequentemente, o Estado é o principal concorrente ao papel de Deus em uma sociedade.

Este livro, em sua primeira parte, lida com o problema da religião civil, e então segue para o desenvolvimento histórico disto nas épocas em que o cristianismo era culturalmente mais dominante e no período das grandes revoluções. Antes de discutirmos o problema da utopia, o descambar de tudo o que conversamos até aqui, podemos novamente dar uma pequena pausa para pensar em como lidamos com as informações que temos. Para isto, Gustav Wegert é um exemplo, e podemos usá-lo como incentivo em nossas atitudes políticas. O mundo pode louvar reis, imperadores, faraós e césares. Nós nos dobramos apenas diante do Soberano que reina por toda a terra. É através do amor fundamental por algo que não Deus e das limitações morais do intelecto humano que o indivíduo projeta a si mesmo na criação de falsas realidades, formando planos apenas concebidos para a existência. Esses planos dão poder a mentirosos que satisfazem os interesses morais da sociedade ao ponto de se tornarem objetos de adoração popular. A política então sai da esfera da reforma da realidade para se tornar um ambiente de representação divina e de profecia quanto ao futuro. Através da fé – da genuína fé em um Deus vivo –, os homens podem se libertar de adorações primitivas e civis. Wegert que o diga.

Podemos concordar que Gustav Wegert foi um profanador. Foi Giorgio Agamben, em *Profanações*,³⁴⁸ que aplicou à política o conceito religioso inverso da adoração. Remontando aos juristas romanos, ele explica que itens sagrados ou religiosos de algum modo pertenciam aos deuses, e por isto eram subtraídos ao livre uso e ao comércio dos homens. Como não podiam ser vendidas, entregues como garantia ou cedidas em usufruto, o sacrilégio era “todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses”, fossem celestes ou infernais. Se consagrar era “o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens”. Com base nisto, o filósofo italiano escreve:

Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. [...] *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular. [...] A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado. [...] profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado [...]. Profanar não significa simplesmente abolir e

cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas. [...]
A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem.

Esta é a incrível contradição da profanação. Enquanto políticos profanam símbolos religiosos ao utilizá-los para fins meramente políticos, somos obrigados a profanar a política e trazê-la para mais próximo da indiferença a fim de não cairmos de joelhos diante de meros homens ou de simples ideias. Esta é nossa mais urgente tarefa política. Que Deus levante novos Gustav Wegert sempre que as massas sacralizarem aquilo que é meramente humano. Que Deus levante profanadores para devolver aos corações a verdadeira noção do sagrado.

PARTE 3 - DA ESCATOLOGIA À UTOPIA

Nos capítulos anteriores, tentei delinear os processos pelos quais a nação veio a ser imaginada [...]. Mas é duvidoso que a mudança social ou a transformação da consciência, em si mesmas, ajudem a explicar o apego que as pessoas sentem pelas invenções de suas imaginações – ou, voltando a uma questão levantada no início deste texto – por que as pessoas estão prontas para morrer por essas invenções.

Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism* [Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo]³⁴⁹

Um “idealista”, segundo as noções de Eichmann, não era simplesmente um homem que acreditava numa “ideia” ou alguém que não roubava nem aceitava subornos, embora essas qualificações fossem indispensáveis. Um “idealista” era um homem que vivia para a sua ideia — portanto não podia ser um homem de negócios — e que por essa ideia estaria disposto a sacrificar tudo e, principalmente, todos. Quando ele disse no interrogatório da polícia que teria mandado seu próprio pai para a morte se isso tivesse sido exigido, não queria simplesmente frisar até que ponto se achava cumprindo ordens e pronto para executá-las; queria também mostrar o “idealista” que sempre fora. O “idealista” perfeito, como todo mundo, tinha evidentemente seus sentimentos e emoções pessoais, mas jamais permitia que interferissem em suas ações se entrassem em conflito com sua “ideia”.

Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém*³⁵⁰

5. UTOPIA QUANTO ESCATOLOGIA SECULAR

O paraíso socialista como secularização do otimismo apocalíptico

“Logo será o fim de tudo; e haverá um novo céu e uma nova terra”, lemos no Apocalipse [Ap 21.1-5]. Se eliminarmos o céu e conservarmos só a ‘nova terra’, teremos o segredo e a fórmula dos sistemas utópicos”

– Emile Cioran, História e utopia [351](#)

“De certa maneira, cada cosmovisão vem acompanhada de uma escatologia, uma visão do futuro que guia e direciona a vida.”

– Brian Walsh e Richard Middleton, A Visão Transformadora [352](#)

“[...] a escatologia está para a história na mesma proporção que o sobrenatural está para o natural.”

– Fred Lawrence, Política e Apocalipse [353](#)

“‘Você está mentindo’, acusou Zhachev sem abrir os olhos. ‘O marxismo pode fazer qualquer coisa. Por que então Lenin está intacto em Moscou? Ele está esperando pela ciência – ele quer ser ressuscitado. [...]’”

– Comrade Zhachev, personagem de Kotlovan [354](#)

Por mais que o tema já tenha sido tratado por pensadores bem mais antigos, como Platão, em *A República*, e Agostinho, em *Cidade de Deus*, foi o católico Thomas More (1478-1535) que primeiro cunhou o termo *utopia*, neologismo de origem grega que significa não-lugar (*ou + topos*), para se referir à ideia de uma civilização ideal, quase perfeita, em que o máximo das potências humanas pode se realizar. [355](#) Em sua obra homônima, ele apresenta um sistema social que supostamente alcançara a perfeição através da coerção civil em regulamentar a vida privada de forma descarada. More chega a tratar o reino da Inglaterra – ironicamente, segundo alguns intérpretes – como uma espécie de divindade. Talvez a definição que melhor balanceia completude e clareza é a de Roger Scruton:

As utopias são visões de um estado futuro em que os conflitos e problemas da vida

humana tenham sido resolvidos por completo, em que as pessoas vivam juntas em união e harmonia e em que tudo esteja ordenado de acordo com uma vontade única, que é a vontade da sociedade como um todo – “a vontade geral” de Rousseau, [...] o “eu coletivo”. As utopias contam a história da queda do homem, porém ao contrário: a inocência e a unidade de antes da Queda encontram-se no *final* das coisas e não necessariamente no início – ainda que haja também uma tendência a descrever o fim como recuperação da harmonia original. [356](#)

Segundo o eminente filósofo e historiador polonês Leszek Kołakowski (1927-2009), considerado um dos maiores especialistas mundiais em marxismo, as utopias podem ser caracterizadas como “crenças de que uma condição definitiva e insuperável é alcançável”. [357](#) Essas crenças costumam estar relacionadas à ideia de uma fraternidade humana perfeita e eterna, que seria inconcebível, já que qualquer tentativa de implementar essa unidade universal estaria fadada a produzir “uma sociedade altamente despótica que, para simular a perfeição impossível, sufocará a expressão do conflito e assim destruirá a vida da cultura por uma coerção totalitária”. Segundo o filósofo, é isto que a mentalidade utópica se nega a aceitar, e é justamente isto que torna as utopias incuravelmente utópicas. [358](#)

Ao longo da análise, vamos descortinando outros aspectos do pensamento utópico. Por hora, quando falarmos de utopia, teremos em mente as definições de Scruton e Kołakowski, esse *ou-topos*, o lugar que não existe – esse lugar não tem como existir –, que não há como chegar nele, e que esse desejo por o alcançar afeta nossa forma de viver hoje. Algumas utopias servem de referencial para a prática, outras surgem por meio de messianismo, cujo representante possui um plano bem definido para o estabelecimento do *ou-topos*, e ainda outras são apenas sonhos inalcançáveis. [359](#)

Não é difícil entender que utopias são movimentos idólatras, e é por causa das relações entre ideologia e idolatria que ninguém precisa ser um cristão para sofrer do *problema da representação*. Ainda que sem um Deus real a ser representado, divinizações podem ser projetadas na ideologia – principalmente de ordem *escatológica*. Mesmo sem qualquer interesse teísta, o imaginário político pode se manifestar como um anseio religioso, nos termos dooyeweerdianos. Há um desejo pela eternidade que é parte constitutiva da natureza de todos os homens e que afeta o modo como nos relacionamos com a vida. Talvez possamos concordar com Paul Tillich em sua crença de que o modo utópico de pensar, como parte constituinte do próprio ser humano, “não é algo que possa ser eliminado, mas algo que dura tanto quanto o homem durar”. [360](#)

Os cristãos, sabedores da iminente realidade escatológica, vivem à luz da eternidade, esperando que Deus construa um futuro de glória para além do mundo presente. O cristão rejeita as utopias porque possui a escatologia – e todo seu escopo doutrinário – como antídoto. Diz John Gray que a doutrina da Queda, por exemplo, “conferiu ao cristianismo uma disposição antiutópica que ele nunca perdeu completamente, sendo os cristãos poupados da desilusão que se abate sobre todo aquele que espera mudanças muito profundas nas questões humanas” [361](#). No entanto, alguns grupos cristãos olharam de modo errado para as realidades vindouras, de modo a projetar nesta vida realidades que serão próprias apenas da próxima vida. Certas seitas do

cristianismo já foram muito acusadas de passar tempo demais olhando para a volta de Jesus, por exemplo, ao ponto de esquecerem das coisas importantes nesta vida.

O que pouco se percebe, porém, é que esse tipo errado de relacionamento escatológico com a vida não é exclusivo dessas seitas pseudocristãs. Até mesmo ímpios materialistas que rechaçam a fé possuem um anseio pela eternidade em seus corações e, por isso, precisam de alguma escatologia que lhes preencha o vazio de Deus. O filósofo romeno Emile Cioran (1911-1995) escreveu:

De nada vale deixar de acreditar na realidade geográfica do paraíso ou em suas diversas configurações, ele reside de qualquer maneira em nós como um dado supremo, como uma dimensão de nosso eu original; trata-se agora de descobri-lo aí. Quando o conseguimos, entramos nessa glória que os teólogos chamam *essencial*; mas não é Deus que vemos face a face, é o eterno presente, conquistado acima do devir da própria eternidade... [362](#)

Em algum nível, Cioran concordaria com Carl Gustav Jung ao defender que a tentativa marxista de divinizar a história para desacreditar Deus é vã, uma vez que podemos sufocar tudo no homem, exceto a necessidade do absoluto. Para o filósofo romeno, essa necessidade sobreviverá à destruição dos templos, e mesmo ao desaparecimento da religião sobre a Terra. [363](#) É por isso que existe uma explicação psicológica de ordem profundamente religiosa na origem das utopias políticas dos pensadores europeus do fim da era Moderna.

AS ORIGENS HISTÓRICAS DAS ESCATOLOGIAS SUBSTITUTAS

Slavoj Žižek diz que o “ateu moderno pensa que sabe que Deus está morto; o que ele não sabe é que, inconscientemente, ele continua acreditando em Deus” [364](#). Foi em *A Gaia Ciência* que Friedrich Nietzsche culpou os homens e a si mesmo pelo assassinato de Deus – o esvaziamento do divino como dispositivo psicológico na interpretação da realidade. Os efeitos disto, para o filólogo prussiano, envolveria um mundo mais frio, mas horizontes mais atrativos a serem descobertos. [365](#)

Por isso que Terry Eagleton considera que Nietzsche foi o primeiro verdadeiro ateu. “Naturalmente, não faltaram cétricos antes dele”, ele assume, “mas é sobretudo Nietzsche que enfrenta as terríveis e esfuziantes consequências da morte de Deus”. Ele continua:

Enquanto as sandálias de Deus forem calçadas pela Razão, arte, cultura, Geist, imaginação, nação, humanidade, Estado, povo, sociedade, moral ou algum outro enganoso substituto, o Ser Supremo não está exatamente morto. Pode estar mortalmente doente, mas delegou suas questões a este ou àquele emissário, tendo cada um deles como parte de sua missão convencer homens e mulheres de que não há motivo de alarme, de que os negócios continuarão sendo conduzidos como sempre, apesar da ausência do proprietário, e de que o diretor em função é perfeitamente capaz de atender a todas as necessidades. [366](#)

O sociólogo francês Raymond Aron (1905-1983) concorda com Nietzsche quando diz que a “morte de Deus deixa um vazio na alma humana”, mas vai além ao dizer que é nessa mesma alma que “subsistem as necessidades do coração que um novo cristianismo terá de satisfazer”, de modo que os intelectuais assumem a função – da qual sempre são absolutamente capazes – “de inventar e talvez até de pregar um substituto dos dogmas antigos que os sábios possam aceitar”. Nisto, até mesmo as funções sociais desempenhadas pela Igreja acabam subsistindo em agremiações laicas.³⁶⁷

Eagleton considera que o principal substituto para a religião consciente é a cultura – sim, esta que acredita ter matado a Deus. Para ele, a religião é de longe a mais tenaz e universal forma de cultura popular, mas também a cultura é a mais eficiente substituta à vida religiosa. O vazio deixado pela ausência de Deus tem sido preenchido de modo imanente com muita competência, argumenta, pelas relações culturais.³⁶⁸ Desta forma, a religião poderia ser percebida como “um desejo de dotar a realidade de um certo grau de significado”.³⁶⁹ Em *A morte de Deus na cultura*, ele diz:

À medida que se esvai o poder da religião, suas diferentes funções são redistribuídas como precioso legado para os que aspiram a se tornar seus herdeiros. O racionalismo científico se apropria de suas certezas doutrinárias, enquanto a política radical herda sua missão de transformar a face da Terra. A cultura, no sentido estético, preserva algo da sua profundidade espiritual. Na verdade, as ideias estéticas (criação, inspiração, unidade, autonomia, símbolo, epifania e assim por diante) são em sua maioria fragmentos deslocados de teologia. Os signos que realizam o que significam são conhecidos como poesia na estética e como sacramentos na teologia. Enquanto isso, a cultura no sentido mais amplo guarda algo do ethos comunitário da religião. A ciência, a filosofia, a cultura e a política, desnecessário dizer, sobrevivem ao declínio da religião como empreendimentos de pleno direito. Mas também são chamadas a arcar com algumas de suas funções, paralelamente às suas próprias.³⁷⁰

Segundo o autor, a ideia de cultura sempre foi o mais plausível candidato a herdar o cetro da religião por envolver “valores fundadores, verdades transcendentais, tradições consagradas, práticas rituais, simbolismo sensual, interiorização espiritual, crescimento moral, identidade comunitária e uma missão social”. Uma vez que a religião é ao mesmo tempo visão e instituição, experiência sentida e projeto universal, a cultura tentou reivindicar para si todas essas características.³⁷¹ Assim, para os movimentos secularistas, “a questão não [era] erradicar os sentimentos religiosos, mas reconstruí-los”.³⁷² Não é por pouco que funções sociais dadas pela igreja costumam ser praticadas frequentemente pelo governo civil, como cuidar dos pobres, distribuir renda, fornecer educação **e saúde gratuita etc.** Eagleton é sagaz (e quase poético) ao descrever a hipocrisia do assassinato de Deus:

Deus de fato está morto e somos nós seus assassinos, mas nosso verdadeiro crime não é tanto o deicídio, mas a hipocrisia. Depois de matar o Criador na mais espetacular das revoltas edipianas, tratamos de esconder o corpo, recalamos toda a lembrança do acontecimento traumático, arrumamos a cena do crime e, como Norman Bates em

Psicose, nos comportamos como inocentes. Também dissimulamos nosso deicídio com várias formas envergonhadas de pseudorreligião, como se quiséssemos expiar nossa culpa inconsciente. As modernas sociedades seculares, em outras palavras, de fato descartaram Deus, mas consideram moral e politicamente conveniente — e até imperativo — comportar-se como se não o tivessem feito. Não acreditam de fato nele, mas ainda é necessário para elas imaginar que acreditam. Deus é um fator ideológico por demais vital para ser descartado, muito embora seja tornado cada vez menos plausível pelas atividades profanas dessas sociedades. Existe uma contradição nos atos entre o que essas civilizações fazem e o que alegam fazer. Examinar as crenças encarnadas em seu comportamento, em vez de voltar a atenção para o que devotamente professam, é reconhecer que não têm absolutamente nenhuma fé em Deus, mas é como se o fato ainda não lhes tivesse sido comunicado.³⁷³

O utópico busca fugir do niilismo a fim de sobreviver de seu vazio universal. Rejeitando Deus como salvador, mas precisando dele para encontrar significado, apegase a versões secularizadas da perspectiva cristã – o que o iluminismo francês fez ao se apropriar de elementos da piedade e da moral luterano-pietista da Prússia enquanto excluía Deus de seu imaginário.³⁷⁴ O otimismo cristão que impregnou a cultura europeia ainda no início do século 18 não era acompanhado de um cenário de cristandade, cujos formadores da cultura assentiam às verdades religiosas que forneciam motivos para o otimismo. Assim, sem conversões reais e profundas nos participantes da cultura, mas com uma herança profunda de cristianismo impregnada no imaginário, o homem rejeita o céu que se põe sobre sua cabeça, mas abraça o anseio por um céu eterno na terra. Uma vez que os grupos humanos perderam a esperança celeste de vista, a esperança de um paraíso terrestre logrou posição de substitutivo à Nova Jerusalém. Como percebeu N. T. Wright, isto se traduziu em uma noção de progresso intrínseco: “o mundo estava melhorando constantemente, mas por conta própria, e não pela energia divina externa”.³⁷⁵ Não é trabalho muito árduo perceber como o anseio pela eternidade tem afetado a construção do pensamento político revolucionário.

Quando uma sociedade abandona o cristianismo, ela não retorna ao estágio anterior. As ideias cristãs ainda estão entremeadas no imaginário e nos valores, ainda que sejam rejeitadas como proposições religiosas formais. O paraíso se converte em um desejo por um mundo melhor. A utopia e a escatologia se tocam não apenas por ambas serem expectativas de futuro que afetam a existência presente, mas também por muitas vezes aquela ser oriunda de uma degradação desta. Enquanto o cristianismo satisfazia os espíritos humanos, a utopia não podia seduzir as mentes já preenchidas por um propósito histórico. Foi apenas quando o cristianismo começou a decepcionar os homens que a utopia conseguiu conquistá-los e se instalar neles.³⁷⁶

Ainda que a escatologia já existisse desde muito antes do cristianismo – considerando mitos mesopotâmios, egípcios, hebraicos e até mesmo helênicos –, foi a fé cristã que articulou com máxima expressividade os símbolos escatológicos para vasta parte da Europa e nas Américas pela colonização europeia.³⁷⁷ Na Idade Média, a Europa foi tomada por movimentos de origem cristã que tinham como força central a crença de que a história estava chegando ao seu fim, culminando na formação de um novo mundo. A crença em um fim dos tempos cósmico e

um tanto iminente não se dissipou quando o cristianismo começou a declinar na Idade Média tardia. O que declinou, na verdade, foi a noção de que só Deus poderia trazer esse reino futuro³⁷⁸. Ainda em *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Carl Becker diz sobre os utópicos:

Eles nunca poderiam vencer o inimigo negando que a vida humana fosse um drama com significado. Esta noção estava por demais difundida e arraigada no inconsciente, mesmo dos filósofos; mas admitindo que a vida humana era um drama significativo, os filósofos deviam anunciar que a versão cristã do drama era falsa e perniciosa; e sua melhor esperança de substituir a versão cristã estava em refundi-la e atualizá-la.³⁷⁹

Então, sem um paraíso religioso que substituísse o lugar do céu cristão, um novo caminho de salvação foi proposto, um meio laico de alcançar a perfeição humana em que o novo céu se localizaria em algum lugar dentro dos limites da vida terrestre. Essa tentativa de fazer do fim da vida como conhecemos e seu suplantar político o sentido da vida se aproveitou da esperança de imortalidade no outro mundo introduzido anteriormente pelo cristianismo, esperança esta muito bem arraigada na memória psicológica de toda posteridade.³⁸⁰

Assim, o utopismo começou a se desenvolver mais em paralelo a certo recuo da fé cristã. Entre os séculos 11 e 16, movimentos milenaristas ganharam terreno na Inglaterra, na Boêmia, na França, na Itália, na Alemanha, na Espanha e em muitas partes da Europa. Com o tempo, à medida que o cristianismo ia perdendo força social e desaparecia da mentalidade dos indivíduos, a esperança de um iminente fim dos tempos tornou-se mais forte e mais militante, de forma que jacobinos franceses e bolcheviques russos rejeitavam a religião tradicional, mas mantinham a convicção de que os crimes e desvarios do passado poderiam ser deixados para trás numa abrangente transformação da vida humana – a uma clara reencarnação secular de primitivas crenças cristãs.³⁸¹ O historiador britânico Norman Cohn (1915-2007) fez um trabalho monumental no registro histórico dessa relação em *Les Fanatiques de l'apocalypse*³⁸².

De fato, muitos utopistas eram de família cristã ou dissidentes do cristianismo. Nesse contexto, os filósofos do Iluminismo francês pretendiam suplantar o cristianismo, mas só poderiam fazê-lo se mostrassem ser capazes de atender às esperanças geradas pela fé bíblica. Tais iluministas e revolucionários que de lá saíram não podiam admitir que a história não rumava para uma teleologia final. Não são poucos filósofos políticos e historiadores da religião que concordam que o declínio do cristianismo e a ascensão do utopismo revolucionário costumam ir de par e que, ao rejeitar o cristianismo, as expectativas escatológicas não desapareceram da mentalidade medieval, sendo apenas reprimidas e voltando como projetos de emancipação universal.³⁸³

Nesse contexto, a visão cristã de uma linearidade para a história em um progresso constante foi internalizada em uma filosofia do progresso. Para o filósofo britânico William Henry Walsh (1913-1986), “a ideia da Providência não estava, de modo algum, morta, mas apenas secularizada e subordinada agora à ideia de Progresso na Terra. A história tinha um desígnio benéfico, ou meta, realizável”.³⁸⁴ Os revolucionários modernos, mesmo sendo frutos

de um iluminismo que pretendia substituir a religião por uma visão científica do mundo, não resistiram à tentação de abraçar como subproduto do cristianismo a crença de que uma súbita ruptura histórica aboliria para sempre as mazelas da sociedade.³⁸⁵ Desta feita, as utopias políticas representam em seu íntimo metanarrativas de um *telos* desmistificado para a história. O cristão interpreta que o alvo da criação divina é a glorificação do nome do Senhor. O utópico acredita em novas teleologias que, mesmo negando a existência de Deus, continuam tão absolutamente metafísicas quanto qualquer concepção teleológica religiosa – e justamente por ser uma metafísica é que a utopia se vê como verdade universal.³⁸⁶

Por mais que existam muitos debates teológicos sobre como se darão os fins dos tempos, o cristianismo possui uma escatologia muito bem definida. Sabemos que Jesus está voltando, que esta criação será alcançada pelo fogo divino e então reinaremos com Deus em novos céus e nova terra, em um reino de paz e felicidade. As utopias políticas, por sua vez, possuem tentativas humanas de satisfazer o anseio pela eternidade na construção de suas escatologias. O apóstolo Pedro, em sua primeira epístola, fala que possuímos uma esperança viva, diferente das esperanças mortas e falsas do mundo (1Pedro 1.3-5). O mundo prega uma esperança secular de pensamento positivo, de teologia da prosperidade, de *The Secret*, do “determina e toma posse” dos profetas da confissão positiva, do “amanhã vai ser diferente” da autoajuda barata. O clássico de Charles Taylor nos lembra que o esvaziamento da experiência religiosa faz com que um tipo específico de esperança seja depositada na política, uma vez que a secularização gera novas condições de crença.³⁸⁷ Os efeitos psicológicos da desesperança são tão profundos que mesmo o homem sem Deus muitas vezes precisa abraçar um sistema que lhe mova para o futuro. Esse mesmo sentimento gera tentativas mil de fuga da finitude, seja no aspecto artístico (arte como transcendência), tecnológico (meios para fuga da morte, criogenias etc.), misticismo (meditações orientais) ou político (utopia).

Justamente a utopia política se manifesta como a escatologia secular e uma esperança política, nada mais que uma projeção na história de uma esperança transcendental, de forma que muitos autores têm relacionado o pensamento utópico com a escatologia cristã. Mesmo o sociólogo húngaro Karl Mannheim (1893-1947), que não cria em realidades para além do imanente, já disse que “a utopia não se deixa encerrar na esfera do político”, pois “assemelha-se à [...] religião”³⁸⁸. Para J. L. Talmon, há um paralelo entre messianismos socialistas e nacionalismos messiânicos. Explicando sobre a essência das religiões, sempre envoltas em tipos variados de messianismo político, ele diz que sempre há uma profunda fé de que essa marcha do tempo rumo ao fim da história corresponde a uma crescente integração e coesão entre o indivíduo e a sociedade, produzindo sempre uma medida crescente de expressão individual através da máxima ativação de todas as potencializações do homem dentro de um novo todo ordeiro e harmonioso.³⁸⁹

Assim, uma das grandes características religiosas das promessas políticas estariam no sonho da integração da humanidade em uma coletividade definitivamente harmônica, o que pressupõe uma transformação nas relações de conflito e violência que parecem tão comuns ao *devir* humano. Por isso que a anatomia das revoluções sempre traz as utopias como movimentos que propõem saltar pelo abismo entre o que os homens são e o que os homens querem ser e ter³⁹⁰.

Em sua pregação da plenitude pela política, a utopia seculariza a teologia da providência divina e procura categorias materialistas para naturalizar a paz eterna do Senhor.³⁹¹ Para o revolucionário comunista Josip Vidmar (1895-1992), em diálogo com o socialista cristão esloveno Edvard Kocbek (1904-1981), o cristianismo **não conseguiu transformar o homem e o mundo porque não ofereceu “recursos encarnacionais adequados”** e que o comunismo era agora necessário “porque só ele poderia satisfazer as condições necessárias para fomentar as qualidades espirituais do homem”³⁹². Não é sem razão que o intelectual francês Gustave Le Bon (1841-1931) interpreta os movimentos de ideologia socialista como crenças religiosas substitutivas em seu *The Psychology Of Socialism*.³⁹³ Michael Löwy (1938-), marxista brasileiro radicado na França, é muito sincero ao dizer que “os cristãos primitivos transpuseram a libertação para o além, enquanto o socialismo a coloca neste mundo”.³⁹⁴

A utopia, assim, manifesta-se como uma “imanentização falaciosa do *eschaton*”,³⁹⁵ como dizia Eric Voegelin; ou uma “secularização socialista da escatologia” que gera um “messianismo desapossado” e uma “escatologia despojada”,³⁹⁶ como disse o filósofo austríaco Martin Buber (1878-1965); ou mesmo uma “*parousia* degradada”,³⁹⁷ nas palavras de Cioran; ou ainda uma “escatologia intramundana”,³⁹⁸ para o teólogo sistemático alemão Wolfhart Pannenberg (1928-2014). Não é à toa que John Gray argumenta que o comunismo era um tipo de milenarismo.³⁹⁹ O Iluminismo francês e sua era desapossaram progressivamente a escatologia religiosa de sua esfera de atuação e a trouxeram à história comum, de forma a tornar cada vez mais difícil para o homem comum acreditar que, em um momento futuro, qualquer ato divino tornará em lógico o absurdo e em harmônico o desarmonioso.⁴⁰⁰ Não sem motivo, os revolucionários franceses tentaram reiniciar o calendário com o *Ano Um* pós-revolução – a revolução teria trazido um novo mundo.⁴⁰¹ Na mente idólatra, há uma experiência de transfiguração política, em que os atos políticos passam a ser vistos como atos glorificados, capazes de mover a história, trazer o Reino, avançar o milênio, transformar a humanidade e concretizar o apocalipse.

SOCIALISMO⁴⁰² E UTOPIA: A SECULARIZAÇÃO E IMANENTIZAÇÃO DO ESCATOLÓGICO NO PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO

John J. Collins, em *A Imaginação Apocalíptica*, sistematiza traços comuns às literaturas apocalípticas e aos apocalipcismos religiosos. Definindo um gênero literário apocalíptico, ele marca como características presentes nessas literaturas o julgamento/destruição do mundo presente, a transformação cósmica, a nova forma de vida pós-apocalíptica, os distúrbios escatológicos etc. Definindo as escatologias apocalípticas, ele fala de expectativas urgentes do fim das condições terrenas em um futuro imediato, do final de tudo como uma catástrofe cósmica, de um determinismo dos acontecimentos, de um paraíso futuro, de manifestações do reino de Deus etc.⁴⁰³ Essas definições podem ser aplicadas aos textos políticos daqueles que assumiram uma teologia secular da representação? Nossa resposta é positiva.

Às vezes se torna árduo separar a linguagem utópica que serve como artifício retórico daquilo que é o desejo real daquele que compõe sua argumentação. Enquanto o teólogo

dominicano e filósofo renascentista italiano Tomaso Campanella (1568-1639), em *Cidade do Sol*, parecia falar sério quando dizia que o homem não viria mais a demonstrar cansaço em seu trabalho – ou mesmo conhecer a flatulência –, o socialista utópico francês Charles Fourier (1772-1837) até hoje é tema de debates por dizer em seu *Théorie des quatre mouvements* que em algum momento o mar perderia sua salinidade e teria sabor de limonada, que o Polo Norte teria um clima mais ameno que o do Mediterrâneo e que na oitava etapa da Terra o homem cultivaria caudas e mais cinco luas apareceriam.⁴⁰⁴ Seus seguidores levaram suas ideias a sério e tentaram, pelo menos, criar as pequenas comunas de amor livre que ele propusera.

Até hoje há debate sobre a declaração do filósofo político William Godwin (1756-1836) que o homem se tornaria imortal quando fosse abolida a propriedade privada.⁴⁰⁵ No entanto, narrativas de ressurreição já haviam inundado batalhas políticas anteriores de modo muito literal. Foi em Portugal que nasceu um movimento chamado Sebastianismo, baseado na crença da ressurreição futura de Dom Sebastião para a salvação do Reino de Portugal, desencadeando em batalhas revolucionárias. O comunismo marxista, por outro lado, estendeu essa esperança a todos que bebessem das águas dessa fé. É conhecido entre soviétologistas que o marxismo russo era profundamente preocupado com o problema da morte. A filósofa italiana da Universidade de Turim, Daniela Steila (1959-), ampla pesquisadora do período soviético, escreveu em *Death and Anti-Death in Russian Marxism at the Beginning of the 20 th Century* [Morte e antimorte no marxismo russo no início do século 20] que a imortalidade da revolução rapidamente se converteu em imortalidade do indivíduo revolucionário.

Dessa forma, o marxismo rapidamente se converteu em uma *espiritualidade científica*. Anatóli Lunatcharski (1875-1933), membro do Partido Comunista da URSS e dos bolcheviques durante a Revolução Russa de 1917, comissário do *Narkompros* (um tipo de ministério da educação) no primeiro governo soviético até 1929, trabalhou sobre a utopia da imortalidade com tanta fé que criou um instituto de transfusão de sangue como meio de alcançar a tão sonhada longevidade.⁴⁰⁶ Em *La religione dell'umanità. Gli inizi del collettivismo di Gor'kij (1907-1910)* [A religião da humanidade. Os primórdios do coletivismo de Maksim Gorky (1907-1910)], Daniela Steila escreveu que era uma ideia muito comum nos ambientes revolucionários que a ciência poderia vencer a morte. Isto é expresso em *Ética Protelária*, obra anônima amplamente apreciada, incluindo o próprio Lunatcharski. O historiador bolchevique N. A. Roskov chegou a escrever que as leis da energia e o desenvolvimento médico revolucionário fariam com que os indivíduos pudessem deixar de morrer.⁴⁰⁷

Sabe-se que o corpo de Lenin foi embalsamado para ser exibido em um mausoléu público apenas depois de um longo, caríssimo e fracassado esforço de criogenia movido por Leonid Krasin (1870-1926), primeiro-ministro do comércio soviético, a fim de preservar seu corpo para uma possível ressurreição futura.⁴⁰⁸ Esta ideia, influenciada pelo filósofo cristão Nikolai Fiodorov (1829-1903), que dizia que a ciência seria capaz de proporcionar liberdade em relação à morte, não foi aplicada apenas a Lenin. Em 21 de janeiro de 1924, Krasin discursou no funeral de um colega revolução que a ciência comunista poderia, no futuro, “recriar um organismo morto”, o que geraria a “ressurreição de grandes figuras históricas”.⁴⁰⁹ É a fé na vida eterna pela via da revolução, em seu sentido mais literal.

O SOCIALISMO UTÓPICO

Outros autores escreveram declarações que não nos geram muita incerteza sobre seu caráter utópico. A linguagem política daqueles que defendiam utopias sempre apelavam ao apocalíptico, evocando sentimentos quase – para não dizer totalmente – religiosos. Em suas origens mais remotas, as utopias comunistas europeias nos moldes que conhecemos hoje podem retornar ao grupo de flagelantes milenaristas liderado por Konrad Schmid (? - 1368), que, após o período da peste negra, pregava a iminência do fim do mundo. Schmid defendia o autoflagelo, baseando-se nos sofrimentos de Cristo, e reivindicou para si todo o poder eclesiástico e civil, cobrando ser reconhecido como rei legítimo da Turíngia alemã. Cria que as profecias de Isaías não eram sobre Jesus, mas sobre ele próprio e que, dizendo-se superior ao Cristo, fundaria em 1369 seu próprio reino milenar. Seus seguidores seriam seus santos para sempre.⁴¹⁰

Konrad Schmid foi queimado na fogueira pela Inquisição católico-romana em 1368, mas seus seguidores não desistiram do apocalipse. As influências desse grupo de flageladores tiveram participação na Revolta Camponesa de 1381. O padre inglês John Ball (1338-1381), um dos líderes da revolta, instigava seus partidários com teologias políticas dignas de Lenin: “Quando Adão arava e Eva fiava, quem era o nobre?”.⁴¹¹ Os sermões de Ball e a liderança de Wat Tyler culminaram em ataques a prisões, destruição do Palácio Savoy, a queima de livros e de edifícios e o assassinato de todos que fossem associados ao governo do rei. Influenciados também por Jan Hus (1369-1415), os taboritas, no século seguinte, tentaram manifestar o mesmo interesse apocalíptico ao incendiarem suas próprias fazendas, abolirem todos os impostos e viverem sem propriedade privada, tentando tornar mais próximo o reino vindouro. Como disse Matthew Kneale (1960-), famoso escritor britânico, foi a partir deles que se iniciou uma característica duradoura da política europeia, o esforço político por trazer o reino de Jesus.⁴¹²

Esse cenário levou ao milenarismo nacionalista da Revolução Puritana e os eventos que culminaram na Revolução Gloriosa, recorte que tratamos no terceiro capítulo. Após aquele período, no entanto, os anseios não mudaram muito – como vimos no capítulo passado. Poderíamos retornar aos três volumes do *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*, publicado em 1713 e escrito pelo filósofo francês e abade de Saint-Pierre Charles-Iréné Castel (1658-1743), que ansiava pelo título de *pacificateur de l'Europe*. Seu projeto, no entanto, por mais que fosse baseado em equilíbrios de poder em uma Santa Aliança entre os Estados cristãos, não possuía suficientes considerações religiosas – mesmo que o seu projeto de paz perpétua fosse notadamente irrealizável em um mundo de pecado.⁴¹³

Nesse mesmo caminho, Henri de Saint-Simon (1760-1825), influente figura da França no século 19, antevia, com a aplicação de sua doutrina coletivista, chamada por ele de “novo cristianismo”, uma “infindável era de abundância para a humanidade”⁴¹⁴. Em 1794, o contemporâneo do socialismo utópico Robespierre prometeu “estabelecer na Terra o império da sabedoria, justiça e virtude”⁴¹⁵, em um reino paralelo ao conceito de Reino de Deus prometido nos evangelhos. Wilhelm Weitling (1808-1871), tido por Engels como fundador do comunismo alemão, defendia seu socialismo com base em teorias religiosas apocalípticas que interpretavam de forma sangrenta o esforço humano para apressar a segunda vinda de Cristo. Escreveu *O evangelho do pobre pecador* em 1845, retratando Jesus Cristo como comunista⁴¹⁶. Há

claramente uma “teologia do reino” no imaginário político.

KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS

É óbvio que muitos utópicos revolucionários tentavam pregar suas próprias ideias como escusas da acusação de utopia. Nenhum utópico cria em si como tal, mesmo promovendo as mais absurdas utopias (por isso que Kołakowski fala de uma “antiutopia utópica de Marx”⁴¹⁷). Ao escrever sua obra *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* em 1880, Friedrich Engels tentava apresentar um tipo mais realizável de socialismo e se apresentava para além dos erros de seus predecessores. No entanto, ele mesmo desejava um tipo ideal de comunidade que se baseia fundamentalmente na ilusão acusada por Voegelin. Engels dizia que o fim da divisão da sociedade em classes produziria uma

existência que, além de satisfazer plenamente e cada dia mais abundantemente suas necessidades materiais, lhes assegura o livre e completo desenvolvimento e exercício de suas capacidades físicas e intelectuais. [...] É o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade.⁴¹⁸

A linguagem e desejo apocalípticos são óbvios, e uma inevitabilidade apocalíptica marca o pensamento de Karl Marx. Era arrogante e ingênuo que Marx e Engels dissessem no segundo capítulo do *Manifesto do Partido Comunista* que “acusações contra o comunismo feitas de um ponto de vista religioso [...] não merecem um exame sério”. Ora, se Engels se esforçou várias vezes por explicar o cristianismo por suas lentes revolucionárias, como a crítica seria diferente? No próprio segundo capítulo do *Manifesto*, escrevem que “o comunismo abole as verdades eternas, abole toda religião e toda moralidade, em vez de constituí-las em uma nova base”.⁴¹⁹ Como o comunismo estaria excluído da crítica religiosa, se ele próprio se propõe a criticar o papel da religião e acaba sendo, mesmo sem se propor, uma religião civil por si mesma?

Escrevendo sobre a história do cristianismo primitivo, Engels argumenta que o socialismo sobreviveu à queda do Império Romano sob a forma do cristianismo, e que este tipo de cristianismo-socialismo era diferente do socialismo de seu tempo porque aquele “não queria realizar a transformação social neste mundo, mas além dele, no céu, na vida eterna após a morte, no ‘milênio’ iminente”. No mesmo texto, ele diz que as revoltas populares do ocidente cristão possuíam um disfarce religioso, mas eram apenas uma máscara para “os ataques a uma ordem econômica que está se tornando antiquada”. Assim, as revoltas religiosas criaram progresso no mundo por derrubar sistemas políticos sob a desculpa das revelações do Apocalipse de João.⁴²⁰ Suas ideias eram apocalipse religioso em seu máximo e deveriam ser analisadas como uma teologia mais que como uma sociologia. O historiador britânico Robert Service (1947-), professor da *Oxford University*, escreve sobre a escatologia política revolucionária em sua história do comunismo mundial nos seguintes termos:

Fundamental para o marxismo era o sonho do Apocalipse seguido pelo advento do Paraíso. Era o mesmo tipo de pensamento do judaísmo, cristianismo e islamismo. [...] Marx e Engels, como ateístas na fase posterior de suas vidas, negavam o conceito de que os verdadeiros crentes seriam recompensados com a eternidade no Paraíso;

contrário a isso, afirmavam que eles e seus sectários criariam uma sociedade perfeita aqui mesmo na Terra.⁴²¹

Apesar dos exageros conspiracionistas (ele relaciona até a barba de Marx ao satanismo) e do péssimo trato com algumas fontes (não são poucas as citações distorcidas), o pastor romeno Richard Wurmbrand (1909-2001), famoso por ter passado mais de dez anos sendo torturado no regime comunista soviético, escreveu uma obra de muito alcance chamada *Marx e Satã*, que, se lida com cautela, faz um trabalho razoavelmente competente em mostrar que muito do comunismo marxista representava, possivelmente em sua raiz mais profunda, um esforço religioso anti-Deus. Diferente do trato das fontes de outros autores, seu trato com fontes primárias de Marx e Engels é cuidadoso e questiona a raiz satanista do esforço político e econômico do jovem Marx.

Sabemos que em sua juventude, Marx se demonstrava um cristão intelectualmente dedicado. Aos 17 anos, para se formar no Ensino Médio, escreveu o belo ensaio *Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15,1-14* [A união dos crentes com Cristo segundo João 15.1-14], em que expressava doutrinas fundamentais do cristianismo. No ano seguinte, escreveu o *Reflexões de um Jovem sobre a Escolha de uma Profissão*, que ele encerra dizendo em tom positivo que “a própria religião nos ensina que o ser em quem todos devem se espelhar se sacrificou pelo bem da humanidade”, referindo-se a Cristo Jesus.⁴²³ Em seu diploma de formatura, no tópico Conhecimento Religioso, escreveu-se: “Seu conhecimento da fé e da moral cristã é bastante claro e bem fundamentado. Ele também conhece, até certo ponto, a história da igreja cristã”.⁴²⁴

Essa compreensão do cristianismo, no entanto, pareceu mero assentimento intelectual momentâneo. Um ano mais tarde, agora com 19 anos, escreveu em tom de mistério ao seu pai, em carta: “Caiu uma cortina. Meu santo dos santos saiu para longe e novos deuses tiveram de ser colocados no lugar”.⁴²⁵ Ele declara, de modo tão hermético que seu pai pede esclarecimentos na carta resposta, que o seu lugar de encontrar a Deus foi destruído, que a presença de Deus não estava mais a sua disposição. Esta é a metáfora da cortina do santo dos santos, onde Jeová se manifestava no Antigo Testamento ao seu sumo sacerdote, atrás de uma cortina. E ele é sincero ao deixar claro que novos deuses precisavam preencher aquele vazio, já que ser religiosamente neutro é sempre impossível. Seu ideal comunista tomou o lugar do Senhor, como veremos a frente.

Não demorou muito para que escrevesse no poema *Des verzweifelnden gebet* [Invocação de alguém desesperado] que queria se vingar daquele que reina lá em cima (“*An mir selber will ich stolz mich rächen / An dem Wesen, das da oben thront*”), e construir um trono para si mesmo (“*Einen Thron will ich mir aufbauen*”). Em outra poesia, chamada *Menschenstolz* [Arrogância humana], ele fala da conclusão de seu plano revolucionário em termos de triunfo na destruição do Reino divino: “Então eu serei capaz de andar triunfante / como um deus, nas ruínas de seu reino [...] / Sentir-me-ei igual ao Criador” (“*Götterähnlich darf ich wandeln / Siegreich ziehn durch ihr Ruinenreich [...] / meine Brust dem Schöpferbusen gleich*”).⁴²⁶ Com o tempo, então, Marx passou a se propor antirreligioso porque a religião prejudicava o povo com uma felicidade falsa e prejudicial para o processo revolucionário. Ele escreve:

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião.⁴²⁷

A tese de Wurmbrand, no entanto, é que não existe fundamento para a ideia de que Marx se opunha à religião por ela ser um obstáculo para o ideal político e social. A verdade seria o oposto. Marx se opunha à religião, e o argumento político e social era apenas o meio para materializar seu ódio a Deus.⁴²⁸ Por mais que Wurmbrand pareça propor que Marx era um membro assíduo de alguma associação religiosa satanista, fazendo, assim, uma conclusão indevida de suas evidências; ele explora bem como o ódio religioso escorre dos escritos de Marx.

Esse ódio religioso transformou Marx em um outro tipo de religioso por excelência. Agora com 20 anos, quando escreve em sua tese doutoral sobre a *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, ele repete a blasfêmia de Ésquilo: “Em palavras simples: eu odeio todos os deuses”.⁴²⁹ Isto foi apenas um ano após ter declarado que novos deuses entrariam no lugar de seu cristianismo. Creio que o jovem Marx vai ficando menos consciente de si à medida que envelhece. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), filósofo político francês, adverte Marx em carta de 17 de maio de 1846 que ele deveria tomar cuidado para que os líderes da propaganda comunista **não se coloquem como “apóstolos de uma nova religião**, ainda que da lógica, da razão”.⁴³⁰ Proudhon era um opositor ferrenho da ideia de Deus, e temia que outro dogmatismo em nível político se colocasse no lugar do dogmatismo religioso.⁴³¹ O que parece é que Marx nunca assentiu ao conselho do companheiro. Sua própria esposa chega a tratá-lo por carta como sumo-sacerdote e bispo do coração, que acalma suas ovelhas com palavras pastorais.⁴³²

Não é sem motivo que para Bertrand Russell (1872-1970), um dos mais influentes filósofos do século 20, o marxismo adaptou o modelo judaico de história, composto de passado e futuro, ao socialismo, assim como Agostinho fez ao cristianismo. Assim, para sermos aptos em compreender a psicologia de Karl Marx, devemos utilizar um “dicionário” bem peculiar:

Javé = materialismo dialético
Messias = Marx
Eleitos = proletariado
Igreja = Partido Comunista
Segunda Vinda = Revolução
Inferno = punição dos capitalistas
Milênio = a nação comunista⁴³³

Para ele, seriam os termos à esquerda, de uso religioso, que dão “substância emocional aos termos da direita”, e seria justamente “essa substância emocional, com a qual estão familiarizados todos os que receberam educação cristã ou judaica, que torna a escatologia de Marx crível”.⁴³⁴ Entender o marxismo então passa por entender suas estruturas de criação, queda, redenção e consumação – e compará-las com as mesmas estruturas da religião cristã **dá uma substância emocional à política** marxista que faz aquele que recebeu educação cristã-judaica considerar as estruturas marxistas muito próximas das suas. No artigo *Marxismo e Fé*

Cristã, o teólogo Richard J. Sturz (1924-2009) diz que o “marxismo, em vez de abolir a religião”, acabou por se tornar “uma religião secular. Seus ensinamentos são apresentados como substitutos para as doutrinas cristãs”⁴³⁵. Marx encontrou uma nova estrutura para a história que cabe exatamente na forma do cristianismo, mesmo que com outros conteúdos.

Foi nas famosas *Gifford Lectures* de 1973-1974 que o sacerdote anglicano britânico Owen Chadwick (1916-2015) analisou a teoria marxista através da fenomenologia religiosa, considerando-a uma fé em uma ética futura, “uma visão do futuro que virá quando o mundo será retificado por nós, nunca definido com mais precisão do que quando descrita a Nova Jerusalém, apocalíptica em sua força, porque virá, virá com certeza, virá logo, não poderá delongar-se mais”.⁴³⁶ A descrição do teólogo judeu Franz Rosenzweig (1886-1929), em *Hegel e o Estado*, que Marx é mais fiel que o próprio Hegel à crença hegeliana no destino histórico ilustra bem o ponto, já que ninguém foi tão capaz como ele de ver onde, como e de que forma raiaria no céu da História o período da consumação da existência.⁴³⁷ Longe de uma crítica descabida, é pungente na literatura marxista. Enquanto o teórico marxista Fredric Jameson (1934-) lamenta em uma obra que as origens religiosas do marxismo seja “um dos principais argumentos do arsenal anticomunista”,⁴³⁸ em outra ele diz: “Certamente espero que o marxismo projete uma história salvacionista”.⁴³⁹

Assim, a filosofia marxista da história cria um tipo desapossado de hegelianismo. Enquanto neste era o “Espírito” que produzia o progresso humano em estágios dialéticos (o que teólogo alemão Jürgen Moltmann chamou de “milénarismo sem apocalíptica”⁴⁴⁰), naquela a mesma inevitabilidade do futuro se dá, mas em níveis profundamente materialistas. Enquanto neste havia as nações como promotoras do movimento dialético, naquela as classes tomavam esse papel. Segundo Hegel, o Estado se coloca acima da vida física de tal forma que o homem deve “venerar o Estado como uma deidade secular”⁴⁴¹ – o que Marx parece ter internalizado muito bem. Não é por pouco que a crítica tradicional a Hegel o considerou um defensor acirrado do Estado prussiano. Para Eagleton, existem claras afinidades entre o pensamento religioso e a visão da história em Marx:

Justiça, emancipação, acerto de contas final, luta contra a opressão, chegada dos despossuídos ao poder, o futuro reino de paz e abundância: Marx compartilha esses e outros temas com a herança judaico-cristã, por mais reticentes que se mostrem alguns dos seus epígonos em reconhecer o fato. Existem devotos de Marx que prontamente confessam sua dívida para com as mais herméticas ideias hegelianas, mas recuam diante da ideia de que também teria direitos a pagar ao pensamento religioso.⁴⁴²

Marx e Engels consideravam utopia o socialismo não-marxista que lhes precedeu por conta de seus métodos e contexto histórico, não por seus fins e objetivos. Suas críticas eram fundamentalmente ao desejo de transformar a sociedade mantendo ainda algumas de suas bases – o motivo de eles tratarem os predecessores por “socialistas burgueses” – e pelo proletariado ainda estar em formação, o que impossibilitaria uma revolução. Eles perderam de vista que a utopia não estava nos métodos ou no contexto histórico, mas nos objetivos almejados – objetivos que eles mesmos compartilhavam com quem chamavam de utopistas. Dessa forma, as distinções

mais profundas entre socialistas utópicos e científicos não estava na presença ou ausência de utopias, mas no período histórico e no contexto social em que cada utopia se propunha. O ímpeto apocalíptico-utópico de Karl Marx não era diferente de seus predecessores e tanto desencadeava quanto convertia esforços de ordem econômica e científica em pura utopia. Enquanto os socialistas anteriores a Marx eram utopistas pré-revolucionários, a utopia marxista era pós-revolucionária⁴⁴³. Sobre isto, Scruton comenta:

A alegação de Karl Marx de haver apresentado um socialismo “científico” em contraposição a um socialismo “utópico” é um caso emblemático. [...] não haverá nem leis nem a necessidade delas, e todas as coisas pertencerão a todos. Não haverá divisão de trabalho, e todas as pessoas viverão de acordo com suas necessidades e seus desejos, “caçando de manhã, pescando à tarde, cuidando do gado à noite e engajando-se em críticas literárias após o jantar”, como nos é explicado em *A Ideologia Alemã*. Chamar isso de “científico” em vez de utópico é, em retrocesso, pouco mais do que uma piada. [...] Marx incorpora uma contradição: trata-se de um estado em que todos os benefícios da ordem legal estão presentes, apesar de não haver leis; e no qual todos os produtos da cooperação social ainda existem, apesar de ninguém desfrutar dos direitos de propriedade que até então forneceram a única razão para a sua produção.⁴⁴⁴

Segundo Leszek Kołakowski, a consciência utópica integrante do pensamento marxista é “a certeza escatológica, a fé em uma sociedade onde não somente as fontes do mal, dos conflitos e da agressão são repelidas, mas também onde se realize uma reconciliação total entre aquilo que o homem é e o que ele sabe”, em uma volta a um tipo de unidade perfeita do homem com a natureza, “a revelação vitoriosa da contingência da vida”.⁴⁴⁵

Desta forma, percebendo o aspecto político-utópico do marxismo, compreendemos que a obra de Karl Marx representou a busca de uma ponte entre a utopia como visão da sociedade ideal e a política como a capacidade de direção das forças atuantes da sociedade existente. Marx entendia que a passagem da realidade ao ideal parecia ser possível, ainda que a oposição entre os dois continuasse a ser vista como absoluta. Pela primeira vez na história tivemos a união da utopia com a luta pela transformação prática da sociedade. Marx se tornou o ícone da praticalização do utopismo e da sacralização da política.⁴⁴⁶

Em *O fim da história e o último homem*,⁴⁴⁷ Francis Fukuyama (1952-) argumenta que a chegada da democracia liberal ocidental constituiria o ponto fulcral do progresso sociocultural humano e representaria a configuração última do governo dos homens – não um fim literal do passar dos anos, mas o derradeiro estágio de progresso econômico que supriria todas as necessidades humanas. Para Hegel e Marx, de quem Fukuyama tira e desenvolve suas ideias, a evolução das sociedades humanas não seria ilimitada, mas findaria quando a humanidade pudesse satisfazer suas ambições mais profundas e essenciais. Buscando alcançar o estado das coisas em que o homem fosse verdadeiramente livre, Hegel e Marx buscavam o fim da história no mesmo elemento, mas por meios distintos: enquanto para Hegel o fim da história estaria no estado liberal, para Marx estaria na sociedade comunista.⁴⁴⁸

HERBERT MARCUSE

Semelhantemente a Marx e Engels, o sociólogo alemão da Escola de Frankfurt Herbert Marcuse (1898-1979) tenta fugir das acusações de propor uma impossibilidade meramente utópica quando fala, em sua palestra *O fim da utopia*, sobre só poderem ser chamadas de utopias as ideias que são impossíveis de serem realizadas na história, que contradissem certas leis científicas estabelecidas, leis biológicas, leis físicas etc., como a ideia de uma eterna juventude. A sua busca pela construção de uma nova sociedade não seria utópica, uma vez que toda força material e intelectual que eram necessárias para a construção dela já estavam disponíveis.⁴⁴⁹ No entanto, Marcuse parece pouco convincente quando fala da “abolição da pobreza, da miséria e do trabalho”⁴⁵⁰, coisa só possível em um mundo transcendental.

A impossibilidade é a grande marca da utopia. Como sonho religioso, tenta manifestar na existência projetos de sociedade que só seriam possíveis com uma total e absoluta transformação da natureza humana, esperam por uma existência livre de seus principais males, limitações e pecados, como se o mal no mundo fosse uma mera questão de ajuste ideológico, e esperam concretizações de mundos contraditórios. Leszek Kołakowski falava que quando perguntado sobre onde gostaria de morar, Marcuse dizia que sonhava em morar nas profundezas da floresta virgem da montanha, na margem de um lago, na esquina da Madison Avenue (famosa avenida de Nova Iorque) com a Champs-Élysées (prestigiada avenida de Paris), em uma pequena cidade. Sua resposta mostra algo da natureza da utopia: não é só que o lugar dos sonhos não existe – é que sua existência é impossível de se concretizar.⁴⁵¹ Falar de prosperidade sem organização do trabalho, de renda sem dinheiro, de paz sem polícia ou de sociedade complexa sem Estado marcam contradições comuns dos pensamentos utópicos.

Marcuse é um exemplo perfeito da acusação voegelinana quando fala que “nós temos a capacidade de transformar o mundo em um inferno, e nós estamos indo bem no caminho de fazer isto. Nós também temos a capacidade de transformar o mundo em um oposto de inferno”⁴⁵², ou seja, num paraíso. Como não pode ser utópica a labuta por trazer o céu (“oposto de inferno”) para a terra? Não é segredo que Marcuse defendia a criação de um novo homem pela “recusa total” e “contestação permanente desta sociedade” – não mudando instituições ou melhorando a vida social, mas mudando “totalmente os homens em suas atitudes, seus instintos, seus objetivos, seus valores”.⁴⁵³ Nisto, a utopia é a alquimia da história – ao invés do elixir da vida eterna ou da pedra filosofal que tudo transformaria em ouro, busca-se a cidade ideal, o tempo perfeito, a liberdade absoluta, a justiça cósmica. É o elixir da vida das transformações biológicas e interiores do ser humano, a pedra filosofal da igualdade última e da ausência de trabalho. Uma doutrina laica e secular de glorificação do homem.

ROSA LUXEMBURGO

As palavras finais do artigo *A Ordem Reina em Berlim!*⁴⁵⁴, escrito pela economista marxista polaco-alemã Rosa Luxemburgo (1871-1919) no fim do século 19, na véspera de seu assassinato, traz a declaração apocalíptica e deificada: “A revolução amanhã ‘se levantará de novo brandindo suas armas com estrondo’ e proclamará com suas trombetas: ‘Era, sou e serei!’”. Mesmo assim, no ano da morte do diplomata prussiano Otto von Bismarck (1815-1898),

popularizador da famosa frase que define a política como a arte do possível, Rosa Luxemburgo publicou no Jornal do Trabalhador Alemão (*Sächsische Zeitung*) um artigo dizendo que “nossa política deveria e pode apenas se esforçar para alcançar o que é possível”⁴⁵⁵. Para ela, seria factível alcançar uma revolução tão absoluta que declararia sobre si as mesmas palavras que Jeová diz ao próprio respeito a Moisés no deserto. Não é por menos que o dirigente socialista alemão Karl Liebknecht (1871-1919), camarada e companheiro de Rosa Luxemburgo, disse com clareza: “Estamos lutando pelos portões do paraíso”⁴⁵⁶.

LENIN, TRÓTSKI E STALIN

O revolucionário comunista russo Vladimir Ilyich Ulyanov (1870-1924), mais conhecido pelo pseudônimo Lenin, tratava a religião como uma “névoa mística”, mas recusou que o programa do Partido fosse expressamente ateu, uma vez que “a unidade na luta realmente revolucionária da classe oprimida pela criação de um paraíso na terra é mais importante para nós do que a unidade da opinião proletária sobre o paraíso no céu”.⁴⁵⁷ Para ele, não importava o apocalipse metafísico, apenas o apocalipse político e revolucionário.

O proletariado seguiu bem essa perspectiva. Ao se dirigir aos transportadores de água em um auditório com mais de mil pessoas, Lenin comentou um cartaz que trazia um *slogan* muito usado: “O reino dos operários e camponeses durará para sempre”⁴⁵⁸. É correto interpretar isto como uma subversão teológica, no sentido de que essa perspectiva não surgia de uma ontologia materialista defensora de uma eterna natureza da matéria, mas de uma clara formulação teológica nos moldes do Credo Niceno-Constantinoplano, documento importante da cristandade com o qual os operários tinham familiaridade e que se tornou acessível a partir da Rússia pré-revolucionária. É icônico que Lenin tenha criticado esse cartaz pela divisão de classes representada nele, não pelo anseio por um reino eterno.⁴⁵⁹ Nikita Khrushchev (1894-1971), outrora Primeiro-ministro da União Soviética, escreveu em tons proféticos em *The Road to Communism* (1961):

Como Lenin disse certa vez: “Nenhuma força escura irá suportar a aliança da ciência, do proletariado e da tecnologia”. Essas palavras proféticas se tornaram realidade viva. Nós temos esmagado e destruído a força maligna dos exploradores. Nós temos dizimado permanentemente todas as formas de opressão econômica e espiritual. E agora nós estamos nos concentrando mais e mais do nosso esforço em eliminar a dependência do homem sobre os elementos, em subjugar-los à vontade do homem. O homem, assim, apanhará o último obstáculo em seu caminho para o reino da verdadeira liberdade.⁴⁶⁰

Como seria possível que o homem conseguisse deixar de depender dos elementos físicos, em um reino de liberdade tão transcendental? Este não seria mero exagero retórico? Os textos dos grandes líderes comunistas mostram que não. Após a morte de Lenin, o intelectual marxista Leon Trotsky foi o principal rival de Stalin na disputa pela hegemonia do Partido Comunista da União Soviética. Ele asseverava, por sua vez, que haveria uma transformação na biologia do ser humano, deixando a voz mais musical, o corpo mais harmônico e os movimentos mais rítmicos, ao ponto de cada cidadão comum alcançar a altura de um Aristóteles, de um Goethe ou de um

Marx uma vez que o capitalismo fosse eliminado⁴⁶¹ – uma doutrina secular de glorificação do corpo. Falando sobre Literatura e Revolução, ele acreditava justamente que o homem poderia “harmonizar a si próprio”, no sentido de que “[e]stabelecerá, para si, a tarefa de atribuir ao movimento de seus próprios órgãos – no trabalho, no andar ou no jogo – máxima clareza, conveniência, economia e, com isso, beleza”. Assim, o homem “sentirá a vontade de controlar no próprio organismo os processos semiconscientes, e depois também os conscientes: respiração, circulação sanguínea, digestão e fecundação”, de forma que “a vida, mesmo a mais fisiológica, resultará em algo coletivo-experimental”. Essa bizarra antropologia defendia que o “gênero humano, o homo sapiens paralisado, será remodelado radicalmente e – sob suas próprias mãos – será objeto dos mais complicados métodos da seleção artificial e do treinamento psicológico”, e “estabelecerá como objetivo dominar suas próprias emoções, elevar à altura da consciência seus instintos, fazê-los transparentes de clareza, avançar por sua própria vontade até as últimas profundezas de seu subconsciente e, desta maneira, elevar-se a um patamar – um tipo sociobiológico superior e, por assim dizer – criar o super-homem”.⁴⁶²

A União Soviética sob o governo de Josef Stalin (1878-1953) foi certamente um dos regimes mais antirreligiosos da história. O ateísmo era política de Estado, e a Sociedade dos Ateus (ou Liga dos Ateus Militantes) era poderosa. Igrejas e sinagogas foram arrasadas. Mesmo assim, a Sociedade dos Ateus era tudo, menos ateia: a adoração foi apenas redirecionada a outra divindade: Stalin, o Senhor.⁴⁶³ A imprensa soviética retratava Stalin como onipotente, onisciente e onipresente. Ele passou a receber o título messiânico de “Pai das Nações”, dado ao Messias no Antigo Testamento, e de “Estrela Guia”.⁴⁶⁴

Dmitri Volkogonov (1928-1995), historiador e militar russo, narra que o governo stalinista era um tempo em que a uniformidade de pensamento era imposta por todos os meios disponíveis. “Desde o jardim de infância, as crianças eram ensinadas a entoar versos pela saúde do grande líder. Ninguém podia se dar ao luxo de não amar Stalin”,⁴⁶⁵ ele escreve. Poesias, músicas, filmes e orações eram feitos a Stalin, por causa de quem foi pela primeira vez cunhada a expressão “culto à personalidade”. Ele escreve que o “stalinismo não foi mera enfermidade mental ou social, foi a negação dos valores humanos. Transformou-se numa espécie de religião terrena, exigindo que o povo depositasse confiança nela e só nela”.⁴⁶⁶

Foi em *Moskau 1937* que o escritor alemão Lion Feuchtwanger (1884-1958) narrou com tons apaixonados (ele próprio era entusiasta do regime) que a “adoração e o culto ilimitado com que a população cerca Stalin é a primeira coisa que causa admiração no visitante estrangeiro à União Soviética”. Em sua viagem a Moscou, ele diz ter percebido que em “todos os cantos, em cada intercessão de ruas, em lugares adequados e inadequados, podem-se ver gigantescos bustos e estátuas de Stalin”. O mais marcante, no entanto, é que ele assuma o que se segue: “Os discursos ouvidos, não apenas os políticos, mas até sobre assuntos científicos e artísticos, são preparados como glorificação a Stalin e, por vezes, tal deificação toma formas de mau gosto”.⁴⁶⁷ Toda a vida girava em torno de uma única figura messiânica e onipresente. Foi A. V. Avidenko que escreveu um dos mais conhecidos hinos de adoração à pessoa de Stalin:

Obrigado, Stalin. Obrigado a você porque sou feliz. Obrigado a você porque estou bem.

Não importa quão velho eu fique, nunca esquecerei como recebemos Stalin dois dias atrás. Séculos passarão e as gerações vindouras considerar-nos-ão como os mais felizes dos mortais, como os mais afortunados dos homens, porque vivemos no século dos séculos, porque fomos privilegiados de ver Stalin, nosso inspirado líder [...]. Tudo pertence a ti, chefe de nosso grande país. E, quando a mulher que amo me der uma criança, a primeira palavra que ela proferirá será: Stalin.⁴⁶⁸

Considerando que o ateísmo não é uma tábula rasa da existência, como um tipo de “grau zero”, os stalinistas eram crentes, tão crentes quanto qualquer outro, na medida em que sempre invocam o Juízo Final da História para determinar o sentido objetivo de seus atos políticos.⁴⁶⁹ Não é por nada que poucos anos após a morte de Stalin, Cioran escreveu que a Rússia marxista transformou “o infinito em categoria política”.⁴⁷⁰

O discurso marxista tão comum hoje em dia de que as tentativas de revolução socialista nunca foram socialismo de verdade, mas apenas deturpações do pensamento socialista/marxista – como é proposto principalmente pelo marxismo de terceira geração em diante, especialmente a partir do estruturalismo do filósofo franco-argelino Louis Althusser (1918-1990)⁴⁷¹ –, é prova do caráter utópico da literatura revolucionária, pois faz parte da própria mensagem de apelo das utopias que elas próprias nunca possam ser plenamente realizadas.⁴⁷² As esquerdas sempre argumentarão que URSS, China, Coreia do Norte, Alemanha Oriental, Cuba, Camboja e outros não foram socialismo de verdade, uma vez que nada concretizável no tempo será bom o bastante para estar de acordo com os sonhos teóricos da esquerda em sua busca por uma justiça cósmica. Nenhuma revolução será “revolução do proletariado” de fato, nenhum asseveramento de alienação das classes será a crise do capitalismo de fato. Tudo é sempre visto como uma apropriação indevida de Marx, sempre deturpação após deturpação que nunca estará de acordo com o que foi escrito pelo profeta do comunismo. Se um dia eles encontrassem em uma aplicação real do socialismo algo que poderiam considerar digno da teoria socialista, o pensamento revolucionário não poderia mais ser tratado como uma utopia. Por isso os utópicos precisam viver constantemente em um estado psicológico de permanente preparação, lutando eternamente contra inimigos que nunca perderão em uma luta que nunca findará, já que a utopia existe apenas como símbolo de negação que marca todos os elementos da realidade e os reduz a expectativas nunca realizáveis.⁴⁷³ Esta sempre presente e inevitável dissonância entre o desejo teórico e a aplicação do mesmo prova claramente o aspecto utópico irrealizável das utopias revolucionárias.

O PARAÍSO SECULAR: JUSTIÇA, LIBERDADE E IGUALDADE

Para Robespierre, a República das Virtudes era uma realidade iminente e que, após a ditadura do proletariado, surgiria a república perfeita, “onde Liberdade, Igualdade e Fraternidade seriam de fato palpáveis. Da mesma maneira que a Revolução Inglesa estivera impregnada de expectativas derivadas do cristianismo, como a do triunfo dos santos, o céu soviético só será alcançado quando se fizer a sociedade sem classes”.⁴⁷⁴ As utopias se manifestam tanto nos anseios políticos quanto no uso da linguagem. Por exemplo, o caráter utópico das ideias políticas revolucionárias se manifesta no uso de três palavras comuns ao debate sociopolítico, a saber,

justiça, liberdade e igualdade. Quando essas expressões são usadas hoje em dia, muitas vezes se intenta dizer muito mais do que se diz normalmente. Há um caráter profundamente escatológico em cada uma dessas três terminologias.

Um dos maiores clamores atuais dos revolucionários é por “justiça social”. Por mais que Bruce Ackerman (*Social Justice in the Liberal State*, 1980) e John Rawls (*A Theory of Justice*, 1971) sejam nomes conhecidos na definição desse termo, o comum é que se fale sobre justiça social sem se definir bem o que isso significa. Por mais que definições refinadas possam ser dadas, o que acontece no debate político comum é que os desejos por “justiça” têm se manifestado como um desejo pelo fim das situações de dificuldade típicas da vida comum, geralmente relacionado à desigualdade social. Thomas Sowell escreveu uma de suas melhores obras tratando da significação de “justiça” segundo o imaginário esquerdista. Para ele, em *The quest for cosmic justice*, os clamores políticos por justiça social ou econômica abandonaram o significado tradicional de justiça, como o emprego de processos corretos, para abraçar um significado cósmico e utópico na busca por resultados que ignoram as limitações da vida humana. Há uma luta contra a finitude e uma busca por uma justiça apocalíptica.

Isto se dá no clamor político por liberdade total. Os homens querem ser livres de toda e qualquer opressão, seja social ou mercadológica, em níveis impossíveis à existência terrena – e é bastante irônico que a busca por liberdade total gerou os movimentos totalitários que concentraram poder nas mãos do Estado. Porém, nem sempre houve um disfarce de liberdade nos discursos da esquerda. O socialismo foi fundado como o maior inimigo da liberdade. A nova ordem social só se tornaria possível com a existência de um poder coercitivo que organizasse as estruturas sociais. Os fundadores do socialismo nunca esconderam considerar a liberdade de pensamento a origem de todos os males da sociedade do século 19. Saint-Simon, um dos primeiros socialistas, já dizia que quem não obedecesse a suas comissões de planejamento por ele propostas deveria ser tratado como gado.⁴⁷⁵ Segundo o economista austríaco Friedrich Hayek (1899-1992), foi apenas sob a influência das fortes correntes democráticas que antecederam a revolução de 1848 que o socialismo começou a buscar um alinhamento com as ideias da liberdade.⁴⁷⁶ Não há possibilidade de existir liberdade e planejamento central simultaneamente. O Socialismo e Liberdade do PSOL é um sonho inalcançável, um paradoxo. Já escrevera o economista americano Edward Chamberlin (1899-1967): “O socialismo alcançado e mantido por meios democráticos parece pertencer definitivamente ao mundo das utopias”⁴⁷⁷.

Mas como tal socialismo poderia namorar com os ideais democráticos? O novo socialismo democrático consolidou-se, então, em ressignificações. Liberdade, nos termos socialistas, possuía um significado muito distinto do que outras correntes políticas entendiam como liberdade. Para o socialismo, liberdade significa poder para alcançar as próprias potencialidades, ao invés da não-interferência do Estado na vida do indivíduo. Foi Isaiah Berlin quem apresentou primeiro a classificação de liberdade positiva e liberdade negativa⁴⁷⁸. Você é livre positivamente quando tem “o poder efetivo para fazer coisas específicas”, nas palavras de John Dewey, de forma que “reivindicação de liberdade é reivindicação de poder”⁴⁷⁹. Já a liberdade em termos negativos seria quando ninguém está tolhendo seu poder de decisões, de escolha; ninguém está lhe coagindo ou se metendo na sua vida.

A liberdade em termos socialistas é fundamentalmente uma liberdade positiva, que se manifesta em um desejo de estar livre da realidade. Quando Engels falava de seu socialismo como “o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade”⁴⁸⁰, ele queria dizer que os homens teriam acesso a riqueza o bastante para não necessitar mais de relações trabalhistas como as conhecemos. Enquanto liberais entendem liberdade econômica como estar livre de interferências oriundas da opressão governamental para trabalhar, as esquerdas a interpretam como estar livre de qualquer limitação que obrigasse o homem a ter que trabalhar.

Nesses termos, a liberdade em termos socialistas é uma liberdade cósmica. Não há como os seres humanos estarem livres das limitações humanas. Não existem recursos ilimitados para todos, e tudo o que existe, salvo aquilo que já é dado pela natureza, é fruto do trabalho de indivíduos sobre suas propriedades. Será que socialistas acreditam que Deus continuará fazendo maná cair dos céus para alimentar seu povo? Além de que, sob a desculpa de promover liberdade positiva, muitos governos restringem a liberdade negativa de seus cidadãos. A blogueira cubana Yoani Sánchez escreveu no ensaio *Libertad como forma de pago* (“Liberdade como forma de pagamento”) que em troca de fornecer bens e serviços aos cidadãos cubanos, como saúde, educação e trabalho, a revolução cobrou o preço da liberdade (negativa) de seus cidadãos. Ela inicia o ensaio citando uma fala de Fidel Castro enquanto conversava com estudantes da Universidad de La Habana em setembro de 1970: “Saibam bem: nossa incultura, nosso subdesenvolvimento se paga [*sic*] com liberdade”⁴⁸¹.

O mesmo acontece nas buscas políticas por igualdade. Como diz Nelson Lehmann, “uma característica constante e sempre presente em todo sonho utópico” é a “exigência de uniformidade e unidade”⁴⁸². Os desejos modernos por manter os homens iguais já foram além dos desejos por igualdade formal diante da lei, em que todos os homens seriam tratados iguais, mas por tentativa de alcançar liberdade material entre todos os homens, com distribuições forçadas de renda, chegando já em lutar por igualdade em níveis cromossômicos, cujas diferenças biológicas entre homens e mulheres devem ser desconsideradas na composição da ordem social. Há uma busca por igualdade que se dá até nas compreensões dos sexos.

Segundo Kirk, aquele que abraça ideologias “pensa na política como um instrumento revolucionário para transformar [...] até mesmo a natureza humana”⁴⁸³, e penso que o mesmo poderia ser dito sobre quem abraça utopias. O termo “igualdade”, uma vez surrupiado pelos utópicos modernos, manifesta-se em níveis absurdos. Um exemplo inocente: em 2013, prestando concurso para a vaga de ajudante geral na Prefeitura de Tambaú, São Paulo, cujo edital previa que o aprovado ajudaria a armazenar materiais como cimento e cal, uma candidata processou a prefeitura e ganhou direito a uma indenização por precisar carregar um saco de cimento na prova prática. Para essa moça, a igualdade significava desconsiderar até mesmo suas limitações físicas, e o governo municipal concordou que mulheres deveriam passar por provas diferentes, para que pudessem ser igualadas no mesmo cargo – ainda que isso significasse que ela não poderia assumir certas funções.⁴⁸⁴ Já disse o sociólogo marxista Eduard Heimann: “Ao considerarmos uma modificação radical e essencial da natureza humana, ultrapassamos os limites da investigação empírica e entramos no terreno da visão profética”⁴⁸⁵. Há uma engenharia social que procura substituir as incapacidades da engenharia genética em igualar os sexos.

Nunca haverá justiça, liberdade e igualdade absolutas no mundo real. Em um panfleto chamado *5 motivos para ser anticapitalista*, distribuído em algumas universidades do Brasil em 2016, estava escrito que “não há mundo igualitário e livre sem o fim de todas as opressões”. Será que é possível, então, um nível de igualdade e liberdade últimos, considerando que libertar a coisa criada de *todas as opressões* pressupõe um reino apocalíptico livre de qualquer maldade? Ironicamente, os escritores do panfleto perceberam a correta relação de causa e efeito de suas ideias. Só com o fim absoluto dos conflitos inter-humanos que liberdade e igualdade serão totais. Infelizmente, o anseio humano por substituir o paraíso futuro por alguma utopia secular faz com que estes mesmos não percebam que seu objetivo é inalcançável na história.

De fato, quem não gostaria de viver no paraíso oferecido pelos utópicos? Sowell já dizia que muitos conservadores amariam viver em um mundo idealizado pelo socialismo – uma vez que ele fosse possível. Pena que a utopia é apenas “um mundo da imaginação” e é apenas por isso que se manifesta “muito melhor que qualquer lugar do mundo real nos milhares de anos de história registrada”⁴⁸⁶. No mundo real, porém, as utopias oferecem alternativas meramente imaginárias. Só no escatológico cristão haverá um ambiente real em que justiça, liberdade e igualdade cósmicas existirão.

Cremos que deixamos claro como os movimentos políticos ao longo da história tiveram dependências de uma teologia política da representação, com seus auges nas revoluções e nas utopias como secularizações da esperança cristã, representando a tentativa de estabelecer um reino de Deus na terra, mas sem os meios divinos para tal. A realização transcendental cristã é imanentizada, enquanto seus aspectos manentes são rejeitados. As expectativas desse mundo melhor, onde “tudo será mais belo” (Gramsci), perpassam virtualmente toda literatura revolucionária escrita do século 16 até hoje.⁴⁸⁷ É por isso que não podemos considerar um mero exagero retórico quando Chico de Oliveira (1933-2019), um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores, disse: “A gente achou que tinha chegado ao paraíso”, falando sobre o governo Lula.⁴⁸⁸ O interesse apocalíptico do esforço político perpassa todo o pensamento revolucionário.

6. A NOVA ÉTICA DE DEUS, OU O QUE ŽIŽEK NÃO VIU

As bases religiosas da violência política

“O mundo divino é contagioso, e seu contágio é perigoso.”

– Georges Bataille, Teoria da religião [489](#)

“Um deus que pode ser apropriado é um deus que destrói.”

– René Girard, Rematar Clausewitz [490](#)

“A guerra é a continuação da política por outros meios.”

– Carl von Clausewitz, On War [491](#)

“Eu bati, o sangue jorrou: este é o único batismo de que me lembro hoje”

– Aimé Césaire, no conto Et les chiens se taisaient [492](#)

“O conceito marxista de ‘Revolução’ significa, como se sabe, o ato pelo qual a dominação de uma classe é transferida com violência para outra.”

– Leszek Kołakowski, O Espírito Revolucionário [493](#)

“O comunismo é uma possessão demoníaca coletiva.”

– Richard Wurmbrand, Marx e Satã [494](#)

“Eu queria salvar a humanidade, mas não hesitava em matar humanos. Não entendia que, matando um humano, eu estava matando uma parte indispensável do todo. Como eu era tolo!”

– Padre Tristano, A roda de Deus [495](#)

“Eu aprecio a paz com todo o meu coração. Não me importa quantos homens, mulheres e crianças eu precise matar para obtê-la.”

- Pacificador, personagem de O Esquadrão Suicida

“*Deus o quer!*”

– Papa Urbano II, no anúncio da Primeira Cruzada

Na introdução de *O absoluto frágil*, o filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949-), vastamente considerado o marxista mais influente da atualidade, tenta convencer seus colegas de que eles deveriam parar de se defender das antigas acusações de que o marxismo é uma religião e parar de tentar censurar o legado religioso de dentro do próprio marxismo. A postura mais coerente seria assumir o ataque, e fazer dele um credo: existe sim uma linhagem direta entre religião e marxismo, e que este legado é precioso.⁴⁹⁶

É desconcertante que Žižek acredite nisto. O que esta inevitabilidade religiosa da utopia comunista tem gerado para o mundo ao longo dos séculos? Idolatrias, milenarismos, imanentizações e utopias sempre acabam por findar em justificação da violência. Estudar a história das revoluções é estudar a história dos genocídios. Enquanto o comunismo engana o pobre com a esperança de um paraíso terrestre, ele entrega apenas martírio e sacrifício. Parodiando Marx, podemos dizer que o comunismo é o verdadeiro ópio do povo, porque ensina àqueles que lutam a vida inteira em pobreza a serem resignados e pacientes neste mundo, consolando as vidas sofridas pelo pensamento de um paraíso terrestre que nunca virá.⁴⁹⁷ Isto é lamentado de modo muito elegante por Fulton Sheen (1895-1979), famoso bispo da diocese de Rochester:

Singular espécie de paraíso esse, que é inaugurado pelo morticínio, pelo exílio e pelo confisco; estranha espécie de paraíso esse, que espera estabelecer a fraternidade pregando a “luta de classes” e estabelecer a paz praticando a violência. Estranha espécie de paraíso esse, que tem de recorrer ao “temor” e à tirania para impedir que alguém “escape” dele.⁴⁹⁸

Todas grandes contagens de mortos pelas ideologias revolucionárias, como as de Stéphane Courtois, Benjamin Valentino, Matthew White, Steven Rosefielde, Julia Strauss e Stephen Kotkin, ou mesmo de instituições como o *Victims of Communism Memorial Foundation*, colocam os assassinatos em nome do ideal comunista como a maior injúria à dignidade humana já registrado na história. As dificuldades na análise dos dados e as possibilidades metodológicas de contagem geram uma ampla diferença entre mínimos e máximos, mas contagens mais conservadoras dizem que os governos comunistas assassinaram diretamente pelo menos 80 milhões de pessoas, enquanto outros chegam a 200 milhões de mortos.⁴⁹⁹ É um número tão escandaloso que causa confusão. Como tantos milhões de indivíduos puderam ser assassinados em nome da instauração da paz perpétua? Há violência em qualquer tipo de regime político e abusos contra a vida humana à direita e à esquerda, mas absolutamente nenhum ideal causou tanto morticínio no mundo.⁵⁰⁰

Não é à toa que Cioran chama a utopia pelos antônimos “grotesco *cor-de-rosa*” e “conto de fadas monstruoso”, definindo a religião civil como uma desgraça intolerável. O que se promete é um colorido final feliz, mas o que se entrega é morticínio e degradação. Ele continua: “assistimos a uma contaminação da utopia pelo apocalipse: a ‘nova terra’ que nos anunciaram

adquire cada vez mais a figura de um novo inferno”.⁵⁰¹ O filósofo político Russell Kirk (1918-1994) também comentou que a utopia, ainda que se venda como uma fórmula política que promete um paraíso terreno à humanidade, tudo o que ela conseguiu foi criar uma série de infernos na Terra.⁵⁰² John Gray vai na mesma linha: “As utopias são sonhos de libertação coletiva que na vigília se revelam pesadelos”.⁵⁰³ Há cores de esperança no sangue derramado em prol do amanhã, de forma até a transformar a linguagem. No governo totalitário da ficção orwelliana, guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força. A linguagem é modificada para que a morte tenha cheiro de vida, como diz o historiador alemão e político comunista Gerd Koenen (1944-):

Afinal, todas essas evocações cerimoniosas de humanismos, utopismos, universalismos serviram, na verdade, a uma monstruosa inversão da realidade, uma “ressignificação de todos os valores”, nunca antes vista. Escravizaram os trabalhadores em nome da classe operária; elevaram traição e denúncia a virtudes revolucionárias; em nome da “verdade objetiva”, da mentira fez-se ciência, e a realidade foi substituída pela ficção; eliminou-se a memória das pessoas e reinventava-se sua história, enquanto se lhes assegurava estarem justamente a “fazer história”; em nome do internacionalismo, isolaram o país do mundo; em nome da liberdade e da qualificação moral, roubaram a milhões de pessoas sua liberdade e dignidade pessoal; finalmente, assassinaram com inabalável consciência limpa, centenas, milhares, centenas de milhares de pessoas, atiraram-nas em fossas comuns, toda manhã queimavam-nas em crematórios das capitais ou enterravam-nas, isoladas, na paisagem – em nome da humanidade e de seu progresso.⁵⁰⁴

Um exemplo recente vem da televisão. Daenerys Targaryen é uma personagem escrita por George R. R. Martin – primeiro, para a série de livros *Crônicas de gelo e fogo*, e então para a adaptação televisiva *Game of Thrones*, eleita em 2020 como a melhor série de TV do século 21. Na aventura, Daenerys é uma jovem descendente da dinastia responsável por governar os Sete Reinos de Westeros. Sua jornada tem como principal objetivo conquistar o trono que ela julga ser seu por direito. Acompanhamos episódio após episódio uma menina dominada pelo irmão e pelo marido bárbaro se tornar uma libertadora. Com o tempo, além de controlar poderosos dragões, ela liberta escravos e conquista a simpatia daqueles que assistem em seus sofás seu crescimento como heroína. Ela foi a responsável pela libertação da Baía dos Escravos em Meereen, matando os escravagistas e libertando os necessitados. Não por menos, ela se apresentava em seu longo título real como a “quebradora de correntes”.

Uma vez que os ocupantes atuais do trono de Westeros são os tipos mais cruéis e sanguinários, nós acabamos torcendo para que Daenerys recupere seu trono. Imaginamos um reino mais pacífico, com aquela que livraria os escravos ao comandar os Sete Reinos. No entanto, nos últimos episódios do seriado, Daenerys invade o Porto Real. O exército de Cersei Lannister, atual e cruel rainha, toca os sinos da cidade em sinal de rendição, mas Daenerys ordena a Drogon, um de seus dragões, que saia queimando toda a cidade com a população dentro dela. Daenerys não é a primeira de seu nome. Ela segue uma longa tradição de justificação da violência. Ela parece acreditar que está conquistando um mundo melhor ao queimar homens, mulheres e crianças inocentes. Tratava o trono como um meio de fazer algo de bom ao mundo, e

valia à pena matar pessoas comuns por isso. Em um dos últimos diálogos, ela discute com seu par romântico:

Jon Snow: Eu os vi executando prisioneiros de Lannister na rua. Eles disseram que estavam agindo sob suas ordens.

Daenerys: Foi necessário.

Jon Snow: Necessário? Você já esteve lá? Você viu? Filhos, filhinhos, queimados! [...]

Daenerys: Não é fácil ver algo que nunca aconteceu antes. Um mundo bom.

Jon Snow: Como você sabe? Como você sabe que vai ser bom?

Daenerys: Porque eu sei o que é bom. [...] Nós quebramos juntos a roda [da opressão]. [505](#)

Infelizmente, no entanto, não estamos falando de ficção. No Brasil, é comum encontrar comunicadores relevantes da esquerda não apenas minimizando, mas claramente defendendo a violência, a repressão e o morticínio como meio de fazer política. Quando o Ministério da Educação distribuiu quase 5 mil cópias de um livro didático que ensinava não ser nenhum problema errar concordância na língua falada, o senador Álvaro Dias retrucou em audiência que até Stalin defendia o emprego da norma culta, lembrando que certa corrente do Partido Comunista soviético buscou instaurar uma nova forma de linguagem, o que acabou sendo impedido pelo ditador. Para o senador, tal obra teria o mesmo espírito. Em resposta, durante essa audiência na Comissão de Educação do Senado, em 31 de maio de 2011, o então ministro da educação Fernando Haddad, que seria candidato à presidência pelo Partido dos Trabalhadores em 2018, disse que a maioria dos críticos não tinha lido a obra, e que havia “uma diferença entre o Hitler e o Stalin que precisa ser devidamente registrada. Ambos fuzilavam seus inimigos, mas o Stalin lia os livros antes de fuzilá-los”. Para Haddad, ministro da educação e depois candidato a líder do Executivo, essa era “a grande diferença” entre os dois genocidas. “Estamos vivendo, portanto, uma pequena involução. Estamos saindo de uma situação stalinista e agora adotando uma postura mais de viés fascista, que é criticar um livro sem lê-lo”, arrematou, crendo que é uma involução relevante sairmos do genocídio mais culto para o genocídio iletrado. [506](#)

Em palestra na Universidade de Brasília em maio de 2017, a deputada Benedita da Silva, também do PT, cita textualmente a passagem de Hebreus 9.19, “sem derramamento de sangue não há redenção”, ao convocar os militantes do partido ao combate, dizendo que a batalha política diante do impeachment de Dilma não podia esperar grandes formulações, apenas luta. Após citar o versículo, suas palavras seguintes são: “Vou à luta, e vamos à luta, com qualquer que seja as nossas armas”. Ela é interrompida por palmas em pé de todo o auditório, incluindo seus colegas de mesa, como a deputada federal Gleisi Hoffmann, do mesmo partido. [507](#)

Sendo um pouco mais explícito, o dirigente do Partido Comunista Brasileiro e candidato à Presidência em 2014, Mauro Iasi, no 2º Congresso Nacional da CSP-Conlutas no Rio de Janeiro, declarou que os conservadores só poderiam ser vencidos “radicalizando a luta de classes”, e parafraseando um diálogo poético de Bertolt Brecht entre um revolucionário e um liberal que se dizia um bom homem, ele diz, ovacionado:

Nós sabemos que você é nosso inimigo, mas considerando que você, como afirma, é uma boa pessoa, nós estamos dispostos a oferecer o seguinte: um bom paredão, onde vamos colocá-lo na frente de uma boa espingarda, com uma boa bala e vamos oferecer, depois de uma boa pá, uma boa cova. Com a direita e o conservadorismo, nenhum diálogo, luta. [508](#)

Em transmissão ao vivo no canal de Humberto Matos sobre os 70 anos da República

Popular da China, sendo apresentado como o “maior comunista da internet brasileira”, o comunicador e escritor Jones Manoel diz com clareza: “Sim, eu defendo violência. Fica aí informado que em uma revolução tem violência. [...] Marx reclama de falta de violência.”⁵⁰⁹ Sendo ainda mais explícito, Jones resenha o longa-metragem brasileiro Bacurau no artigo *E quando a violência revolucionária não é no cinema?*, lamentando que toda morte, decapitação, esfaqueamento e metralhada de balas do filme seja apenas fantasia, e não realidade presente na vida dos brasileiros em suas batalhas revolucionárias.⁵¹⁰ Em transmissão ao vivo no Instagram, disse que “no momento de um processo revolucionário — em seus momentos mais agudos —, eu defenderia tranquilamente instituir a pena de morte para crimes contrarrevolucionários”, e continua:

E aqui, defendo a mesma posição do Fidel. Fidel, profundamente humanista — profundamente humanista — Fidel sempre foi contra a pena de morte. Mas ao mesmo tempo, nos processos mais difíceis de consolidação da revolução, foi sim usada a pena capital, em algumas situações de combate a contrarrevolucionários. Como diria o grande Lukács, ‘a ética, ela tem uma concretude material da sua possibilidade de realização’. Então, por exemplo, os meus valores humanistas de defesa da paz e defesa da vida, a despeito de que vida seja, menos fascista, porque fascista não entra no rol da vida humana, esses valores têm que ter concretude histórica para se realizar. Então, em uma situação de cerco contrarrevolucionário, se tiver que usar medidas de terror vermelho contra os contrarrevolucionários, historicamente, isso é válido. E aqui, eu não estou inovando.⁵¹¹

Em rede social, disse que matar pessoas em uma revolução “é uma contingência que acontece”,⁵¹² que a revolução brasileira “deve ter como prioridade banir, proibir o máximo possível, o google, face[book], twitter, youtube e afins”, com o objetivo de controlar a informação que circula no país, criando “plataformas nacionais com tecnologia nacional e controle interno”.⁵¹³ Na mesma rede, respondendo ao colunista Pedro Menezes que se espantava com o crescimento de autoproclamados comunistas, disse que os liberais deveriam “rezar mesmo pra não ganharmos espaço” – no caso, os comunistas – porque “olhe, o bagulho é louco, viu?! E eu defendo responsabilizar criminalmente os neoliberais e liberais desse país”.⁵¹⁴ Esta é a conversa de um atrevido de internet? Sendo Jones divulgado e efusivamente elogiado em setembro de 2020 por Caetano Veloso na Rede Globo, em entrevista com Pedro Bial, é difícil ignorar a relevância desse personagem.⁵¹⁵

O que justifica esse tipo de comportamento? Uma vez que todo ser humano possui algum traço de moralidade – considerando normalmente errado matar ou torturar –, é necessária alguma justificativa moral que desculpe a agressão da própria moralidade. Os processos psicológicos do morticínio político foram muito bem descritos na recente obra de Francisco Razzo, *A Imaginação Totalitária: os perigos da política como esperança*,⁵¹⁶ e representados nos clássicos *O livro negro do comunismo: crimes, terror e repressão*,⁵¹⁷ de Stéphane Courtois (et al), e em *Purificar e Destruir: usos políticos dos massacres e dos genocídios*,⁵¹⁸ de Jacques Sémelin. Os autores concordam fundamentalmente que no fundo de tudo está sempre a questão de como a ética, a moral e a religião se manifestam dentro do imaginário. Os males perpetrados pelas

agendas políticas foram as maiores violências que se puderam conceber na história, e nos convoca a debates que vão muito além da esfera do político. Para Voegelin, por exemplo, o combate ao nacional-socialismo não deveria ser conduzido unicamente sobre o plano ético. Falar de certo e errado em um sentido antropológico e sociológico seria reduzir a gravidade da questão. O debate precisa ser mais radical, enraizado na religiosidade. O motivo estaria na grande questão que o nazismo evoca, o problema do mal:

Uma consideração religiosa do nacional-socialismo deveria partir do pressuposto que possa existir Mal no mundo; e não o Mal como um modo deficiente do ser, como um negativo, mas como uma verdadeira substância e uma força efectiva no mundo. Face a uma tal substância, não apenas moralmente má, mas também religiosamente maléfica, satânica, a oposição não pode ser conduzida senão a partir de uma força igualmente poderosa, mas religiosamente boa. Não se pode combater uma força satânica somente com moralidade e sentimentos de humanidade.⁵¹⁹

O que Voegelin está dizendo é que diante de uma manifestação tão absoluta da maldade humana, não podemos reduzir a ética a mera questão antropológica ou ao que promove o bem social, mas nas origens absolutas da maldade e da bondade – no caso, o Mal, com maiúscula, como ontologia, como existência. Diante do nazismo, não basta o bem de um homem ou um bem social, mas um Bem com letras igualmente capitais. E este é um debate intrinsecamente religioso. Se Hitler trouxe o inferno para a terra, é necessário discutir a existência de Satanás; por conseguinte, a existência de um céu e de um bem divino. Por isso, precisamos observar uma série de fatores religiosos distintos que confluem para que a barbárie política faça parte do sacrifício ritualístico da religião civil.

AGENTES DO ABSOLUTO

Em seu famoso ensaio *The Paranoid Style in American Politics* [O estilo paranoico na política americana], o historiador ganhador do Pulitzer Richard Hofstadter (1916-1970) descreve o que ele chama de paranoia política:

O porta-voz paranoico vê o destino da conspiração em termos apocalípticos [...]. Ele está sempre comandando as barricadas da civilização. Ele vive constantemente em um ponto de inflexão. Como religiosos milenaristas, ele expressa a ansiedade de quem vive os últimos dias e às vezes está disposto a marcar uma data para o apocalipse. [...] Como um membro da vanguarda que é capaz de perceber a conspiração antes que seja totalmente óbvia para um público ainda não despertado, o paranoico é um líder militante. Ele não vê o conflito social como algo a ser mediado e comprometido, à maneira do trabalhador político. Visto que o que está em jogo é sempre um conflito entre o bem absoluto e o mal absoluto, o que é necessário não é um compromisso, mas a vontade de lutar até o fim. Visto que o inimigo é considerado totalmente mau e totalmente insaciável, ele deve ser totalmente eliminado – se não do mundo, pelo menos do teatro de operações para o qual o paranoico dirige sua atenção. Essa demanda por triunfo total leva à formulação de metas irremediavelmente irrealistas e, uma vez que essas metas não são nem remotamente alcançáveis, o fracasso aumenta constantemente o sentimento de frustração do paranoico. Mesmo o sucesso parcial o deixa com a

mesma sensação de impotência com que começou, e isso, por sua vez, apenas fortalece sua consciência da vasta e aterrorizante qualidade do inimigo a que se opõe.⁵²⁰

Diante do que é absoluto, tudo se torna relativo. Se a luta política não mais representa um esforço por avanço social para simbolizar o próprio progresso absoluto da história, tudo o que orbitar contra esse progresso deve ser relativizado em nome do bem maior, e isto inclui a vida humana. Para Gerd Koenen, os milhões de mortos e milhões de existências destruídas no período soviético não foram vítimas de desgraças externas, catástrofes naturais ou mesmo épocas de pestes, mas de uma tentativa consciente, empreendida por seres humanos, de remodelar *in toto* a dada velha sociedade e de transferir os antigos habitantes a uma nova ordem existencial. Nisso, o terror político não foi mero excesso dos revolucionários, mas apenas consequência lógica inevitável desse empreendimento inédito.⁵²¹

Os revolucionários descobriram força moral para esse tipo de morticínio encontrando no esforço ideológico uma causa sagrada pela qual qualquer preocupação mínima em relação a toda aquela matança parecesse trivial. Che Guevara, por exemplo, disse com clareza à Conferência das Nações Unidas em 1964: “Fuzilamentos? Sim, fuzilamos e continuaremos fuzilando sempre que necessário. Nossa luta é uma luta à morte”. Segundo o Projeto Verdade e Memória, da organização Arquivo Cuba, Che Guevara foi responsável por no mínimo 144 mortes – mas vários historiadores assumem que milhares de mortes possuíam influência do guerrilheiro, tudo em nome da criação de um novo homem revolucionário. Sem esse absoluto sobre o qual descarregar a responsabilidade final dos crimes, os revolucionários não conseguiriam anestesiarem as próprias almas para com o sofrimento do outro e evitar todo o peso das milhões de mortes em nome do avanço e do progresso.⁵²²

Se um dos componentes essenciais das religiões civis é a crença de que existem leis de desenvolvimento que garantem a vitória das forças do bem, após muitas lutas, estabelecendo uma ordem final de justiça, então o sacrifício do indivíduo em nome do fluxo metafísico do progresso e do advento do que é perfeito está plenamente justificado.⁵²³ Segundo Eric Voegelin, a absorção da ideia de um Messias pelas camadas políticas trouxe para a história do cristianismo e da civilização ocidental cristianizada todo o estrato apocalíptico de fantasia violenta que sempre se degenerou na própria ação violenta no mundo. Ele diz:

[...] a visão do futuro deve ter alguma relação inteligível com a intuição acerca do duplo significado da vida e da morte. As respostas a este problema têm um amplo leque de variações. Pode avaliar-se a sua amplitude ao confrontarmos a concepção agostiniana da história e a sua espera paciente de eventos escatológicos com a especulação hegeliana que realiza o evento escatológico através da construção do sistema [...]. No que se refere a visões do futuro, podemos confrontar o milênio introduzido por um anjo do Senhor em Apocalipse 20 com os milênios introduzidos por Cromwell e o exército puritano, ou por Lenin e o partido comunista.⁵²⁴

Isto é motivado pela doutrina do pecado da visão utópica, em que o *lapso* é exclusivamente externo, isto é, a Queda da humanidade e os problemas inerentes a isto estão presentes nas relações exteriores ao indivíduo. Mircea Eliade percebeu em seu clássico das ciências das religiões que “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao

profano”.⁵²⁵ Aplicando isto às religiões civis, podemos concluir que toda idolatria política precisa de seus pecados originais e de suas práticas profanas a serem condenadas com vigor ascético. Para a construção do novo mundo santo, bastaria que a realidade profana fosse suplantada pela ideia sagrada, e as organizações humanas fossem *a todo custo* organizadas de acordo com o ideal de purificação.

Esse absolutismo político tem sua origem também em um tipo muito cruel de racionalismo político, para usar o termo de Michael Oakeshott que descreve o problema da arrogância tecnocrata de julgar a razão como capaz de desvendar todos os mistérios do político e de dar respostas cabais para todos os entremeios da vida, em um tipo de política da perfeição e da uniformidade.⁵²⁶ Para Leszek Kołakowski, a crença de que o futuro “já teria chegado e nós estaríamos em condições de alcançá-lo”, a ideia de que “nós disporíamos de um método de pensamento e de ação seguro, suscetível de conduzir-nos a uma sociedade livre de defeitos, de conflitos e de insatisfações” e a “crença de que saberíamos o que o homem é ‘realmente’, em oposição ao que ele é empiricamente e àquilo que acredita ser”, são três componentes muito pungentes da fé utópica e são utilizados “para fornecer-nos a justificativa e a desculpa de qualquer barbárie”.⁵²⁷ Assim, a barbárie é desculpada pelo racionalismo, a ideia de que sabemos como resolver todos os conflitos humanos, como solucionar as diferenças de projetos pessoais e de sociedade. Tendo uma revelação profética confiável e irrefutável pelo exercício de realidade política, opositores passam a serem vistos como inimigos de deus e impeditivos para o apocalipse.

A NOVA ÉTICA DE DEUS

Ao se verem como proponentes do apocalipse, os políticos da utopia encontram justificativas psicológicas muito convincentes para o vilipêndio do outro. Como crítico da religião, Slavoj Žižek contrapõe o adágio atribuído a Dostoiévski de que “se Deus não existir, então tudo é permitido”. Para o cientista social esloveno, a verdade está no diametralmente oposto: se Deus existe, tudo é permitido. Isso significaria que se Deus existe plenamente no imaginário, o ator político pode se perceber como instrumento de Deus, e por isso, pode fazer o que quiser, pois seus atos estariam redimidos já de antemão, uma vez que ele representaria a própria vontade divina. Ele evoca as *Confissões* de Agostinho, quando este diz que se amarmos a Deus, podemos fazer o que quisermos: “se você realmente amar a Deus, você vai querer o que ele quer – o que o agrada agradará a você, e o que o desagrada fará de você um miserável”. Isso significa que “não é que você simplesmente possa ‘fazer o que quer’: seu amor por Deus, se verdadeiro, garante que você seguirá os padrões éticos mais supremos naquilo que quiser fazer”.⁵²⁸ A questão é que há uma inversão agostiniana na violência política, em que o amor ao deus político desculpa qualquer atrocidade moral:

Os idealistas religiosos costumavam afirmar que, verdadeira ou não, a religião leva pessoas geralmente ruins a fazer coisas boas. Pela experiência atual, deveríamos antes nos ater à afirmação de Steve Weinberg: embora sem religião, as pessoas boas continuariam fazendo coisas boas, e as ruins, coisas ruins, somente a religião pode levar pessoas boas a fazer coisas ruins.⁵²⁹

É certo que Žižek, como ateu que é, deseja usar esse artifício retórico para defender seu materialismo das acusações dos argumentos morais. Seu ponto é válido, mas apenas no que diz

respeito às religiões civis, que, ao contrário das religiões judaico-cristãs, não possuem uma ética de auto-sacrifício e amor incondicional ao próximo, mesmo aos inimigos.

Todos os crimes realizados pelos comunistas stalinistas foram justificados pelo “Deus que fracassou” dos stalinistas, como o chamou Secondino Tranquilli (1900-1978), escritor e político italiano, um dos grandes ex-comunistas decepcionados. Ou seja, os crimes do comunismo eram violência religiosa – porque eles tinham seu próprio deus-político, tudo lhes era permitido. Isso porque os revolucionários se enxergavam como instrumentos do progresso histórico, agentes de uma necessidade histórica que impulsionava toda a humanidade para um estágio superior de existência a partir do comunismo. Foi essa referência a seu próprio absoluto que permitiu aos revolucionários agirem com tudo o que achassem necessário, sem se importarem com as baixas humanas do processo.⁵³⁰

Isto explica o motivo de tantos oficiais terem cometido suicídio após o discurso de Khrushchev, em 1956, denunciando os crimes de Stalin. Não foi porque descobriram tais crimes, já que essas atrocidades e as incontáveis mortes já eram conhecidas por todos. Eles não sofreram dores psicológicas de nenhuma informação nova sobre a carnificina comunista. Eles cometeram suicídio porque foram privados da legitimação histórica de seus crimes, outrora dada pelo absoluto histórico comunista, agora fracassado como uma falsa profecia que não encontrou seu cumprimento no tempo outrora proposto.⁵³¹

VINGANÇA IDEOLÓGICA

Uma vez dotados do destino histórico, os revolucionários acabam justificando a violência por uma leitura violenta da própria existência comum. Tudo passa a ser lido como violência a fim de normalizar o morticínio político. É irresponsável o modo como Slavoj Žižek estabelece, logo no início de *Violência: Seis reflexões laterais*, que não devemos “restringir nosso envolvimento político (ou religioso-político) quando este nos leva a violar normas morais elementares, cometendo assassinatos em massa e causando outras formas de sofrimento”. Para ele, este é um julgamento apenas posterior. Apenas depois de analisarmos as próprias estruturas internas dos projetos políticos é que podemos nos preocupar com todo o morticínio que ele gera.⁵³² Ele justifica isto usando teses de Walter Benjamin, basicamente dizendo que tudo é violência, da existência do governo civil às trocas econômicas capitalistas; logo, a violência comunista não pode ser tão desprezada assim.⁵³³ De tal modo, para o filósofo marxista, o assalto a um banco é menos violento que a fundação de um banco – violências simbólicas, hipotéticas e subjetivas seriam mais graves que o morticínio político, o assassinato a sangue frio, o terrorismo vermelho que tenta implantar a utopia.⁵³⁴

Esta não é uma mera interpretação crítica e maldosa das ideias de Žižek. Para ele, como bom marxista, a simples vida pacífica de um herdeiro é mais violenta que qualquer crime violento. Ele chega a dizer em sua defesa da violência: “Para evitar qualquer interpretação distorcida, quero deixar claro que considero totalmente justificada a decisão de expulsar os intelectuais antibolcheviques”.⁵³⁵ Ou seja, se a existência do rico é violenta por si só, mesmo que seja uma riqueza fruto de trabalho honesto e justo, qualquer ato de morticínio contra classes selecionadas é justificado. Qualquer morticínio se torna justo caso a vítima possa ser teorizada como vilã de crimes que só existem na ideologia. Se eu posso ver violência em modos específicos (e não intrinsecamente violentos) de vida, eu posso então dar maldade como eu quiser. Eu poderia argumentar que há violência em ser imigrante, favelado, negro, judeu ou homem, e então justificar atitudes segregadoras, racistas e violentas contra quem não apresenta

qualquer risco real.

Ele tenta justificar as incursões comunistas mundiais acusando o capitalismo de também possuir suas mortes,⁵³⁶ mas há uma diferença convenientemente ignorada. O assassinato a sangue frio não é necessário para uma economia mais ou menos aberta, para um estado de bem-estar social ou mesmo para um governo liberal. Debaixo de regimes capitalistas, pessoas morrem de causas naturais, de doenças e mesmo de assassinato ou brigas de bar. Ninguém morre pela manutenção de impostos mais baixos ou liberdade econômica. Em regimes revolucionários, por outro lado, a implantação e a manutenção do regime político se dão por meio de uma violência constante e onipresente. Ao olhar o mundo politicamente, Žižek vê violências que não existem, já que vê com as lentes turvas da ideologia. Sua teologia da vingança violenta se justifica nisso.

Leandro de Oliveira Galastri possui Livre-Docência em Pensamento Político Latino-americano pela Unesp e estudos de pós-doutorado no tema da Violência Política no Pensamento Gramsciano, pelo Instituto de Economia da Unicamp. No artigo *A violência política no pensamento de Gramsci: subversão e hegemonia*, ele argumenta que a violência política existe em função da força estatal, como uma reação recíproca.⁵³⁷ Ele diz que em fevereiro de 1901, ao assumir o Ministério do Interior italiano, Giovanni Giolitti (1842-1928) disse em discurso à Câmara dos Deputados que à massa trabalhadora não resta outra defesa contra as classes dominantes “senão o uso da violência”.⁵³⁸

O teórico francês do sindicalismo revolucionário Georges Sorel, em sua *Reflexões sobre a violência*, chega a estabelecer um tipo espiritual de violência ao dizer: “Tudo pode ser salvo [...] pela violência”. Como isso poderia acontecer? Para o francês, a cisão entre as classes precisava se manter através de um estado constante de violência revolucionária, em que a “violência proletária, exercida como uma manifestação pura e simples do sentimento de luta de classes, aparece assim como algo belo e histórico”.⁵³⁹

ELEIÇÃO INCONDICIONAL

Outro aspecto comum no apocalipsismo político é a imagem de que a militância é um chamado divino. Vazios de propósitos e sentido, homens e mulheres encontram uma razão política aparentemente transcendental no expurgo de inimigos e na imanentização de um reino divino na terra. O escritor britânico Matthew Kneale (1960-) diz que o “apocalipse não prometia apenas uma transformação violenta do mundo; também oferecia aos adeptos a perspectiva tentadora de fazer parte de uma nova elite de sobreviventes escolhida por Deus”. Assim, enquanto a grande massa seria posta de lado, os revolucionários poderiam se enxergar como desbravadores da nova humanidade. “Sentir que você é um dos eleitos parece tão atraente hoje como sempre foi”,⁵⁴⁰ ele conclui.

Pena que, ao longo da história das revoluções, muitos dos que se julgavam parte da força motriz dos acontecimentos encerraram suas vidas sendo cerceados, violentados e mortos pelas novas lideranças políticas. O doutor em ética e filosofia política Martin Vasques da Cunha comenta que, nesta promessa do milênio restaurador da humanidade à perfeição de Deus e do mundo no Paraíso de Adão e Eva, o cumprimento dessa salvação não é universal: “Ela será, em sua essência, uma expectativa tipicamente elitista, reservada apenas para alguns eleitos – ‘os poucos felizes’, na expressão shakespeariana”.⁵⁴¹ A maioria dos eleitos que se jugam remanescentes fiéis acabam por vítimas – ou cúmplices – do próprio morticínio.

RELATIVIZAÇÃO DA IMAGO DEI

Para que a justificação da violência no stalinismo se fizesse completa, não bastava aos revolucionários se interpretarem como instrumentos do Absoluto, mas também precisavam demonizar seus oponentes, tratá-los como a corrupção e a decadência em pessoa. A imagem de Deus no outro é sujeita à associação ideológica do poder ideológico. Não somos mais valiosos por nossas semelhanças criacionais com um ser criador, mas com o deus-civil do momento. Para a fé política, não importam suas virtudes humanas – importa o apoio ao projeto. Assim como as boas obras do descrente não são suficientes para o salvar, sendo a fé o único meio de redenção, é apenas o apoio ideológico que dá dignidade ao indivíduo. Desde o “comunista nem é gente” às comemorações pelo falecimento de eleitores de Bolsonaro nas redes sociais, a vida humana só encontra dignificação nas categorias políticas às quais se sujeitam. Essa ferramenta foi usada contra judeus e eslavos no período do Nacional-Socialismo de Hitler com a mesma função estratégica, justificando que os nazistas fizessem tudo aquilo que lhes marcaram como monstros para as gerações seguintes, uma vez que a imagem demoníaca que tinham de seus inimigos permitia um constante estado de emergência.⁵⁴²

Em *O Conceito do Político*, Carl Schmitt define o critério do político na diferenciação entre amigo e inimigo. Se no âmbito do moral as extremas diferenciações estão entre bom e mau; no estético, entre belo e feio; e no econômico, entre rentável e não-rentável; no político, a diferenciação não está entre ações ou motivos de administração pública, mas entre amigo e inimigo. Esse inimigo político, vai dizer Schmitt, não precisa ser considerado mau, feio ou inferior em um sentido pessoal, nem mesmo alguém por quem se tem antipatia na esfera privada. Ele argumentou que o inimigo político não poderia ser vilipendiado como normalmente se faz com inimigos pessoais. Mesmo assim, o Estado teria poder para, em nome de sua unidade, eleger inimigos internos que podem sofrer as mais variadas sanções, aplicando internamente as mesmas regras que aplicaria em guerras contra outros países. Em sua argumentação, chega a citar de modo profundamente positivo o discurso do puritano Oliver Cromwell denunciando a Espanha católica: “Porque, verdadeiramente, vosso grande inimigo é o espanhol. Ele é um inimigo natural [...] por razão daquela inimizade que está nele contra qualquer coisa que seja de Deus”, de modo que sua “inimizade está posta nele por Deus”; ele é “o inimigo natural, o inimigo providencial”.⁵⁴³ Não surpreende que Schmitt nunca tenha abandonado o partido nazista, e não dá para esquecer de como Hitler aplicou essas ideias.

Segundo interpreta o escritor francês Georges Bataille (1897-1962) ao falar sobre as relações entre o sacrifício religioso e o sacrifício da guerra, uma violência exterior está em oposição ao sacrifício interno das religiões. Enquanto a ação armada destrói a substância dos outros, o sacrifício religioso consome apenas aqueles que este sacrifício anima. Apesar disso, as semelhanças ainda são intensas, já que os combates mortíferos, os massacres e as pilhagens são aos seus modos festividades religiosas à medida que o inimigo é tratado como coisa sacrificável em prol de algum bem.⁵⁴⁴

Seguindo essa esteira, até hoje tem se mostrado improvável ao religioso político interpretar os oponentes como homens tão dotados de valor e interesse público quanto qualquer um que siga as mesmas perspectivas socioeconômicas. Ao invés disto, adversários políticos são vistos como opositores de fé, inimigos do bem, promotores do pecado, do mal e do diabo. Não são vistos nem mesmo como ignorantes da verdade, mas como pecadores que precisam de castigo presente e futuro, de forma que qualquer tolerância de opiniões é entendida como cumplicidade com o erro, o crime, o mal e o pecado, e precisa ser igualmente expurgado.⁵⁴⁵

Pensando desta forma, muitos se tornaram agentes do diabo sobre a terra. Fabrice Hadjadj percebe que “há uma determinada ambivalência em dizer que se luta contra o diabo”, já que essa postura nos faz “cair num orgulho diabólico”. O filósofo judeu questiona: “Afim, demonizar seu próximo, ver no outro, antes que em si mesmo, o princípio de todo mal, não é, de fato, uma grande tentação? ‘Satanás’ não significa o Acusador, isto é, aquele que faz pesar todas as faltas sobre os outros?”⁵⁴⁶ No esforço de expurgar homens que eram vistos como ratos, muitos se permitiram *endemoniar* com os piores diabos ideológicos, caminhando sobre o sangue de iguais em nome de um mundo melhor.

SACRIFÍCIO PRESENTE EM NOME DO FUTURO

Ao longo de mais de 200 anos, a crença cristã em um fim dos tempos que se concretizaria na ação soberana do próprio Deus na história acabou se transformando na crença de que a utopia política poderia ser alcançada pela ação humana, de forma que, com uma fachada científica, o imaginário cristão original do Apocalipse acarretou um novo tipo muito específico de violência baseada na fé que se manifestava não apenas em cruzadas de dominação religiosa, mas em esforços por progresso cívico, em que o mal é justificado por ser visto como parte de um projeto de bem maior.⁵⁴⁷

Atrelado a tudo isto, ou talvez em seu fundamento mais profundo, há a subserviência da moral ao ideal. Quando Lenin se opõe à moral que ele chama de burguesa e cristã, ele propõe uma nova ética revolucionária: “Dizemos que a nossa moralidade está por completo subordinada aos interesses da luta de classe do proletariado”, e que a ética revolucionária “tem por ponto de partida os interesses da luta de classe do proletariado”. Em seguida, ele questiona: “Ora bem, em que consiste esta luta de classes?”, e já responde: “Em derrubar o tsar [*sic*], em derrubar os capitalistas, em aniquilar a classe capitalista”.⁵⁴⁸ Isso significa que toda a forma de interpretar o bem e o mal está sujeito aos interesses políticos revolucionários, em um logro de metaética política. Ter a ética subserviente ao assassinato da classe capitalista é um raciocínio quase circular, em que a necessidade política do assassinato justifica a moralidade do próprio assassinato. O próprio Lenin considerou o terror uma virtude necessária, aceitando o termo “jacobino” sobre seus bolcheviques – o que é coerente com as origens jacobinas da violência política moderna, oriunda da Revolução Francesa.⁵⁴⁹

Para as revoluções, os desejos perversos são redimidos, pois é por meio deles que a violência revolucionária poderá se instaurar. Esse raciocínio só sobrevive porque essa violência está intimamente relacionada ao desejo de instauração da utopia que põe toda a moral em subserviência. Pelo bem maior, sacrifica-se o presente. O bom e o justo não são partes do processo político, mas apenas seu objetivo; são o alvo da ação política utópica, nunca o método. É por isso que Koyzis está certo ao dizer que “nas ideologias modernas os objetivos suplantaram os princípios”⁵⁵⁰, e Bob Goudzwaard ao comentar que quem segue ideologias utópicas está “possuído por um fim”⁵⁵¹. Eagleton diz que na revolução, a “pulsão de morte trás da nossa violência é [...] posta a serviço da construção de uma ordem social”⁵⁵². Para Koyzis:

A pergunta que então se coloca não é mais a de saber se o Estado está agindo de forma justa, mas se *está agindo de forma a alcançar, ao fim e ao cabo, a justiça*. Nessa ótica, a justiça é vista como um ideal escondido em um momento qualquer do futuro. Pouco importa qual seja a nossa escolha aqui e agora, desde que ela sirva àquele propósito

último. Podemos tranquilamente abrir mão das questões imediatas de justiça, desde que os meios usados agora sirvam para produzir um amanhã melhor. A justiça futura pode, portanto, ser vista como uma desculpa para a injustiça presente. É aqui que o sacrifício inevitavelmente entra na história. Ao passo que os cristãos creem que o sangue de Jesus Cristo é o sacrifício pelos nossos pecados, as ideologias oferecem uma outra fonte de salvação, que muitas vezes também exige sacrifícios cruentos. De certa forma, como observa Goudzwaard, a ideologia “imita o sofrimento e a morte do Messias”, e pode, assim, ser vista como uma espécie de cristianismo espúrio.⁵⁵³

Sendo a utopia um esforço por impor a surrealidade pela força,⁵⁵⁴ a maior loucura de seguir um horizonte político utópico está justamente em muitas vezes o processo necessário ao fim inalcançável ser composto por situações de dificuldade e sacrifício justificado unicamente pela eminente chegada da utopia. Qual o sentido de tanto sacrifício em nome dos ideais revolucionários se os efeitos da revolução nunca chegarão? O doloroso processo da quimioterapia só se justifica porque se objetiva o fim ou retardo do câncer.

Isto torna particularmente doloroso ler Che Guevara escrever para Carlos Quijano em carta que os dirigentes da revolução deveriam se distanciar de seus filhos, mulheres e amigos para viver apenas pela revolução: “Não há vida fora dela”. O motivo é que esse seria o preço pelo “fato heroico” de construir uma vanguarda como nação, pagando cada um a sua “cota de sacrifício”. Defendendo que os socialistas são mais livres e plenos, conclama: “Nossa liberdade e sua sustentação cotidiana têm a cor do sangue e estão repletas de sacrifício. Nosso sacrifício é consciente; uma cota para pagar pela liberdade que construímos”. Após invocar um Ave Maria Puríssima, conclui: “Pátria ou morte”.⁵⁵⁵ Homens perderiam filhos, esposas, amigos e a vida em nome de um plano fracassado de violência redentora, absolutamente em troca de nada.

Semelhantemente, em *A Revolução Contra o Capital*, publicado na revista *Avanti* em 24 de novembro de 1917, falando sobre as críticas que os socialistas têm feito e farão ao sistema burguês, Antônio Gramsci diz que elas serviram aos revolucionários para fazer melhor do que fez o sistema capitalista, para não caírem nas mesmas deficiências. Assim, ele descreve como será o comunismo de guerra: “Será em princípio o coletivismo da miséria, do sofrimento”. Diante de uma confissão tão aterradora, o que justificaria o esforço pela implantação desse coletivismo terrível? Para ele, é que “as mesmas condições de miséria e de sofrimento seriam herdadas de um regime burguês”. Ou seja, a miséria não seria nova, fruto da revolução e da destruição da liberdade de mercado, mas sim adquirida como fruto desta. Assim, como o capitalismo não poderia jamais solucionar os problemas econômicos da Rússia, considerando o descontentamento do proletariado, uma revolução socialista imediata teria na Rússia a sua justificação. Por isso, ele diz: “Os sofrimentos que conduzem à paz só poderão ser suportados se os proletários sentirem que nele está sua vontade, seu esforço em trabalhar para suprimi-lo no menor espaço de tempo possível”.⁵⁵⁶

O *Manifesto do Partido Comunista* diz que os “primeiros movimentos do proletariado” reivindicavam um “ascetismo universal” e um “igualitarismo tosco”, um “verniz socialista ao ascetismo cristão”. O modo como o revolucionário bolchevique católico Pierre Pascal saúda a revolução russa, da qual foi testemunha, exemplifica isto perfeitamente:

Espetáculo único e embriagante: a demolição de uma sociedade. É agora que se

realizam o quarto salmo de vésperas do domingo e o *Magnificat*: os poderosos derrubados de seus tronos e o pobre reerguido de sua merda. [...]. Não há mais ricos: simplesmente pobres e mais pobres. O saber não confere mais nem privilégio, nem respeito. [...] O juiz não é obrigado a aplicar a lei, quando seu senso da equidade proletária a contradiz. [...]. As crianças são instruídas para vigiarem os pais. Os sentimentos de generosidade são afastados pelos maus tempos: em família, contam-se os bocados de pão ou os gramas de açúcar. A mansidão é considerada defeito. A piedade foi assassinada pela onipresença da morte. A amizade só subsiste como camaradagem.⁵⁵⁷

O espiritualismo político por meio do qual Pascal interpreta a miséria e o pauperismo não lhe era exclusividade, e parecia ser padrão da política bolchevique. O historiador marxista italiano Domenico Losurdo (1941-2018) interpreta que esse populismo pauperista e espiritualista transmutou o comunismo em um regime caracterizado até mesmo pela apreensão forçada dos alimentos.⁵⁵⁸ O próprio Trotsky fala de “tendências ascéticas no período da guerra civil”, cujo ideal era “a pobreza socializada”.⁵⁵⁹

Aqui, a escatologia revolucionária começa a se apropriar de elementos da própria escatologia pessimista dos pré-milenaristas. Nos movimentos religiosos messiânicos, o milênio de paz e harmonia só é estabelecido por um poderoso e violento levante, um Armagedom, uma grande guerra apocalíptica entre o bem e o mal. Marx rejeitou enfaticamente os socialistas utópicos que procuraram chegar ao comunismo através de um processo gradual e evolutivo, através de um constante avanço do bem e seguiu as perspectivas dos anabatistas holandeses do século 16, das seitas milenaristas da Guerra Civil Inglesa e os vários grupos de cristãos pré-milenistas que previam um sangrento e iminente Armagedom para o estabelecimento do milênio. De fato, Marx sustentou que o reinado do mal na terra alcançaria um pico pouco antes do apocalipse, como uma escuridão antes do amanhecer.⁵⁶⁰

Para justificar as atrocidades cometidas pelos Estados totalitários do século 20, muitos ideólogos apelavam ao bem maior que estava sendo almejado pelas lideranças revolucionárias. A marxista Rosa Luxemburgo, atuante na militância revolucionária ligada à Socialdemocracia da Polônia, escreveu em sua obra sobre a Revolução Russa incentivando o uso de violência, abatendo com mão de ferro os inimigos, usando força para instaurar uma ditadura do proletariado:

[...] a Revolução Russa apenas confirmou a lição fundamental de toda grande revolução, cuja lei vital é a seguinte: ela precisa avançar muito rápida e decididamente, abater com mão de ferro todos os obstáculos e pôr seus objetivos sempre mais longe, ou será logo jogada aquém de seu frágil ponto de partida e esmagada pela contrarrevolução. [...] o uso da força, nesse caso, significava agir de verdade no sentido e no espírito da ditadura proletária [...]⁵⁶¹

Friedrich Hölderlin (1770-1843), famoso filósofo alemão, já dissera que o responsável por fazer “do estado um verdadeiro inferno foram justamente as tentativas de torná-lo um paraíso”⁵⁶². Existe uma metafísica da corrupção que remonta a Marx e ao teórico político russo

Mikhail Bakunin (1814-1876), por exemplo, que desculpa qualquer escândalo político cometido pelos governos de esquerda, uma vez que certos desvios e ilegalidades são interpretados como ferramentas necessárias para o estabelecimento da utopia almejada. Ele chegou a aconselhar os franceses que tomassem o poder revolucionário “para despertar o demônio entre o povo” e “para desencadear as paixões mais perversas”.⁵⁶³

Citando a romancista francesa George Sand (1804-1876), Marx diz que “a última palavra da ciência social será sempre: ‘O combate ou a morte: a luta sangüinária ou o nada. É assim que a questão está irresistivelmente posta’”⁵⁶⁴. No pequeno editorial que escreveu no jornal que era Editor-chefe em Maio de 1849, Marx disse sem qualquer constrangimento que “só há uma maneira pela qual as agonias mortíferas da velha sociedade e as dores sangrentas do nascimento da nova sociedade podem ser encurtadas, simplificadas e concentradas, e essa maneira é o terrorismo revolucionário”.⁵⁶⁵ Apenas um ano depois, Marx e Engels discursaram em Londres que longe “de se opor aos chamados excessos – exemplos de vingança popular contra indivíduos odiados ou contra edifícios públicos”, o partido “não deve apenas tolerar essas ações, mas deve até mesmo orientá-las”.⁵⁶⁶ Em outro lugar, escrevem: “para um revolucionário é justo qualquer meio que leva ao fim, tanto o violento, como o aparentemente pacífico”.⁵⁶⁷ Eles encerram o *Manifesto Comunista* com a terrível ameaça:

Os comunistas se recusam a dissimular suas opiniões e seus fins. Proclamam que seus objetivos só podem ser alcançados pela derrubada violenta de toda a ordem social existente. Que as classes dominantes tremam à ideia de uma revolução comunista! Nela os proletários nada têm a perder e não ser os seus grilhões. Têm um mundo a ganhar.

PROLETÁRIOS DE TODOS OS PAÍSES, UNI-VOS!⁵⁶⁸

Bertrand Russell diz que “a propensão a acreditar no progresso como lei universal” tomava conta da filosofia de Marx, tendência esta que “caracterizou o século 19, e existiu tanto em Marx quanto em seus contemporâneos”⁵⁶⁹. Para o filósofo britânico, foi “somente a crença na inevitabilidade do progresso que permitiu a Marx prescindir de considerações éticas”, pois ele “reconhecia de bom grado que não seria avanço para os donos de terra ou para os capitalistas, mas isso só demonstrava que ambos estavam em desarmonia com o movimento dialético da época”. O desaparecimento da divisão de classes se tratava “de ideal tão distante quanto a Segunda Vinda; nesse ínterim, há guerras e ditaduras, bem como a insistência na ortodoxia ideológica”. Essa violência justificada se deu exatamente por uma secularização do otimismo escatológico. Por isso que é acertado pensar que “Marx declarava-se ateu, mas conservou certo otimismo cósmico que apenas o teísmo poderia justificar”⁵⁷⁰. Semelhantemente, Heinrich Heine (1797-1856), influente poeta marxista ligado a Marx e Engels⁵⁷¹, escreve em tom de gracejo seu ideal de vida:

Eu sou o ser mais pacífico possível. Meus desejos são: uma modesta choupana com cobertura de palha, mas possuindo uma boa cama, boa mesa, leite e manteiga bem frescos, com flores nas janelas; diante da porta, algumas belas árvores. E, se Deus misericordioso quiser me deixar realmente feliz, que me conceda ver uns seis ou sete,

mais ou menos, dos meus inimigos enforcados nessas árvores. Com o coração comovido, perdoarei, antes de morrerem, todas as ofensas que me fizeram em vida – pois, é claro, os inimigos devem ser perdoados, não antes, porém, de estarem enforcados.⁵⁷²

O ensaísta marxista Frantz Fanon, em seu famoso artigo *Da Violência*, defende que os movimentos revolucionários descolonizadores devem desejar através de todos os seus poros “granadas incendiárias e facas ensanguentadas” como única forma de concretização da promessa bíblica de que “os últimos devem ser os primeiros”. Para ele, isto só poderá ocorrer “em consequência de um combate decisivo e mortal”. Para a revolução, diz o autor francês, deve-se empregar todos os meios, inclusive “a violência, evidentemente”. Por isso, o “colonizado que resolve cumprir este programa” revolucionário deve estar “preparado sempre para a violência. Desde seu nascimento percebe claramente que este mundo estreito, semeado de interdições, não pode ser reformulado senão pela violência absoluta”.⁵⁷³ O que o marxismo propõe para os contrarrevolucionários é muito pior que o terrível tratamento dado pelos regimes militares aos comunistas no Brasil.

Ao descobrir a existência de campos de concentração na União Soviética, o filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), que já tinha dito ser necessário que os camponeses lançassem a burguesia ao mar,⁵⁷⁴ considerou que “contra todas as probabilidades, continuamos a creditar o comunismo com este privilégio exorbitante: julgá-lo por suas intenções e não por seus atos sozinho”.⁵⁷⁵ No prefácio de *Os Condenados da Terra*, escrito em setembro de 1961, diz que através de uma “violência irreprimível” o homem se recompõe como tal, pois “o colonizado se cura da neurose colonial passando o colono pelas armas”. Assim, “longe de considerarmos a guerra como o triunfo da barbárie”, ele diz, emancipa o homem e liquida “as trevas coloniais”. Ao revolucionário, é “necessário permanecer aterrorizado ou tornar-se terrível”, já que “é preciso matar; abater um europeu é matar dois coelhos de uma só cajadada”, já que morre o opressor e liberta-se o oprimido. Assim, em nome da liberdade política, é “necessário unir-se ou deixar-se massacrar”.⁵⁷⁶ Ele conclui em tons apocalípticos:

Esperando as vitórias decisivas e muitas vezes sem nada esperar, atormenta seus adversários até ao enfado. Isso é inseparável de perdas tremendas; o exército colonial torna-se feroz: patrulhas, operações de limpeza, reagrupamentos, expedições punitivas; mulheres e crianças são massacradas. Sabe disto esse homem novo; ele começa sua vida de homem pelo fim; considera-se um morto virtual. Será morto, e não somente aceita o risco, mas tem a certeza de que será eliminado. Esse morto virtual perdeu a mulher e os filhos e viu tantas agonias que antes quer vencer que sobreviver; outros aproveitarão a vitória, não ele, que está cansado demais. Contudo, essa fadiga do coração está no princípio de uma coragem inacreditável. Encontramos nossa humanidade do lado de cá da morte e do desespero, ele a encontra do lado de lá dos suplícios e da morte. Fomos os semeadores de ventos; ele é a tempestade. Filho da violência, extrai dela a cada instante a sua humanidade; fomos homens à custa dele; ele se faz homem à nossa custa. Um outro homem, de melhor qualidade.

Sartre está seguindo a escola marxista-leninista ao se expressar nesses termos. Lenin, na

véspera da Grande Fome, falou sobre o confisco de cereais que condenaria à morte cinco milhões de pessoas (sendo três milhões de ucranianos): “Morram milhares, a revolução, o Estado, serão salvos”.⁵⁷⁷ Em 11 de agosto de 1918, Lenin ordena em sua famosa *Ordem de enforcamento* que no mínimo cem camponeses sejam enforcados em local público para todos possam ver.

Na obra *A Revolução Proletária e o Renegado K. Kautsky*, ele escreveu que o regime implica uma condição “desagradável para um renegado”, de “*violência revolucionária* de uma classe sobre a outra”, pois a ditadura do proletariado tem a violência revolucionária como força fundamental. Ele chega a zombar de Kautsky por propor meios pacíficos de revolução, dizendo que, quando Kautsky interpretou o conceito de ditadura revolucionária do proletariado de uma forma que excluía a violência revolucionária por parte dos revolucionários, ele “bate o recorde mundial da deformação liberal de Marx”.⁵⁷⁸ Seguindo esse espírito, em 1994, sendo entrevistado por Michael Ignatieff para a BBC, Eric Hobsbawm (1917-2012), o famoso historiador marxista, chocou seu tempo ao dizer que as mortes de milhões de cidadãos soviéticos sob o regime de Stalin teriam valido a pena e sido justificadas desde que uma sociedade genuinamente marxista tivesse resultado dessas mortes.⁵⁷⁹

A história dos regimes políticos é um capítulo na história do desenvolvimento da psicopatia. No Brasil, em entrevista por videoconferência ao jornalista Mino Carta, da revista “Carta Capital”, em 19 de maio de 2020, quando o coronavírus já tinha matado 20 mil pessoas no Brasil, o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva comemorou a existência do vírus, que, mesmo sendo monstruoso, servia para um bem maior: “Quando eu vejo, sabe, essas pessoas acharem bonito que tem que vender tudo o que é público, que o público não presta nada [*sic*], ainda bem que a natureza, que a natureza, contra a vontade da humanidade, criou esse monstro chamado coronavírus, porque este monstro está permitindo que os cegos enxerguem, que os cegos comecem a enxergar que apenas o Estado é capaz de dar a solução a determinadas crises”.⁵⁸⁰ Para o ex-presidente, a morte de milhares de pessoas parecia ser algo a dar graças a Deus: ainda que monstruoso como era, o vírus ajudava na educação política a favor de um governo mais atuante.

Dois anos depois, em 9 de julho, discursando em Diadema (SP), em prol de sua nova candidatura, Lula faz um agradecimento especial ao ex-vereador Manoel Eduardo Maninho, também conhecido como Maninho do PT. O motivo do agradecimento é que Maninho ficou preso por 7 meses por, segundo Lula, defendê-lo, ao não permitir que alguém o xingasse à porta do Instituto Lula. Acontece que Maninho do PT foi preso por lesão corporal dolosa, após ferir gravemente um empresário que quase morreu ao ser empurrado contra um caminhão. Lula agradece no palco por um aliado quase assassinar um desafeto político, sem qualquer constrangimento.⁵⁸¹ A ideologia, demoníaca como é, propõe construir por meio da destruição e por isto justifica qualquer mal. Em *Diário de um revolucionário*, a banda Canto Verbo registra com fina ironia que o mal se torna instrumento para o bem no ideário da revolução: “Eles não entendem meus ideais. Quando minto, tenho justas razões; eu não faço como aqueles jornais. [...] só faço o mal que ao bem compensa”.

Não só violência direta, mas corrupção passa pelo mesmo *nível de justificativa*. Em 2022, o jornalista Marcos Uchôa, depois de trabalhar na Globo por 34 anos, filiou-se ao PSB intentando se candidatar a deputado federal em chapa encabeçada por Marcelo Freixo (PSB-RJ), então candidato ao governo do Rio de Janeiro. Em entrevista para o podcast Inteligência Ltda., de Rogério Vilela, foi perguntado sobre seu apoio a Lula, considerando o histórico de corrupção. Ele argumenta que a corrupção na esquerda se dá porque normalmente a direita vive perto dos

ricos e poderosos, e então conseguem financiar suas campanhas; a esquerda não possui esse meio, por isso precisa da corrupção para se financiar. Ele descreve essa interpretação sem muitas ressalvas condenatórias à prática. Para ele, mesmo aparentemente mais corrupto, Lula é mais democrático. Ele descreve os crimes como “problemas na carreira” do Lula, apenas.⁵⁸²

Novamente, isto não é exclusivo na esquerda.⁵⁸³ Nos tempos do Regime Militar, a luta contra o comunismo internacional justificava toda e qualquer ação criminosa por parte do Estado. Informes do Serviço Nacional de Informações e do Centro de Informações do Exército constantemente assumiam que o Regime agira “ao arrepio da lei”, “fora dos trâmites normais da Justiça Militar” e com ações qualificadas como “crimes”. Um informe em particular criticava a independência do Judiciário, porque ele iria expor toda a corrupção do Regime, e o povo não suportaria “o descrédito que isso lançaria ao próprio movimento de 1964”. Esconder a corrupção era justificada, já que mostrar esses casos à população seria “uma arma bem eficiente que nós mesmos daríamos ao marxismo internacional contra o Brasil”.⁵⁸⁴ Assim como em todo movimento revolucionário, a ética política submete a ética ao que melhor concretiza o plano político na história.

Mais modernamente, apoiadores de Bolsonaro, em seu tempo como presidente, seguem as mesmas desculpas. Por exemplo, em um grupo de Telegram chamado BOLSONARO PRESIDENTE, um membro escreveu: “Se tem gente roubando, é pra combater o comunismo que é um mal maior, logo, é por uma boa causa. É melhor político roubando do que o comunismo implantado na sociedade”. Em seguida, ele continua: “O centrão antes no governo Lula e Dilma roubava em prol do comunismo, o que era sim corrupção. Agora é diferente. Bolsonaro convenceu o centrão que o comunismo é ruim, e eles agora estão desviando verba por uma boa causa”. Por fim, diz com clareza: “Desvio de verba pra combater o comunismo não é corrupção!”.⁵⁸⁵ Ou seja, contra um mal total e absoluto, tudo se torna permitido e justificado. Essa postura é antiga e remonta aos primórdios da política. Na peça *Os Cavaleiros* (Ἱππεῖς), de Aristófanes, o personagem Paflagônio se justifica: “Mas eu roubava pelo bem da cidade” (verso 1225). Em 426 a.C., os políticos **já eram criticados por justificar o mal com o bem**.

Ainda era 1999 quando o então deputado federal Bolsonaro, em entrevista ao programa Câmara Aberta, da TV Bandeirantes, diz que o Brasil só vai mudar se um dia fizermos “o trabalho que o regime militar não fez: matando uns 30 mil”, começando por Fernando Henrique Cardoso. O que justificaria isso? A guerra: “Se vai [sic] morrer alguns inocentes, tudo bem, [em] tudo quanto é guerra morre inocente”.⁵⁸⁶ Quando a política passa a ser vista como uma guerra constante contra o mal absoluto, tudo é justificado. Jair Bolsonaro pode dizer que uma adversária política não mereceria sequer ser estuprada por ser muito feia. Isto é diminuído diante do mal político que ela defende. Louvar Ustra como “o terror da Dilma” é justificado, porque Dilma era guerrilheira, e tudo bem torturar opositores da ditadura. Isso é justificado diante dos problemas do Supremo Tribunal Federal. Declarações racistas, homofóbicas, machistas e xenófobas de Jair Bolsonaro podem ser perdoadas ou mesmo reinterpretadas para parecer menos graves. É melhor ele que a volta do PT.

Todo esse discurso de violência justificada pelo mal total tem seus efeitos. Nas redes sociais e em marchas, bolsonaristas falam da urgência de “ucranizar o Brasil”, referência ao expurgo violento de qualquer referência ao comunismo na Ucrânia, inclusive com invasão de grupos armados a prédios do governo. Em 2018, apoiadores de Bolsonaro realizaram pelo menos cinquenta ataques violentos contra opositores em todo o país.⁵⁸⁷ Eduardo Bolsonaro ameaçou

fechar o STF⁵⁸⁸ e implementar um novo AI-5.⁵⁸⁹ O bolsonarista de ocasião Roberto Jefferson, que já postou foto segurando uma metralhadora se dizendo pronto para combater o comunismo, falou várias vezes de guerra civil em caso de algum processo que culmine na deposição de Bolsonaro. Ele disse literalmente: “Bolsonaro só sai no tiro”, pois o presidente possui “uma base forte e disposta à luta. É uma base de leões. Se tiver que ir para luta, vai. Se tiver que defender o chefe, esse grupo vai. Eles vão para a rua e vão defender. E nós também”.⁵⁹⁰ Sara Winter, ex-secretária da ministra Damares, ameaçou trocar socos com o ministro Alexandre de Moraes na porta de sua própria casa e o perseguir de modo incansável:

Sou uma pessoa extremamente resiliente. Pena que ele mora em São Paulo. Se ele estivesse aqui, estaria convidando ele para trocar soco comigo. Queria trocar soco com esse filho da p***, infelizmente não posso. Você me aguarde, Alexandre de Moraes. Você nunca mais vai ter paz, a gente vai infernizar sua vida, vamos descobrir os lugares que o senhor frequenta, a gente vai descobrir quem são as empregadas domésticas que trabalham para o senhor... Vamos descobrir tudo até o senhor pedir para sair.⁵⁹¹

Segundo interpreta Bataille, o sacrifício religioso consiste em renunciar à utilidade de um recurso em prol do bem relacional com o divino.⁵⁹² No sacrifício político, as utilidades dos indivíduos são ignoradas a fim de apaziguar a ira divina da História e o lapso externo da escassez. É por isso que nossos políticos se sentem em paz para citar assassinos cruéis como Carlos Marighella e Che Guevara em seus discursos. Suas barbáries são ideologicamente justificadas – a mesma metafísica da barbárie que está sendo abraçada por quem interpreta a tortura de inocentes durante os governos militares como mera contingência inevitável. A busca por mundos utópicos de total igualdade e liberdade foram responsáveis, paradoxalmente, por genocídios e cerceamento de liberdades. O adágio atribuído a Galeano sobre o valor de caminhar em busca de uma utopia sempre distante só se justificaria se todo processo em busca da utopia fosse uma melhora gradual, e não um processo que se vende como a tempestade que precede a calmaria.

Esse discurso se torna particularmente perigoso quando a luta revolucionária se encarna em quaisquer atos políticos, e as opressões são vislumbradas na simples existência do diferente. Isto é piorado por uma linguagem que trata crenças e projetos distintos de sociedade como as piores e mais violentas opressões, sem qualquer gradação relevante entre um nazista e um conservador, um cruzado e um cristão, um genocida e um político incompetente. Incendiar racistas – ou qualquer um que possa ser julgado como tal – torna-se ato de purificação espiritual. Agredir neonazistas – ou qualquer um que seja julgado como tal, como por votar em candidatos de direita, por exemplo – converte-se em superioridade moral.

AS RAÍZES DA PERSEGUIÇÃO RELIGIOSA

Diante disto tudo, encontramos a altura, a largura e a profundidade da perseguição religiosa sempre típica de governos totalitários. O ódio estatista contra a igreja ***não está na oposição de metas, mas na semelhança. Os céus prometidos pelos*** utópicos se esforça demais por ser parecido com o céu cristão, e a cópia sempre odeia sua versão pura e original.⁵⁹³ A religião sempre será removida da esfera pública, das escolas aos mercados, quando a idolatria estatal esquerdista toma conta de uma nação. O motivo vem em um adágio popular: “o Estado ***não tolerará quaisquer deuses*** além de si mesmo”. Como o Estado não está disposto a dividir o

seu poder, a sua moral e o seu controle, então o Estado estará disposto a expurgar os conflitos de poderes psicológicos que se dão na mente dos homens. Assim como pais e professores conflitam na educação das crianças, ou patrões e esposas conflitam pela dedicação do homem, deuses e políticos conflitam pela autoridade final sobre os indivíduos. Enquanto o Estado quer se projetar divinamente sobre as pessoas, deuses mais convencionais são adorados conscientemente por muitas pessoas a quem se presta verdadeira e geralmente alegre submissão.

Tanto os teóricos do socialismo quanto os profetas do nacionalismo eram motivados pela necessidade de encontrar um novo credo que substituísse os dogmas cristãos, de modo que a nova via da autorrealização humana deveria passar por um novo relacionamento íntimo entre a igreja e o Estado – não na formulação de uma nova igreja estatal, mas em uma fusão de aspectos tanto materiais quanto espirituais em uma nova unidade indivisível. Foi a negativa eclesiástica que criou inimizades profundas entre tendências messiânicas políticas e religiões diversas, especialmente o cristianismo, chegando a se proclamarem substitutas por direito da fé evangélica.⁵⁹⁴

Por isso que a religião é sempre alvo de regimes totalitários, uma vez que ela é perigosa para qualquer aspirante a ditador quando fornece um apelo a normas transcendentais e uma autoridade sobrenatural além desta vida muito superior a qualquer projeto político humano.⁵⁹⁵ Para estruturas governamentais que não aceitam que se sirva a dois senhores, o estado não tolera outros deuses além de si. Segue-se que políticas ***públicas acabam por tentar expurgar da existência*** as devoções religiosas, como nos conhecidos casos do ateísmo de estado ou de religiões oficiais que criminalizavam a liberdade de culto.

COMO O CRISTIANISMO REAGE À VIOLÊNCIA POLÍTICA?

Violência, política e religião se relacionam desde muito tempo. Os astecas, por exemplo, possuíam guerras ritualísticas conduzidas por sacerdotes em que os prisioneiros eram oferecidos como sacrifícios aos deuses e a própria guerra era um tipo de culto religioso.⁵⁹⁶ Byung-Chul Han pode estar certo quando diz que a violência é a primeira experiência religiosa.⁵⁹⁷ De fato, nos períodos quando a revelação do Antigo Testamento ainda estava aberta, tanto os primeiros homens como os patriarcas e o próprio povo eleito de Israel recebiam comunicações diretas de Deus para atos dos mais variados, incluindo atos de violência. Em Gênesis 22, Deus ordena que Abraão matasse o próprio filho (ainda que o tenha impedido antes de concretizar o ato). A circuncisão fez com que Zípora, esposa de Moisés, o considerasse um “marido de sangue”, ou um “esposo sanguinário” (Êxodo 4.24), porque havia uma violência ritual contra o órgão dos convertidos e dos filhos da aliança. Em 2Samuel 21, Deus ordena que as forças militares israelenses dizimassem uma nação inimiga. Não foram poucas as vezes que Deus mandou que homens matassem outros homens.

Já na revelação messiânica de Jesus, algo mudou no trato de Deus com a violência humana. Diferente da maioria das religiões, o cristianismo apresenta como único caminho de sacrifício justo a entrega voluntária do próprio Deus pelos pecados de seu povo, e não o sacrifício de terceiros em nome do que quer que seja. Não temos mais força de exército, não somos uma nação política com fronteiras, não temos uma terra sagrada para defender. Uma vez que nossa pátria está nos céus, cristãos não recebem mais qualquer envio divino para a guerra ou a defesa sanguinolenta da fé. Nenhuma mensagem de Deus ao coração de um cristão poderia ir contra as explícitas e frequentes instruções de não-violência dos evangelhos. A explicação cristã tradicional para toda a violência do Antigo Testamento consiste em mostrar que Deus estava

agindo naquele período como um justo juiz, e usando a cidade-nação de Israel como seu instrumento político. O exército de Israel era exército de Deus – sua violência era violência divina. Não consistia em terrorismo ou vilipêndio arbitrário ao outro, mas um ato do próprio Deus em condenar povos mais violentos que quaisquer outros possíveis de encontrar na terra.

Por isso a justificação religiosa da violência está em esperar que o Cristo vivo de hoje nos guie contra o Cristo vivo da Escritura, como se aquele que ordenou dar a outra face, orar pelos inimigos, amar quem nos persegue e não resistir ao malfeitor hoje pudesse nos ordenar ao sacrifício de nossos semelhantes em nome de algum progresso social ou unidade nacional. Ao ignorar isto, “você sempre correrá o risco de usar seu amor por Deus como legitimação para os feitos mais horrendos”⁵⁹⁸. Uma vez que religião e violência sempre estiveram próximas, como nos sacrifícios sangrentos pela remissão dos pecados, a religião política não deixa de cobrar suas imolações e libações.

Em sua teologia sistemática, Wolfhart Pannenberg diz que, em qualquer “escatologia intramundana, a realização do que é pensado como sendo o universal só pode ser buscada e reivindicada à custa do indivíduo”, certamente o que há de mais anticristão nas utopias. O cristianismo, por outro lado, tem uma escatologia que “preserva a relação indissolúvel entre nosso indivíduo e nosso destino comum”, já que é pela glorificação dos indivíduos que “o reino de Deus será realizado e a justificação de Deus diante dos sofrimentos do mundo será não apenas alcançada, mas também universalmente reconhecida”.⁵⁹⁹

Por isso que há um conflito de individualidades entre escatologia e utopia. Enquanto os céus apresentam uma fina relação entre coletivo (uma grande comunidade unida) e indivíduo (galardões individuais, matrizes etnossociolinguísticas), a utopia destrói a unidade em nome do grupo. Scruton tinha razão ao dizer que, apenas “ao despachar nossas esperanças para a esfera celestial onde elas não produzem nenhum mal, somos capazes de adotar a atitude do ‘nós’, que é a única salvaguarda conhecida para nossos ativos coletivos aqui embaixo”.⁶⁰⁰ Da mesma forma que o cristianismo prega uma individualidade comunitária, ele prega um comunitarismo individualista. O cristianismo dá valor à comunidade composta por indivíduos, em que estes não devem (e não podem) deixar de ser indivíduos para desta forma poder compor uma comunidade de diferentes que se somam num só ente. Esse ente de forma alguma pode sufocar o indivíduo, antes é espaço para que o indivíduo potencialize suas capacitações e seja reprimido em seus desejos que atentem contra os outros indivíduos e assim destruam a unidade do ente. Nossa comunitariedade é um tipo de relação de unidade que não despreza o significado do indivíduo. Ninguém está abaixo da comunidade. Os interesses individuais não podem ser usurpados de assalto pelo grupo. Enquanto isso, o indivíduo na sociedade comunista é mero instrumento para o todo, sacrificável pelo bando. Para Paul Ricoeur, a utopia é o discurso de um grupo, de forma que “a individualidade dos autores desaparece significativamente, enquanto a individualidade não é completamente cancelada, é grandemente desestimulada”.⁶⁰¹

Nenhuma ideologia sociopolítica deveria ser poderosa o bastante para corromper o valor que um indivíduo possui como imagem e criatura de Deus. Isso significa que não importa quão possivelmente fascista, comunista, nazista, socialista, esquerdista, direitista, leninista, bolsonarista ou lulista você considere um indivíduo, seu valor como ser humano lhe permanece intrínseco. Por isso, ninguém pode ser desumanizado pela sua ideologia. Ninguém pode ser morto por defender o lado errado. Ninguém pode ser tratado de forma abjeta por defender isso ou aquilo. Até quem é contra o valor humano possui valor humano, e deve ser tratado como tal. Esse é o grande desafio do debate político atual: permanecer-se humano em manter o outro

humano, apesar de todos os pesares.

É de se considerar, de fato, que muitas vezes ao longo da história o cristianismo se corrompeu em utopia violenta. Ainda que os números sejam controversos, há registros de mortes causadas pela violência em nome do sagrado. Isto, no entanto, nunca representou o ideal escatológico cristão de fato, mas sempre uma deturpação da função da igreja no mundo. O cristianismo cultural, que se apropria de alguns elementos da moral cristã, mas rejeita todos os elementos de amor, sacrifício e misericórdia, tem se alastrado e feito seus estragos. Traficantes que supersticiosamente abraçam o neopentecostalismo começam a temer religiões de origem africana e invadem terreiros, deixando um rastro de destruição que todos são rápidos em atribuir injustamente ao cristianismo bíblico, e não às apropriações culturais que fazem do mesmo. Assmann e Hinkelammert reconhecem que todas “as crueldades praticadas em nome da religião foram obra de um tipo de religião que apostou em falsas saídas para a defesa do indivíduo com a simultânea melhoria do convívio social dos homens”, uma representação escatológica muito distante da fé bíblica.⁶⁰²

Foi o cético humanista francês Michel de Montaigne (1533-1592) quem disse que não há hostilidade mais eficaz que a dos cristãos, considerando que todo o nosso “zelo é capaz de maravilhas quando secunda nossa inclinação natural para o ódio, a crueldade, a ambição, a avareza, a intriga, a rebeldia”. Por conta da maldade tão comum ao ser humano, que torce o melhor dos dons, “só por milagre ou temperamento especial, nada nos induz à bondade, à benevolência e à moderação”.⁶⁰³ Ele continua:

Nossa religião tem por objetivo extirpar os vícios; mas fazem com que os dissimule, os alimente e os incentive. É preciso não trapacear com Deus. Se acreditássemos n’Ele, não chego a dizer se tivéssemos fé – se tão somente acreditássemos n’Ele, e com vergonha o digo, se O tivéssemos em nós como um amigo, por exemplo, nós O amariamos acima de tudo pela Sua infinita bondade, e pela beleza que n’Ele resplende. Ao menos ocuparia Ele o mesmo lugar que ocupa as riquezas, os prazeres, a glória, os companheiros. O melhor dentre nós, que receia magoar seu vizinho, seus parentes, seu mestre, não teme ultrajá-lo.⁶⁰⁴

Não vale a pena para o cristianismo se impor pela violência. Uma vitória de Pirro vem de nos tornarmos tudo o que queremos expurgar no processo de expurgo. Para cristãos, na batalha política, é melhor perder a guerra do que perder tudo aquilo que nos caracteriza como cristãos: o amor sacrificial, a não-violência, a escatologia realizada apenas em Cristo. Ainda que surja um ou outro defensor de abusos da amálgama entre política e cristianismo que podem ser observadas na história do mundo, o cristianismo nos faz crer que nenhum progresso vale o sacrifício do outro. No último episódio de *Utopia*, série cancelada da *Amazon Prime*, o milionário Kevin Christie tenta justificar seus assassinatos, tráfico de crianças e bioterrorismos em nome de controlar a superpopulação com a pergunta: “Quanto mal você precisa praticar para fazer o bem?”. Essa é a forma de pensar dos revolucionários. A resposta do ingênuo cientista Michael Stearns soa como alívio cômico, mas é dotada de urgência moral cristã: “Nenhum. A resposta é nenhum mal”. De forma mais erudita, Eric Voegelin escreveu que “toda civilização não é digna da morte de um único ser humano”.⁶⁰⁵ O valor da vida humana deve ser uma barreira para qualquer plano de salvação que suplante a dignidade dos indivíduos.

O progresso precisa ser *antirrevolucionário* – outra forma de falar *conservador*. A

resolução que protegeria a humanidade do crime revolucionário seria o interesse por reformas ao invés do anseio por revoluções. O cristão almeja transformar o presente com melhorias paulatinas, enquanto o utópico destrói o presente em prol de um paraíso secular pavimentado com o sangue da guerra revolucionária. Não se conquista a instauração do reino divino. Apenas o recebemos pela fé. Uma boa escatologia nunca justificaria a violência política na instauração de um mundo melhor. Uma boa teologia da representação de Deus nunca permitiria tal agravo da existência. Eagleton diz que “a razão pode matar e aleijar com suas elegantes abstrações. É possível matar por todos os motivos imagináveis, mas matar em escala espetacular é quase sempre consequência de ideias.”⁶⁰⁶ Acho que podemos concordar que nenhuma ideia é mais perigosa que a ideia religiosa que despreza os ideais do amor de Cristo.

RECESSIONAL: O ÚNICO FIM DA HISTÓRIA

“Longe de nos seduzir para um arrebatamento perverso e autodestrutivo, adotar a posição propriamente apocalíptica é, mais que nunca, a única maneira de manter a cabeça fria.”

– Slavoj Žižek, O sofrimento de Deus⁶⁰⁷

Diante da história das utopias, como podemos nos proteger, como cristãos, de termos corações levados pelas escatologias seculares? A resposta seria em um fortalecimento cada vez maior de uma escatologia bíblica e profundamente cristocêntrica. Emile Cioran levanta sua pergunta: “É mais fácil confeccionar uma utopia do que um apocalipse? Ambos têm seus princípios e seus estereótipos”.⁶⁰⁸ Há claros elementos na escatologia cristã que as utopias não podem tomar para si. É óbvio que o reino divino se distancia das utopias humanas, uma vez que enquanto olhamos para um reino celeste, transcendental, os utópicos estão enclausurados num tipo de materialismo apocalíptico otimista.⁶⁰⁹

Cantou Samuel Úria que as descrições do apocalipse estão sempre anotadas diante de seus olhos para que nunca esqueça seu destino futuro: “Tenho o futuro num *post-it* que é para ser lembrete. / [...] Estou reservado para o lado que no fim se ri”.⁶¹⁰ Semelhantemente, devemos crer nas descrições cristãs do fim dos tempos como lembrete de que as utopias socialistas – ou de qualquer outra ordem – nunca se concretizarão, seja na história, seja fora dela. Para o cristão, o fim da história está na *parousia*, no retorno escatológico daquele que virá buscar seu povo para si. Ao invés de sinais positivos, como proposto anteriormente, o fim dos tempos é precedido por caos moral, destruição dos valores, conflitos nacionais e temores psicológicos por conta da ordem externa. O imaginário escatológico moderno é comumente negativo, mas ainda assim atuante na melhoria (ou retardação da piora). De qualquer forma, é para o Apocalipse que olhamos, com esperança e fé, esperando nosso reino vindouro. Não justificamos a violência, não aceitamos messianismos, não defendemos novas antropologias nem doutrinas laicas de transformação humana. Nunca esquecendo o futuro, protegemos o mundo de um retrocesso vindouro. Como escreveu Paul Tillich, somos motivados pela esperança:

A religião deve ensinar aos jovens algo que eles não podem ouvir em qualquer outro lugar [...]. Tudo o que fazemos na história tem esse caráter fragmentário e ambíguo; tudo está sujeito à lei da tragédia histórica. Mas a religião, embora sabendo disso, não se retira da história; religião, embora pronunciando o destino trágico de toda a verdade e bondade humanas, trabalha com irrestrita devoção ao que é bom e verdadeiro. Tal

mensagem não é simples, mas, por outro lado, não é ilusória. É realista, mas não pessimista; é inteligente, mas não desesperadora. Ele quebra o utopismo, mas não quebra esperança. A esperança é o oposto da utopia. A esperança nunca morre [...]. Portanto, a palavra final que a religião deve dizer aos homens do nosso tempo é a palavra de esperança.⁶¹¹

Lutar contra as utopias é lutar contra a esperança secular de ter um paraíso sem Deus, um céu de paz vazio do transcendente. Opomo-nos às utopias porque nos opomos à “fé metastática”, que espera uma transfiguração do mundo real em uma ordem paradisíaca baseada em apropriações secularizadas da escatologia cristã, mas ignora seu sentido intrinsecamente espiritual e religioso. É exatamente por isso que o cristão, por sua definição básica, não crê em utopias. O fim dos tempos já nos foi descortinado e nenhum paraíso secular nos é prometido. O pleno e perfeito só será alcançado nos céus. A tentativa de emular terrenamente uma vida livre de finitudes é heresia religiosa, danação política e caos social. Até o último dia da vida humana se cumprirá a fala de Cristo que teríamos aflições nesta terra. A felicidade universal é uma esperança vã. Nossa luta diária, como cristãos, não é por uma preservação redentiva da sociedade, mas pela salvação dos indivíduos para um reino vindouro. Deus está preparando um paraíso para nós. Ele não precisa que tentemos construir um na terra.

Eric Voegelin tem razão quando diz que a teoria política é uma teoria da história. A participação do homem na comunidade da existência depende fundamentalmente de sua visão dos rumos desta existência. Quando acreditamos que uma escatologia pessimista nubla o engajamento social, estamos concordando com os utopistas que defendiam a utopia como pré-requisito do avanço humano. Emile Cioran, assim como outros autores, acredita que a utopia é instrumento fundamental para o progresso da sociedade. Diz ele que, posto fim nas divagações utópicas, haveria uma estagnação total da sociedade, uma vez que só agimos sob a fascinação do impossível.⁶¹² Desta feita, “uma sociedade incapaz de gerar uma utopia e de consagrar-se a ela está ameaçada de esclerose e ruína”⁶¹³. Certos progressistas assumem que devemos buscar as utopias como um meio de chegar o mais próximo possível delas. Como mirar nas estrelas para alcançar algo acima do chão. O ex-Senador Cristovam Buarque, tratado por Bursztyn como o semeador de utopias,⁶¹⁴ já escreveu nos anos 90 que, quanto mais próxima de seus objetivos utópicos, mais moderna é a sociedade.⁶¹⁵

Tentam nos fazer pensar que precisamos de utopias. Dilma Rousseff, em sua malfadada defesa contra o processo de *impeachment*, disse que uma das características de seus opositores é que não tinham utopias a conquistar⁶¹⁶, falando da busca pela utopia como qualidade moral. Quando questionado em Cartagena das Índias sobre para que serve a utopia, Fernando Birri, diretor argentino de cinema, respondeu:

A utopia está no horizonte. Eu sei muito bem que nunca a alcançarei. Se eu caminho dez passos, ela se afasta dez passos. Quanto mais eu buscá-la, menos eu a encontrarei, porque ela vai se afastando à medida que eu me aproximo. [...] Pois a utopia serve para isso, para caminhar.⁶¹⁷

Karl Mannheim temia que o “desaparecimento da utopia conduza a um estado de coisas

estático, no qual o próprio ser humano é transformado em coisa”.⁶¹⁸ Para Paul Ricoeur, utopia deve ser definida “como a função do lugar nenhum na constituição da ação social ou simbólica”.⁶¹⁹ Da mesma forma, Russel Jacoby argumenta em *The End of Utopia* que nós precisamos de utopias se queremos criar algum futuro melhor. É por isso que o neomarxista Ernst Bloch pode falar de uma “utopia concreta” que estaria “no horizonte de toda a realidade [como uma] possibilidade real”,⁶²⁰ guiando os homens a um “optimismo militante”⁶²¹ e a um “horizonte concreto-utópico”.⁶²² A utopia existe com o objetivo de mover o homem em direção a ela, ainda que ela nunca se realize de fato. É a “utopia como práxis”,⁶²³ para usar o termo de Iraci Rocha.

Claro que a busca positiva por um futuro melhor é saudável. A distinção que precisa ser feita, no entanto, está entre desejo e expectativa. A tradição religiosa cristã deseja um mundo melhor, ciente de sua consumação apenas fora da história, enquanto o utópico espera de fato que uma nova realidade existirá ainda dentro da história. O cristão luta pela melhoria do mundo, ciente da inevitabilidade da finitude, enquanto o utópico luta pela instauração do impossível, sem se dar conta disto. Enquanto a utopia “envolve sempre uma revolução da sociedade”, modificando suas bases e colapsando todas as suas estruturas conhecidas, o cristão está mais interessado em melhorar o mundo caído, sem se propor a “alterar a realidade por completo”, apenas reformando o que é preciso e conservando “o que já foi testado e aprovado pelo tempo e pelo costume como benéfico”⁶²⁴ (sem ignorar os limites dessa aprovação temporal).

Para Gustavo Gutierrez, em *Teologia da Libertação*, “a utopia é [...] revolucionária, não reformista”, pois busca “uma ordem de coisas diferentes, de nova sociedade”.⁶²⁵ O cristão, no entanto, não precisa nem levantar odes à ordem existente, como se a realidade fosse estática e encerrada em sua máxima potência, nem tentar tomar os céus de assalto, como quem arquiteta o milênio apocalíptico. O cristão busca a melhoria do tempo presente sem expectativas de divinização. Leszek Kołakowski percebeu isto muito bem ao escrever sobre a utopia marxista:

As leis econômicas do sistema capitalista não podem, de modo algum, ser abolidas dentro desse sistema; seus efeitos podem ser parcial e momentaneamente atenuados, mas nunca suprimidos; elas têm, como consequência inevitável, a polarização crescente das classes e o reforço da exploração. Eis porque a classe operária não deve se iludir com o sucesso das reformas. O único sentido da luta econômica e da atividade reformadora é preparar a classe operária para a luta final; a luta pelas reformas deve ser, portanto, subordinada à finalidade política, à Revolução, que será o instrumento da libertação econômica. [...] A Revolução não vem de uma soma de reformas. O capitalismo não pode ser melhorado, mas apenas reduzido. Na perspectiva do futuro, só conta a salvação global e final; é unicamente em relação a esse fim que as ações parciais, dentro do capitalismo, têm um sentido qualquer. A libertação não é gradual nem divisível. A Revolução que virá deve ser global, o que significa que ela deve abranger todos os domínios da vida social e transformá-los radicalmente, pois na história anterior, todas as formas de progresso tecnológico e cultural voltaram-se finalmente contra o homem.⁶²⁶

Falando sobre os aspectos religiosos das utopias socialistas, o comentarista político

canadense Mathieu Bock-Côté diz que há uma revelação profética no progressismo: “a civilização em que vivemos é radicalmente inaceitável”. Essa revelação não exige um paciente trabalho de melhora da vida presente, mas sim um julgamento, uma condenação cósmica, em nome de uma outra história a ser escrita.⁶²⁷ Diante disto, podemos concordar que “[n]ão é utopista todo aquele que pensa em transformar a realidade”, como escreveu o polonês Jerzy Szachi, mas sim quem almeja “substituir uma realidade” inteiramente “por outra absolutamente boa”.⁶²⁸ O cristão, portanto, não é um utopista, mas um reformador. Ele trabalha na realidade existente. Somos mordomos da Criação de Deus, e buscamos um mundo melhor dentro das possibilidades do mundo real.⁶²⁹ Escreveu o teólogo sistemático:

A esperança cristã é, portanto, uma esperança essencialmente escatológica que vai além dessa vida terrena e do estado atual do mundo. [...] A esperança escatológica de uma realização da vida humana após a morte, entretanto, não exclui as esperanças intramundanas, mas pode orientá-las e encorajá-las, embora devamos ter um senso sóbrio dos limites do que é atingível nas condições de vida terrena. Só assim podemos ver livremente o que é realisticamente possível. A esperança do cumprimento final por si só torna a vida de esperança significativa e não deixa que pareça ser uma questão de ilusão. A esperança escatológica já lança sua luz sobre a vida presente e a protege contra o desespero, mas também contra uma supervalorização ilusória ou mesmo a absolutização de objetivos finitos de esperança. Isso se aplica tanto às esperanças de realização individual da vida neste mundo quanto à esperança de melhorar a ordem social e suas instituições. Em ambas as esferas, faz sentido lutar por melhores condições de vida, mesmo se levarmos em conta os limites do que é viável. [...] Somente a esperança escatológica une todos os cristãos. Mesmo para o bem da unidade cristã, é necessário que nós subordinemos esses vários objetivos intramundanos de esperança à esperança escatológica e os avaliemos através dela.⁶³⁰

Esta esperança nos move para frente, ela nos dá referenciais para construir uma sociedade. Quando Giorgio Agamben inicia *A comunidade que vem* dizendo que “O ser que vem é o ser qualquer [do original italiano, *qualunque*]”,⁶³¹ sendo este qualquer “a figura da singularidade pura”.⁶³² O que ele está fazendo é apresentar as bases de sua filosofia da indiferenciação. Para Agamben, esta *comunità che viene* não significa exatamente uma comunidade vindoura como futura, mas uma comunidade que está sempre vindo. É uma comunidade de decreto, um ideal-referencial que nunca veio de fato e completamente – e que nunca virá de modo completo. Citando a conhecida parábola sobre o reino messiânico que Benjamim contou uma noite a Ernst Bloch, registrado por este em *Spuren*, no qual diz que “para instaurar o reino da paz, não é necessário destruir tudo e dar início a um mundo completamente novo” e que bastaria mudar um pouco a realidade presente, porém “esse pouquinho é tão difícil de realizar e a sua medida tão difícil de encontrar que, no que diz respeito ao mundo, os homens não o conseguem e é necessário que chegue o messias”⁶³³, Agamben se opõe aos ideais utópicos de que o caminho ao mundo que vem só se estabeleceria através de uma ruptura profunda com a existência presente. Nossos esforços são por melhorar a sociedade pouco a pouco. Agamben cita os lógicos indianos, quando dizem que “entre o nirvana e o mundo não há

a menor diferença”,⁶³⁴ querendo dizer que os maiores esforços que pudermos empregar não terão todo o efeito transformador que esperamos. Basta a nós tentar melhorar o mundo, não o transmutar completamente.

O cristão corre o risco de abraçar a utopia política quando milita por uma transformação social que tem fim em si mesma e que se justifica pelo esforço humano. Já escreveu Buber que, para a escatologia cristã, o ato decisivo de transformação do mundo vem “de cima”, dos céus, de um agir divino; enquanto, para a utopia, tudo se acha submetido à vontade consciente do homem, como se não houvesse nada além desta vontade na construção social. Para o utópico, a perfeição luminosa do absoluto é atingida através de um poder de fé que se manifesta em esforço

determinado na realidade.⁶³⁵ O cristão que abraça uma escatologia bíblica ao invés da escatologia secular não trabalha politicamente para a implantação de alguma ordem superior em níveis escatológicos. Seu trabalho para o melhoramento da ordem atualmente estabelecida é semelhante ao homem que cuida da aparência de uma casa alugada. Ele sabe que seu esforço em pintar paredes, melhorar estruturas ou tapar buracos não permanecerá por toda sua vida, e que tal obra se dá na casa que pertence a outro. Mesmo assim, ninguém deixa o pequeno apartamento onde mora entregue às baratas apenas porque não lhe pertence.

A utopia nunca serviu para a melhoria do mundo. O motivo é porque a utopia sempre foi contra o progresso lento e gradual em busca do *telos*, mas sempre lutou para o estabelecimento do desejo futuro de forma violenta e abrupta. “O que transforma o mundo é a necessidade e não a utopia”⁶³⁶, já disse Saramago. É o desejo por progresso dentro da realidade vigente que faz a vida progredir, não a tentativa de estabelecer outra sociedade.

Qual a alternativa para o mundo presente? O slogan “*there is no alternative*”, usado por Margaret Thatcher nos anos 80 para falar da globalização e da sociedade de mercado, deveria ser lembrado sempre que discutimos transformação social. O desconforto com a existência deve nos levar a uma alternativa possível, não a planos que precisam ser impostos pela força e violência. Bento XVI escreveu um livro chamado *Fé, verdade e tolerância*, que diz: “Quando a política pretende ser redentora, promete demais. Quando pretende fazer a obra de Deus, não se torna divina, mas demoníaca”.⁶³⁷ Política não pode oferecer projetos de redenção, mas apenas soluções temporais – localizadas, pensadas e testadas – à problemas pontuais – localizados, temporais e limitados.

O cristão não possui uma utopia, mas uma esperança que está além dos esforços políticos de qualquer espectro. Há um Deus que tem usado manifestações políticas para a produção do bem no mundo, mas que está construindo um Reino eterno que não possui nenhum ideólogo como empreiteiro. Talvez seja este um dos motivos de os novos céus e terra se estabelecerem apenas após a destruição pelo fogo da criação vigente.⁶³⁸ Há uma total descontinuidade dos esforços humanos pela construção de um mundo melhor e o paraíso perfeito que será habitação dos eleitos. Nossos esforços são limitados. Imanentes, eles glorificarão a Deus durante a existência presente. Então, após a restauração de todas as coisas, Jesus Cristo será rei de um governo eterno, e nenhuma revolução será responsável por entregar-lhe o poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky. Disponível em:
<<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1918/renegado/cap01.htm>>. Acesso em: 4 fev. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. *A Igreja e o Reino*. Belo Horizonte: Editora Âyné, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editoria, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi, 1990 [*A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017].

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações* (Coleção Marxismo e Literatura). São Paulo: Boitempo, 2007.

Agamben: o pensamento como coragem. Disponível em:
<<http://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/533322-agamben-o-pensamento-como-coragem>>. Acesso em 15 dez. 2018.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*: (contra os pagãos), parte II. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária Francisco, 2017.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus* (vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

Alexandre de Moraes nunca vai ter paz, vamos infernizar, ameaça Sara Winter. Disponível em: <<https://youtu.be/BaFOLeKH63E>>. Acesso em: 1 dez. 2020.

ALEXANDRE, Ricardo. *E a verdade os libertará*: Reflexões sobre religião, política e bolsonarismo. São Paulo: Mundo Cristão, 2020.

ALLEN, Naomi. *The Challenge of the Left Opposition* (1923–1925). New York: Pathfinder Press, 1975.

ALTHUSIUS, J. *Política*. Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2003.

ALTHUSSER, Louis. *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global Editora, 1979.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983.

APPLEBAUM, Anne. *A fome vermelha: A guerra de Stalin na Ucrânia*. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2019.

AQUINO, Thiago. *A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl: Articulações entre logoterapia e religião*. São Paulo: Paulos, 2014.

Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (1911-1916). Disponível em: <<http://www.literature.at/collection.alo?objid=12619>>. Acesso em: 3 fev. 2021.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L'Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*. Paris: Vrin, 1955.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A Idolatria do Mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.

ASTON, Niguel. *Religion and Revolutionary in France, 1780-1804*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

AULARD, F. A. (éd.). *Recueil des actes du Comité de salut public, avec la correspondance officielle des représentants en mission et le registre du conseil exécutif provisoire* (Tome 11). Paris: Impr. nationale, 1889-1951.

AYLMER, John. *An harborowe for faithfull and trewe subjects agaynst the late blown blaste concerning the gouernment of wemen*. 1559.

BARCA, Antonio Jiménez. *Dilma Rousseff: “Não luto pelo meu mandato; luto pela democracia”*. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/29/politica/1472489186_307212.html>. Acesso em: 04 nov. 2016.

BARR, James. *Biblical Faith and Natural Theology*. Oxford: Clarendon, 1993.

BARRACLOUGH, Geoffrey. “Holy Roman Empire”. *Encyclopædia Britannica Online*. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Holy-Roman-Empire>>. Acesso em: 14 de setembro de 2017.

BARRET, C. K. *The Epistle to the Romans*. Peabody: Hendrickson, 1991.

BARTH, Karl. “An Exegetical Study of Matthew 28:16-20”, In: Dubose, Francis M. (org.). *Classics of Christian Missions*. Nashville: Broadman Press, 1979.

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BAVINCK, Hermann. *Teologia Sistemática*. Santa Bárbara d'Oeste: Sociedade Cristã Evangélica de Publicações Ltda., 2001.

BAXTER, Richard. *Baxter's Practical Works* (vol. 1): A Christian Directory. Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1990.

BEALE, G. K. *Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BECKER, Carl. *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1978.

BELLAH, Robert N. "Religion in America", *Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 96, No. 1, Winter 1967, p. 1-21.

BELLAH, Robert N. *Beyond Belief: essays on religion in a post-traditional world*. Harper & Row, 1970.

BELLAH, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury Press, 1975.

BENJAMIN, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken, 1968.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

BERDIAEV, Nicolas. *The Origin of Russian Communism*. London: G. Bles, 1955.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERLIN, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton University Press, 2013.

BERLIN, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

BESANÇON, Alain. *A infelicidade do século: sobre o comunismo, o nazismo e a unicidade da Shoah*. Bertrand Brasil, 2000.

BESANÇON, Alain. *Breve tratado de soviologia: para uso das autoridades civis, militares e religiosas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

BINGENHEIMER, E.A. *Transgalaxis: Katalog der deutschsprachigen utopisch-phantastischen Literatur (1460-1960)*. Friedrichsdorf/Ts: s/e, 1959-1960.

BLEYMEHL, J. *Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der utopischen und phantastischen Literatur*. Fürth-Saar, 1965.

BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung* (volume 1). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1959.

BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung* (volume 3). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1959.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: Uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOCK-COTE, Mathieu. *O multiculturalismo como religião política*. São Paulo: É Realizações, 2019.

BOFF, Leonardo. *Holy Trinity, Perfect Community*. New York: Orbis Books, 2000.

- BOFF, Leonardo. *Trinity and Society*. Maryknoll, NY: Orbis, 1988.
- BON, Gustave Le. *The Psychology Of Socialism*. New York: MacMillan, 1899.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ethics*. London: Macmillan, 1955.
- BOTER, Gerard. *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. BRILL, 1999.
- BOZEMAN, Theodore Dwight. *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.
- BRAY, G. "The Significance of God's Image in Man". *TynB* 42.2, 1991, p. 195-225.
- BRENT, A. *A Political History of Early Christianity*. London: T & T Clark, 2009.
- BRINTON, Crane. *The Anatomy of Revolution*. New York: Prentice Hall Inc, 1952.
- BROWN, Alexandra. *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- BROWN, Colin. *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- BRUNT, P. A. *His Roman Imperial Themes*. Oxford: Clarendon, 1990.
- BUARQUE, Cristovam. *A revolução nas prioridades: da modernidade-técnica à modernidade-ética*. Instituto Nacional de Educação a Distância, 1993.
- BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. São Paulo: Edipro, 2014, p. 34-36.
- BURLEIGH, Michael. *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*. New York: Harper Perennial, 2005.
- BURNIER, Michel Antoine. *Le Testament de Sartre*. Paris: Oliver Orban, 1982.
- BURRAGE, C. *Early English Dissenters (1550-1641)*, vol. I. Cambridge U.P., 1912.
- BURRIN, Philippe. *Ressentiment et apocalypse: Essai sur l'antisémitisme nazi*. Paris: Seuil, 2004.
- BURSZTYN, Marcel. *Cristovam Buarque: o semeador de utopias*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BURTON, Tara Isabella. *Strange rites: New religions for a godless world*. PublicAffairs, 2020.
- CACCIARI, Massimo. *O poder que freia*. Belo Horizonte: Editora Âyiné: 2016.
- CACCIARI, Massimo; PRODI, Paolo. *Ocidente sem utopias*. Belo Horizonte: Editora Âyiné: 2017.
- CAESAR, Julius. "Civil Wars – Book 1", In: *The Works of Julius Caesar: Parallel English and Latin*. Bohn, W.S.: Forgotten Books, 2007, p. 377-378.

CAESAR, Julius. *The Works of Julius Caesar: Parallel English and Latin*. Bohn, W.S.: Forgotten Books, 2007.

CAESARIENSIS, Eusebius. “De laudibus Constantini”, In: HELM, R, et al.. *Eusebius Werke*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902, p. 195-259.

CALDELA, Leonel. *A roda de Deus (O Evangelho do Exorcista, Vol. 1)*. Porto Alegre: Jambô, 2021.

CALVIN, John. *A Harmony of the Evangelists Matthew, Mark, and Luke* (vol. 1). Grand Rapids: Baker, 1979.

CAREY, John. *The Faber Book of Utopias*. Faber & Faber, 1999.

CARINGELLA, Paul; CRISTAUDO, Wayne; HUGHES, Glenn. (Ed.) *Revolutions: Finished and Unfinished, from Primal to Final*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

CARTWRIGHT, Thomas. “The Holy Exercise of a True Fast”, In: *Cartwrightiana: Elizabethan non-conformist texts* (vol 1). Routledge, 2004.

CÉSAIRE, Aimé. “Et les chiens se taisaient”, In: *Les Armes miraculeuses*. Éditions Gallimard, 1946.

CÉSARÉE, Eusèbe de. *La théologie politique de l’empire chrétien: louanges de Constantin (Triakontaétérkos)*. Paris: Cerf, 2001.

CHADWICK, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge University Press, 1975.

CHAMBERLIN, W. H. *A False Utopia*. [s.l.: s.n.], 1937.

CHESTERTON, G. K. *G. K. Chesterton: Collected Works*, vol. 20. San Francisco: Ignatius, 2001.

CHILTON, David. *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion*. Tyler, TX: Dominion Press, 1994.

CHISHOLM, Hugh (ed.). “Ball, John”, *Encyclopædia Britannica* 3 (11th ed.). Cambridge University Press, 1911.

CÍCERO. *De Natura Deorum*. Leipzig: Teubner, 1917.

CIORAN, E. M. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CLAEYS, Gregory. *Utopia: A história de uma ideia*. São Paulo: Edições SESC SP, 2013.

CLAUSEWITZ, Carl von. *On War*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

CLOUSER, Roy A. *O mito da neutralidade religiosa: Um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel no pensamento teórico*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2020.

COHN, Norman. *Les Fanatiques de l’apocalypse: Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle*. Bruxelles: Aden, 2011 [*The Pursuit of the Millennium: Revolutionary*

Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Oxford University Press, 1970].

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.

COMBING, Beach. *The German Non-Saluter Myth*. Disponível em: <<http://www.strangehistory.net/2014/10/26/german-non-saluter-myth/>>. Acesso em: 28 out. 2020.

COMBLIN, José. *A força da Palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.

CONGAR, Yves. “Le monothéisme politique et le Dieu Trinité”, In: *Nouvelle Revue Théologique* 103, 1981.

COURTOIS, Stéphane (et al). *O livro negro do comunismo: crimes, terror e repressão*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CRAIGIE, Peter C.; KELLEY, Page H.; DRINKARD JR, Joel F. *Jeremiah 1-25* (Word Biblical Commentary, Vol. 26). Dallas, TX: Word Books, 1991.

CRONJE, Rafael. *Política Utópica, Mentira Revolucionária*. Disponível em: <<http://rafaelcronje.blogspot.com.br/2016/02/politica-utopica-mentira-revolucionaria.html>>. Acesso em: 04 nov. 2016.

CRUZ, Paulo. *O que é ideologia, afinal?* Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/paulo-cruz/racismo-o-que-e-ideologia-afinal/>>. Acesso em: 27 nov. 2020.

CUNHA, Marcus Vinicius da. *John Dewey: A utopia democrática*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

CURRAN, John Philpot Curran, “Speech upon the Right of Election for Lord Mayor of Dublin, 1790”, In: *Speeches on the late very interesting State trials*. Dublin, 1808.

DAVENPORT, Beatrix Cary (ed.) *A Diary of the French Revolution* (vol. 2) Boston: Houghton Mifflin, 1939.

DAVID, Rosalie. *Religion and magic in ancient Egypt*. Penguin UK, 2002.

DAVIS, J. C. *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing (1516-1700)*. Cambridge University Press, 1983.

DAWSON, Christopher. *Os deuses da revolução*. São Paulo: É Realizações, 2018.

DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: uma investigação histórica*. São Paulo: É Realizações, 2012.

DE SAINT-PIERRE, Charles Irénée Castel. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado, 2003.

DEWEY, John. “Liberty and Social Control”, In: *The Social Frontier*. Nov. 1935.

Dilma Rousseff: “Não luto pelo meu mandato; luto pela democracia”. Disponível em:

<http://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/29/politica/1472489186_307212.html>. Acesso em: 04 nov. 2016.

DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought* (vol 1). Amsterdam/Philadelphia: Uitgeverij H. J. Paris/Presbyterian and Reformed, 1953.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo, SP: Martin Claret, 2013.

DREHER, Martin. *Fundamentalismo* (Série Para Entender). São Leopoldo: Sinodal, 2006.

DULCI, Pedro Lucas. *Fé cristã e ação política: a relevância pública da espiritualidade cristã*. Viçosa, MG: Ultimato, 2018.

DUMONT, Luis. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.

DUNCAN, Jonathan. *The dukes of Normandy, from the times of Rolls to the expulsion of king John*. London: Joseph Rickerby, and Harvey & Darton, 1839.

DUPUY, Jean-Pierre. *The Mark of the Sacred*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DVORNIK, Francis. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Backgrounds* (vol. I). Washington: Dumbarton Oaks Pub Service, 1966.

DWORKIN, Ronald. *Religião sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIOT, T. S. *A ideia de uma sociedade cristã e outros ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016.

ELIOT, T. S. *Notas para uma Definição de Cultura*. São Paulo: É Realizações, 2011.

ELIOT, T. S. *Selected Essays (1917-1932)*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2014.

ELIOT, T. S. *The complete poems and plays of TS Eliot*. Faber & Faber, 2011.

ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993.

EMERY, Gilles; LEVERING, Matthew (eds). *The Oxford Handbook of the Trinity*. New York: Oxford University Press, 2011.

ENGELS, Friederich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. São Paulo: Global Editora, 1981.

ENGELS, Friedrich. *On the history of early Christianity*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/early-christianity/index.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2020.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2005.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Opere complete*. Rome: Editori Riuniti, 1977.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Werke* (band 40). Berlin: Dietz Verlag, 1968.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Werke* (band 6). Berlin: Dietz-Verlag, 1974.

ESELY, Byron; ARNOLD, Dieter. *Temples of ancient Egypt*. Cornell University Press, 1997.

ESTRABÃO, *Geography*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0197>>. Acesso em: 14 set. 2019.

EVANS, Arise. *The Bloudy Vision of John Farley*, p. 38. *A Voice from Heavwn to the Commonwealth of England*. 1652.

FADIMAN, Clifton. *Living Philosophies: The Reflections of Some Eminent Men and Women of Our Time*. New York: Doubleday, 1990.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNÁNDEZ, Dagoberto Ramírez. “El Juicio de Dios a las Transnacionales,” In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 1990, p. 55-74.

FEUCHTWANGER, Lion. *Moskau 1937: ein Reisebericht für meine Freunde*. Aufbau Taschenbuch, 1993.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro* (Coleção Textos Clássicos de Filosofia). Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

FIDDES, Paul. *Participating in God*. Louisville, Ky: Westminster/John Knox, 2000.

FILO DE ALEXANDRIA. *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie: De specialibus legibus*, I et II (vol. 24). Éditions du Cerf, 1975.

FLACCUS, Quintus Horatius. *Quinti Horatii Flacci Odarum, siue Carminum Libri Quattuor*. Schurer, 1921.

FLEISCHER, Manfred P. “Die Religionsphänomenologie als Hilfswissenschaft der Zeitgeschichte: Ein Literaturüberblick”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 27, No. 2 (1975), p. 97-121.

FOURIER, Charles. *Oeuvres completes* (1 volume). Paris, 1846.

FRAME, James Everett. *A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians* (International Critical Commentary). Edinburgh: T&T Clark, 1912.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019.

FRANKL, Viktor. *La voluntad de sentido: Conferencias escogidas sobre logoterapia*. Barcelona: Editorial Herder, 1988.

FRANKL, Viktor. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver*. São Paulo: É Realizações, 2015.

FRAZER, J. G. *O ramo dourado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FRIEDRICH, Carl J. (ed.). *Totalitarianism*. New York: Grosset & Dunlap, 1954.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERÉBY, G. “Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt”, *New German Critique* 105 (35/3), 2008, p. 7-33.

GILKEY, Langdon. *Maker of Heaven and Earth: A Study of the Christian Doctrine of Creation*, Christian Faith Series. Garden City, NY: Doubleday, 1959.

GILL, Graeme, “The Soviet Leader Cult: Reflections on the Structure of Leadership in the Soviet Union”, *British Journal of Political Science* 10, 1980.

GODWIN, William. *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness* (Volume 2). Dublin, 1793.

GONZÁLEZ, Justo L. *For the Healing of the Nations*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999.

GOOCH, G. P. *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1898.

GOODWIN, Barbara; TAYLOR, Keith. *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. Peter Lang, 2009.

GOUDZWAARD, Bob. *Idols of Our Time*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1984.

GRAMSCI, Antônio. *Escritos políticos* (volume 1): 1910-1920. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GRAMSCI, Antônio. *Revolución rusa y Unión Soviética*. Barcelona: Ediciones R. Torres, 1976.

GRAY, John. *A busca pela imortalidade: A obsessão humana em ludibriar a morte*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GRAY, John. *Missa negra: Religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GRAY, John. *Sete tipos de ateísmo*. Rio de Janeiro: Record, 2021.

GRENFELL, Bernard Pyne; HUNT, Arthur Surridge; SMYLY, Josiah Gilbert (Ed.). *The Tebtunis Papyri*. H. Frowde, Oxford University Press, 1907.

GUEVARA, Ernesto “Che”. *O Socialismo Humanista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

GUNJEVIC, Boris; ŽIŽEK, Slavoj. *O sofrimento de Deus: Inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HABERMAS, Jürgen. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*. Cambridge, Mass., 2002.

HADJADJ, Fabrice. *A fé dos Demônios: ou a Superação do Ateísmo*. São Paulo, SP: É Realizações, 2018.

HAMERTON-KELLY, Robert. *Politics & Apocalypse: Studies in Violence, Mimesis, and Culture*. MSU Press: 2007 [*Política e Apocalipse: estudos em violência, mimese e cultura*. São Paulo: É Realizações, 2019].

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: neoliberalismo e novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

HARDIN, Justin K. *Galatians and the Imperial Cult: A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

HARRISON, J. R. “Paul, Eschatology and the Augustan Age of Grace”, *Tyndale Bulletin* 50, 1999.

HAUCK, F. *Theological Dictionary of the New Testament* (vol. 4). Grand Rapids, 1964-1976.

HAYEK, F. A. *O caminho da servidão*. São Paulo, SP: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HAYKIN, Michael. *Palavras de amor*. São José dos Campos: Fiel, 2011.

HEER, Friedrich. *Der Glaube des Adolf Hitler: Anatomie einer politischen Religiosität*. Stuttgart: [s.n.], 1968.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Right*. Oxford: The Clarendon Press, 1942.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEHN, Johannes Hehn, “Zum Terminus ‘Bild Gottes,’” In: WEIL, Gotthold (Ed.). *Festschrift Eduard Sachau, zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*. Berlin: Reimer, 1915, p. 36-52.

HENTEN, Jan Willem van. “Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13”,

In: BARR, David L. (org). *The reality of Apocalypse: Rhetoric and politics in the book of Revelation* (Society of Biblical Literature symposium series, nº 39). Leiden: Society of Biblical Literature, 2006, p. 181-203.

HESS, Moses. *Pisma filozoficzne (1841-1850)*. Szczecin, Poland: KiW, 1963.

HESSSEN, Johannes. *Filosofia dos valores*. Coimbra: Armênio Amado, 1967.

HICKS, Robert D. (Ed.). *Aristotle de anima*. Cambridge University Press, 2015.

HIEBERT, Paul G. *O Evangelho e a Diversidade de Culturas: um guia de antropologia missionária*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1999.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2003.

HITLER, Adolf; DOMARUS, Max. *Hitler: Reden und Proklamationen 1932-1945: kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen*. 1973.

HOELLER, Stephan A. *A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos*. Cultrix.

HOISTADTER, Richard. "The paranoid style in American politics", *Harper's Magazine*, 1964, p. 77-86.

HÖLDERLIN, Johann Christian Friedrich. *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, in his Sämtliche Werke*, Volume 3. Stuttgart: Kohlhammer, 1957.

HOLLERICH, M. "Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First 'Court Theologian'", *Church History* 59, 1990, p. 309-329.

HOLZER, Vincen. *Le Dieu Trinité dans l'Histoire: Le différend théologique Balthasar-Rahner*. Paris: Cerf, 1995.

HOLZINGER, Helmuth. *Genesis erklärt*. Freiburg-im-Breisgau: Mohr, 1898.

HONDRICH, Von Karl Otto. "Auf dem Weg zu einer Weltgewaltordnung", *Neue Zürcher Zeitung*, March 22, 2003. Disponível em: <<http://www.uni-muenster.de/PeaCon/global-texte/g-w/n/NZZ-hondrichswelt.htm>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: UNESP, 2005.

HUNT, Tristram. *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*. Henry Holt and Co., 2009.

HUNTINGTON, Samuel P. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1991.

HUSZAR, George B. (ed.). *The Intellectuals: A Controversial Portrait*. Glencoe, Illinois: the Free Press, 1960.

ISOCRATES. "Oration to Philip", In: *Isocrates, Volume III*: Evagoras, Helen, Busiris, Plataicus, Concerning the Team of Horses, Trapeziticus, Against Callimachus, Aegineticus, Against Lochites, Against Euthynus, and Letters 1-9 (Loeb Classical Library). Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1945.

JACOBY, Russell. *O fim da Utopia: política e cultura na era da apatia*. Record: São Paulo, 2001.

JAMES, V. *Basilikon Doron, Or His Maiesties Instructions to His Dearest Sonne, Henry the Prince*. Felix Kyngston, 1994.

JAMES, V. *The True Lawe of Free Monarchies: Or, The Reciproock and Mvtvall Dvctie Betwixt a free King, and his naturall Subiectes*. Edinburgh, 1598.

JAMES, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green, and Co. 1896.

JAMES, William; WOBBERMIN, Georg. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. 1921.

JAMESON, Fredric. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London: Verso, 2012.

JAMESON, Fredric. *Marxism and Form*. Princeton, NJ, 1971, p. 117.

JAMESON, Fredric. *Valences of the Dialectic*. Londres, 2009, p. 286.

JENKINS, Philip. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. Oxford University Press, 2006.

JOFFILY, Bernardo. “Sancho Pança tem razão: «O que transforma o mundo é a necessidade e não a utopia». Comentários à margem de um debate no Fórum Social Mundial”, *Princípios: Revista Teórica, Política e de Informação* 78, 2005, p. 34-41.

JOHANNESSEN, Hazel. *The demonic in the political thought of Eusebius of Caesarea*. Oxford University Press, 2016.

JOHNSTON, Warren. “The Anglican Apocalypse in Restoration England”, *Journal of Ecclesiastical History* 55, nº 3, 2004, p. 467-501.

Jordan Peterson: “There was plenty of motivation to take me out. It just didn’t work” | *British GQ*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yZYQpge1W5s>>. Acesso em: 12 dez. 2022.

JOSÉFO, Flávio. *Bellum Judaicum*, 2.402-406. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/latinjosephus/bellum-judaicum>>. Acesso em: 9 ago. 2018.

JUNG, Carl G. *Espiritualidade e transcendência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JUNG, Carl G. *The red book: Liber novus*. WW Norton & Co, 2009.

JUSTINO, Mártir. *Santo Justino de Roma: I e II apologias: diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2018 [KANT, Immanuel. *Toward Perpetual Peace in Practical Philosophy*. Cambridge: 1996].

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *O Conflito das Faculdades*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KELLER, Timothy. *A Fé na Era do Ceticismo: como a razão explica Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

KELLER, Timothy. *Deuses Falsos: eles prometem sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?* Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2010.

KILBY, Karen. “Perichoresis and Projection”, *Blackfriars* 81: 956, 2000, p. 432-445.

KILBY, Karen. “The Trinity and Politics: An apophatic approach”, In: CRISP, Oliver D.; SANDERS, Fred (eds.). *Advancing Trinitarian Theology: Explorations in Constructive Dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2014, p. 75-93.

KING, J. N. *English Reformation Literature: The Tudor Origins of the Protestant Tradition*. Princeton U.P., 1982.

KIRK, Russell. *A política da prudência*. São Paulo: É Realizações, 2013.

KLEY, Dale K. van. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven: Yale University Press, 1996.

KNEALE, Matthew. *Crença: Nossa invenção mais extraordinária*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

KOENEN, Gerd. *Utopia do Expurgo: o que foi o comunismo*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2009.

KOENKER, Ernest B. *Secular Salvations: the rites and symbols of political religions*. Philadelphia: Fortress Press, 1965.

KOESTER, Helmut. “From Paul’s eschatology to the apocalyptic schemata of 2 Thessalonians”, In: COLLINS, R. F. (ed.). *The Thessalonian correspondence* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 87). Louvain: Leuven University Press, 1990, p. 441-458.

KOLAKOWSKI, Leszek. “My correct views on everything”, *Socialist Register*, v. 11, 1974.

KOŁAKOWSKI, Leszek. *Modernity on endless trial*. University of Chicago Press, 1997.

KOŁAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário & Marxismo: utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

KOYZIS, David. *Visões e Ilusões Políticas*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2014.

KOZICKI, Katya; PUGLIESE, William Soares. *Hobby Lobby: Liberdade religiosa e precedentes estreitos*. Curitiba: Juruá, 2022.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2003.

KUYPER, Abraham. *Common Grace: God’s Gifts for a Fallen World* (Collected Works in Public Theology vol. 1). 2016.

LACTANTIUS, Lucius Caecilius Firmianus. *Divinae institutiones*. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=OYRSAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 7 dez. 2020.

LACUGNA, Catherine. *God for Us*. New York: HarperCollins, 1991.

LADD, George Eldon. *Apocalypse: introdução e comentário*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1986.

LAMONT, William. *Godly Rule: Politics and Religion, 1603–1660*. New York: Macmillan St. Martin's Press, 1969.

LANDES, Richard. *Encyclopedia of millennialism and millennial movements*. New York/London: Routledge, 2000.

LANDES, Richard. *Heaven on earth: The varieties of the millennial experience*. New York: Oxford University Press, 2011.

LANGWORTH, Richard (ed.). *Churchill by Himself: The Definitive Collection of Quotations*. New York: PublicAffairs, 2008.

LEBERGOTT, Stanley. *The American Economy: Income, Wealth and Want*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

LEE, Francis Nige. *Communist Eschatology: A Christian Philosophical Analysis of the Post-Capitalistic Views of Marx, Engels and Lenin*. Nutley, NJ: The Craig Press, 1974.

LEGGE, Francis. *Forerunners and Rivals of Christianity from 330 B.C. to 330 A.D.* (vol. I). New Hyde Park, N.Y.: University Books, 1964.

LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016.

LEITHART, Peter. *Em defesa de Constantino: O crepúsculo de um Império e a aurora da cristandade*. Brasília, DF: Monergismo, 2020.

LENIN, V. I. “As Tarefas das Uniões da Juventude”, In: *Cadernos Cultura Popular* nº 6. Lisboa: Publicações Nova Aurora, 1974. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1920/10/02.htm>>. Acesso em: 24 mar. 2019.

LENIN, Vladimir Ilyich. *Collected Works* (Vol. 10). Moscow: Progress Publishers, 1972.

LENSKI, R.C.H. *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*. Columbus: Lutheran Book Concern, 1936.

LEVENSON, J. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. San Francisco: Harper & Row, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

LEVITAS, Ruth. *The Concept of Utopia*. Peter Lang, 2010.

LEVY, Nelson. *Crítica e utopia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

LEWIS, C. S. "On Living in an Atomic Age", In: HOOPER, Walter (ed.). *Present Concerns*. San Diego, CA: Harcourt, 1986, p. 73-80.

LEY, Michael. *Kleine Geschichte des Antisemitismus*. W. Fink, 2003.

LILA, Mark. "The Hidden Lesson of Montaigne", *The New York Review*, March 24, 2011.

LIMA, Carlos. *Genealogia dialética da utopia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LLEWELYN, S. L. *New Documents Illustrating Early Christianity* (vol. VI). Macquarie: The Ancient History Documentary Research Centre, 1992.

LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LÖWY, Michael. *The war of gods: religion and politics in Latin America* (Critical Studies in Latin American and Iberian Cultures). London/New York: Verso, 1996.

LUCKENBILL, Daniel David. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. 1: Historical Records of Assyria from the Earliest Times to Sargon. New York: Greenwood, 1968.

LUKAS, E. *Assistência logoterapêutica: transição para uma psicologia humanizada*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992.

Lula agradece ex-vereador petista preso por empurrar empresário contra caminhão. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/lula-agradece-petista-que-foi-preso-apos-agredir-empresario-em-2018>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

LUTERO, Martinho. *Uma coletânea de escritos* (Clássicos da Reforma). São Paulo, SP: Vida Nova, 2017.

LUXEMBURGO, Rosa. *A revolução Russa*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2017.

LUXEMBURGO, Rosa. *Oportunismo e a Arte do Possível*. Disponível em: <www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1898/09/30.htm>. Acesso em: 04 nov. 2016.

LYLY, John. "Euphues his England", In: *Works*, vol II. 1902.

MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *A Reforma Protestante e o Estado de Direito*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

MANNHEIM, Karl. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/M.: SchulteBulmke, 1965 [*Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972].

MARCOS UCHÔA - Inteligência Ltda. *Podcast #498*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2P1P7ivfYU8>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

MARCUSE, Herbert. *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. Vigo Street, London: Allen Lane The Penguin Press, 1970.

MARCUSE, Herbert. *L'express va plus loin avec ces théoriciens*. Paris: Robert Laffont, 1973.

Margaret Thatcher – “They’d rather have the poor poorer”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pdR7WW3XR9c>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

MARITAIN, Jacques. *Cristianismo y Democracia*. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1944.

MARQUES, Tiago Rossi. “ABRAHAM KUYPER ENTRE AS NAÇÕES”: diálogo e antítese entre o Realismo Cristão e o Neo-calvinismo holandês nos Estudos Internacionais. 2019. 236 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

MARTINS, Yago. *A religião do bolsonarismo: um ensaio teológico*. Fortaleza, CE: Episteme, 2021.

MARTINS, Yago. *Faça discípulos ou morra tentando: o significado, a extensão e o selo do discipulado*. Niterói, RJ: Concílio, 2017.

MARTINS, Yago. *No alvorecer dos deuses: desvendando as idolatrias profundas do coração*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.

MARX, Karl. *Capital: a Critique of Political Economy*. Vol. 1. London: Penguin, 1990.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Reflexões de um Jovem sobre a Escolha de uma Profissão*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1835/08/16.htm>>. Acesso em: 3 fev. 2020.

MARX, Karl. Suppression of the Neue Rheinische Zeitung. *Neue Rheinische Zeitung* N° 301. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1849/05/19c.htm>>. Acesso em: 19 nov. 2020.

MARX, Karl. *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* (With an Appendix). Progress Publishers, 1841.

MARX, Karl. *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick, “Manifesto of the Communist Party”, In: *Marx/Engels Selected Works* (Vol. One). Moscow: Progress Publishers, 1969, p. 98-137.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *Address of the Central Committee to the Communist League*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/communist-league/1850-ad1.htm>>. Acesso em: 19 nov. 2020.

Mass killings under communist regimes. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Mass_killings_under_communist_regimes>. Acesso em: 20 nov. 2020.

MATHER, Cotton. *Magnalia Christi Americana: Or the Ecclesiastical History of New England*, vol. I.

MATHIEZ, Albert. *As origens dos cultos revolucionários: fanatismo ideológico*. São Paulo: Faro Editorial, 2021.

MAYFIELD, Noel Henning. *Puritans and Regicide: Presbyterian-Independent Differences over the Trial and Execution of Charles (I) Stuart*. New York: University Press of America, 1988.

MCFADYEN, Alistair. "The Trinity and Human Individuality", *Theology* 95, 1992, p. 10–18.

MCILROY, D. H. *A Trinitarian Theology of Law*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2009.

MCKENNA, Erin. *The Task of Utopia: A Pragmatist and Feminist Perspective*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001.

MCKENZIE, Tracy J. *Idolatry in the Pentateuch: An Innertextual Strategy*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2010.

MEHNERT, Klaus. *Der Sowjetmensch*. Stuttgart: [s.n.], 1958.

METZGER, Paul. *Katechon: II Thess 2, 1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

Michael Ignatieff interviews Eric Hobsbawm. *The Late Show*. BBC. 24 de Outubro de 1994. Disponível em: <<https://youtu.be/Nnd2Pu9NNPw>>. Acesso em 03 mar. 2016.

MILL, John Stuart. "On liberty", In: *A selection of his works*. London: Palgrave, 1966.

MILL, John Stuart. "On Social Freedom", In: *Oxford and Cambridge Review*, Junho de 1907.

Modern History Sourcebook: Hymn to Stalin. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/mod/stalin-worship.asp>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

MOLTMANN, Jurgen. *The coming of God: Christian eschatology*. Fortress Press, 2004.

MOLTMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom*. New York: HarperCollins, 1991.

MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século vinte* (Vol. 2). São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaio: Raimond Sebond (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MOOTS, Glenn A. *Politics Reformed: The Anglo American Legacy of Covenant Theology* (Eric Voegelin Institute series in political philosophy). Columbia/London: University of Missouri Press, 2010.

MORE, Sir Thomas. *Utopia* (edição bilíngue). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MORGENTHAU, Hans J., 'The evil of politics and the ethics of evil', *Ethics* 56, nº 1, October 1945.

MOSSE, George L. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York: Howard Fertig, 1975.

Mulher que carregou saco de cimento em prova será indenizada, diz Justiça. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2016/01/mulher-que-carregou-saco-de-cimento-em-prova-sera-indenizada-diz-justica.html>>. Acesso em: 04 nov. 2016.

NEGLEY, G. R.; PATRICK, J. M. (eds.). *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*. New York: 1952.

NEGLEY, G. *Utopian Literature: a Bibliography with a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought*. Lawrence: Regents Press of Kansas, 1978.

NEUCH, Marcel. *The sources of modern atheism*. New York: Paulist, 1982.

NIEBUHR, Reinhold. “Why the Christian Church Is Not Pacifist (1940)”, In: KOSEK, Joseph Kip (ed.). *American religion, American politics: An anthology*. New Haven/London: Yale University Press, 2017, p. 115-129.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. L&PM, 2009.

O'DONNELL, John. “The Trinity as Divine Community”, *Gregorianum* 69: 1, 1988, p. 5-34.

O'DONOVAN, Oliver. *The desire of the nations: rediscovering the roots of political theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

OAKESHOTT, Michael. “Rationalism in Politics”, In: *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen & Co., Ltd., 1962. p. 1-36.

OAKESHOTT, Michael. *A política da fé e a política do ceticismo*. São Paulo: É Realizações, 2018.

OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in Politics*. London: Methuen, 1962.

OGLE, Arthur Bud. “What Is Left for Caesar? A Look at Mk 12:13-17 and Rom. 13.1-7”, *Theology Today*, v. 35, n. 3, 1978-1979, p. 254-264.

ORLOW, Dietrich. “The Conversion of Myths into Political Power: The Case of the Nazi Party, 1925–1926”, *The American Historical Review*, Volume 72, Issue 3, 1967, p. 906-934.

ORLOW, Dietrich. *The History of the Nazi Party, 1918–1933*. Pittsburgh, 1969.

ORSINI, Alessandro. *Anatomy of the Red Brigades: The Religious Mind-set of Modern Terrorists*. Cornell University Press, 2011.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAK, Ung Kyu. *Millennialism in the Korean Protestant Church*. New York: P. Lang, 2006.

PALAUER, Wolfgang; BORRUD, Gabriel. “War and Politics: Clausewitz and Schmitt in the Light of Girard’s Mimetic Theory”. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, v. 24, nº 1, 2017, p. 101-118.

PAMPHILIUS, Eusebius. *Vita Constantini*. Disponível em: <<https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.html>>. Acesso em 7 dez. 2020.

PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology* (Vol. 3). London/New York: T&T Clark International, 2004.

PAQUOT, Thierry. *A Utopia: Ensaio acerca do ideal*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1999.

PARKER, T.D. “The Political Meaning of the Trinity: Some Theses”, *The Journal of Religion* 60, 1980, p. 165-184.

PASCAL, Blaise. *Pensées de M. Pascale sur la religion*. Paris: Guillaume Desprez, 1669.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiotic and Significs: The Correspondence between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby*, 1977.

PEREIRA, Marcos A. *Thomas More: Estadista e filósofo da utopia*. São Paulo: LaFonte, 2012.

PERKS, Stephen C. *Baal Worship: Ancient and Modern*. Taunton: Kuyper Foundation, 2010.

PERRIN, Nicholas. “The Imperial Cult”, In: GREEN, J. B.; MCDONALD, L. M. (Orgs.). *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013.

PETERS, Ted. *Futures: Human and Divine*. Atlanta, GA: John Knox, 1978, p. 28-29.

PETERSON, Erik. *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium romanum*. Leipzig: Hegner, 1935. [*El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.]

PETERSON, Jordan B. *Mapas do Significado: A arquitetura da crença*. São Paulo: É Realizações, 2018.

PFEIFFER, Robert Henry. *State letters of Assyria: a transliteration and translation of 355 official Assyrian letters dating from the Sargonid period (722-625 BC)*. American oriental society, 1935.

PILAND, Tiffany E., “The Influence and Legacy of Deism in Eighteenth Century America”, *Master of Liberal Studies Theses* 8. Winter Park, FL: Rollins College, 2011.

PINE, Leslie Gilbert. *A Dictionary of mottoes*. Routledge, 1983.

PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- PLATO. *The Republic of Plato*. New York and London: Basic Books, Inc., 1968.
- PLATONOV, Andrej Platonovič. *Kotlovan*. [s.l.]: Ardis, 1973.
- PLÍNIO, O VELHO. “Elephants; Their Capacity”. *The Natural History*, Book VIII. Tufts University. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D8%3Achapter%3D1>>. Acesso em 24 fev. 2019.
- PLUTARCO. *Matérias relativas a costumes e morais*. Disponível em: <<http://www.attalus.org/info/moralia.html>>. Acesso em: 14 set. 2019.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Contra um mundo melhor: ensaios do afeto*. São Paulo: Leya, 2010.
- POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- PREISIGKE, Friedrich. “Vom göttliche Fluidum nach ägyptischer Anschauung”, *Papyrusinstitut Heidelberg*, Berlin/Leipzig, 1920.
- Prolegômenos a toda encrenca futura – parte 2*. Disponível em: <<http://andrelv.blogspot.com.br/2012/05/prolegomenos-toda-encrenca-futura-parte.html>>. Acesso em: 4 nov. 2013.
- PROTHERO, G. W. *Select Statutes and Other Constitutional Documents Illustrative of the Reigns of Elizabeth and James I*. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, Garnier frères, 1850.
- RATZINGER, Joseph. *Einführung in das Christentum: vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977.
- RATZINGER, Joseph. *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007.
- RAYNAL, Guillaume-Thomas. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Tome 4). Geneve: Jean-Leonard Pellet, 1780.
- RAZZO, Francisco. *A imaginação totalitária: os perigos da política como esperança*. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2016.
- REINKE, André Daniel. *Os outros da Bíblia: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.
- RICHARD, Pablo. “Editorial”, In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 1990, p. 5-6.
- RICHEY, Russell E.; JONES, Donald G. (eds.). *American Civil Religion*. New York: Harper and Row, 1974.

RICOEUR, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

RIEFF, Philip. *O triunfo da terapêutica*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (Ethnographic Studies in Subjectivity). Berkeley: University of California Press, 2004.

ROCHA, Iraci Simões da. “Utopia e Práxis: esperança e ação em Saramago e Pepetela”, *Revista do Centro de Artes, Humanidades e Letras* 3:1, 2009, p. 5-15.

ROSA, José Maria Silva. “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos; MESQUITA, António Pedro; PIMENTEL, Manuel Cândido. *Convergências & Afinidades: Homenagem a António Braz Teixeira*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica, 2007, p. 905-918.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROSSING, Barbara R. *The Rapture Exposed*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2004.

ROTHBARD, Murray N. “Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist”, *The Review of Austrian Economics*, Volume 4, 1990, p. 123-179.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses*. London: Everyman's Lib, 1993.

RUHBACH, G., ed., *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

RUIZ, Jean-Pierre. “Biblical Interpretation”, in: CASARELLA, Peter; GOMEZ, Raul (eds.). *El Cuerpo de Cristo*. New York: Crossroad, 1998.

RUSHDOONY, R.J. *O plano de Deus para a vitória: O significado do pós-milenarismo*. Brasília: Monergismo, 2008.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental* (Livro 2): a filosofia católica. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

RUSSELL, C. T.; BARBOUR, N. H. *The Three Worlds and The Harvest of This World*. Rochester, N.Y.: [s.n.], 1877.

RYKEN, Philip. *Cosmovisão Cristã: com guia para estudos e glossário*. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2015.

SÁNCHEZ, Yoani. *La libertad como forma de pago*. Disponível em: <<http://www.elcato.org/la-libertad-como-forma-de-pago>>. Acesso em: 04 nov. 2016.

SARGENT, Lyman Tower. *British and American Utopian Literature (1516-1985): An Annotated, Chronological Bibliography*. New York: Garland, 1988.

SAWYER, M. James. *Uma introdução à teologia: das questões preliminares, da vocação e do labor teológico*. São Paulo: Editora Vida, 2009.

- SCHAFF, Philip. *Commentary on the Holy Scriptures Critical, Doctrinal and Homiletical*. 3rd ed.: Grand Rapids: Zondervan, rep. n.d., 1861.
- SCHAFF, Philip; WACE, Henry (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. I. New York: Christian Literature Co., 1890.
- SCHAMA, Simon. *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. Random House, 1989.
- SCHMIDT, Werner H. *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1-2, 4a und 2, 4b-3, 24* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Vol. 17). Neukirchener Verlag, 1964.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partasian*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.
- SCHMITT, Carl. *Political Theology: Four Chapter and the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT Press, 1988.
- SCHMITT, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York, NY: Telos Press Publishing, 2006.
- SCHWAB, Gail M.; JEANNENEY, John R. *The French Revolution of 1789 and its impact*. Greenwood Publishing Group, 1995.
- SCOTT, Peter; CAVANAUGH, William T. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., 2004.
- SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- SCRUTON, Roger. *Pensadores da Nova Esquerda*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- SÉMELIN, Jacques. *Purificar e destruir*. Usos políticos dos massacres e dos genocídios. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- SERVICE, Robert. *Camaradas: uma história do comunismo mundial*. Rio de Janeiro, RJ: DIFEL, 2015.
- SHEEN, Fulton J. *Ópio do Povo*. [s.l.: s.n.], 1953.
- SÍCULO, Diodoro. *Biblioteca histórica*. Madrid: Editorial Gredos, 2004.
- SIEDENTOP, Larry. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin, 2010.
- SIRE, James W. *Naming the elephant: Worldview as a concept*. InterVarsity Press, 2014.
- SMITH, James K. A. *Você é aquilo que ama: o poder espiritual do hábito*. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- SNODGRASS, M.E. *Encyclopedia of Utopian Literature*. Santa Barbara, 1995.
- SÖHNGEN, Oskar. *Säkularisierter Kultus: Eric sicut deus*. Gütersloh: [s.n.], 1950.

SOWELL, Thomas. "The Lure of Socialism", *National Review*. Disponível em: <<https://www.nationalreview.com/2016/02/bernie-sanders-socialism-attracts-economic-illiterates/>>. Acesso em: 9 nov. 2020.

SOWELL, Thomas. *Big Lies in Politics*. Disponível em: <http://townhall.com/columnists/thomassowell/2012/05/22/big_lies_in_politics/page/full>. Acesso em 7 abr. 2017.

SOWELL, Thomas. *The quest for cosmic justice*. New York, NY: Touchstone, 2002.

SPENCE-JONES, Henry Donald Maurice (Ed.). *Psalms to Song of Songs* (The Pulpit Commentary, vol. 4). K. Paul, Trench, Trübner & Company, Limited, 1897.

STEILA, Daniela. "Death and Anti-Death in Russian Marxism at the Beginning of the 20th Century", In: TANDY, C. (ed.). *Death and Anti-Death* (vol. 1): One Hundred Years After N. F. Fedorov (1829-1903). Palo Alto: Ria University Press, p. 101-130.

STEILA, Daniela. "La religione dell'umanità. Gli inizi del collettivismo di Gor'kij (1907-1910)", *AION- Slavistica*, 3, 1995, p. 303-327.

STUBB, *The Discovery of a Gaping Gulf*. Charlottesville, 1964.

STURZ, Richard J. "O marxismo e a fé crista", In: BROWN, Colin. *Filosofia e fé crista*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

SWATOS, William H. *Encyclopedia of Religion and Society*. Rowman Altamira, 1998.

SZACHI, Jerzy. *As utopias: ou A felicidade imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

TAIRA, Koji. "Consumer Preferences, Poverty Norms and Extent of Poverty", In: *Quarterly Journal of Economics and Business* 9. 1969.

TALMON, J. L. *Political Messianism: The Romantic Phase*. Secker & Warburg. London, 1960.

TALMON, Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg, 1952.

TANNER, Kathryn E. "Kingdom Come: The Trinity and Politics", *The Princeton Seminary Bulletin*, 2007, p. 129-145.

TANNER, Kathryn. "Trinity", In: SCOTT, Peter; CAVANAUGH, William T. (eds.). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Oxford: Blackwell Publishers, 2004, p. 319-332.

TANNER, Kathryn. *Jesus, Humanity and the Trinity*. Minneapolis: Fortress, 2001.

TANNER, Kathryn. *The Politics of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.

TANNER, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress, 1997.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.

THOMPSON, Reginald Campbell (Ed.). *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum*: English translations, vocabulary, etc. Luzac and Company, 1900.

TILLICH, Paul. “The Political Meaning of Utopia”, In: ADAMS, James Luther (ed.). *Political Expectation*. New York: Harper & Row Publishers, 1917.

TILLICH, Paul. “The Word of Religion”, In: CHURCH, F. Forrester. *The Essential Tillich*. University of Chicago Press, 1999.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

TOLSTÓI, Liev. *O Reino de Deus está em vós*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

TRIGG, Roger. *Equality, Freedom, and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1967.

TROTSKY, Leon. *Literature and Revolution*. London: 1925.

TROY, Jodok. *Christian Approaches to International Affairs*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

VAN LEEUWEN, Arend Th. *De Nacht van het Kapitaal*. Nijmegen: SUN, 1984.

VAN PRINSTERER, Guillaume Groen. *Ongeloof en revolutie*. Van Bottenburg, 1940.

VANHOOZER, Kevin (ed.). *The Trinity in a Pluralistic Age*: Theological Essays on Culture and Religion. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.

VEKOVIĆ, Marko. “Political Functions of the Serbian Orthodox Church in the United States (1945-1991)”, In: DONABED, Sargon George; QUEZADA-GRANT, Autumn (Ed.). *Decentering discussions on religion and state: emerging narratives, challenging perspectives*. Londres: Lexington Books, 2015.

VENÂNCIO, Norma Braga. *Ou Deus, ou nada: A idolatria como oscilação da autoimagem à luz da teoria mimética de René Girard*. Dissertação apresentada para a obtenção do grau de Mestre em Divindade ao Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. São Paulo, 2018.

VEYNE, Paul Marie. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VINER, Jacob. *The Role of Providence in the Social Order: An Essay in Intellectual History*. Filadelfia: American Philosophical Society, 1972.

VOEGELIN, Eric. “The eclipse of reality”, In: *Collected Works of Eric Voegelin* (Vol 28): What Is History? and Other Late Unpublished Writings. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

VOEGELIN, Eric. "The Gospel and Culture", In: *Published Essays, 1966-1985: The Collected Works of E. Voegelin* Vol. 12. Baton Rouge/Londres: Louisiana State University Press, 1988.

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. *As Religiões Políticas*. Lisboa: Vega, 2002 [VOEGELIN, Eric. *Die politischen Religionen*. Bermann-Fischer verlag, 1939].

VOEGELIN, Eric. *Ensaaios publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019.

VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas: a crise e o apocalipse do homem*. São Paulo: É Realizações, 2019.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História* (volume1): Israel e a Revelação. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VOEGELIN, Eric. *The Collected Works of E. Voegelin* (vol. 12): *Published Essays, 1966-1985*. Baton Rouge/Londres: Louisiana State University Press, 1988.

VOIGT, F. A. *Unto Caesar*. London: Constable, 1938.

VOLF, Miroslav. "The Trinity is our social program': the doctrine of the trinity and the shape of social engagement", *Modern Theology* 14:3. July 1998, p. 403-423.

VOLKOGONOV, Dmitri. *Stalin: triunfo e tragédia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

WAGNER, Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-level Spiritual Warfare*. Regal Books: 1996.

WAINBERG, Jacques A. *ISIS e o Estado Islâmico: Utopia e a Mente Delirante*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2016.

WALKER, Andrew; CARRAS, Costa (eds.). *Living Orthodoxy in the Modern World: Orthodox Christianity and Society*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2000.

WALLACE, David Foster. *Isto é água*. Disponível em: <<https://www.posfacio.com.br/2011/09/06/isto-e-agua-david-foster-wallace/>>. Acesso em: 12 fev. 2019.

WALSH, Brian J.; MIDDLETON, J. Richard. *A Visão Transformadora*. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2010.

WALSH, William Henry. *Introdução à Filosofia da História*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.

WEGERT, Wolfgang. *1936 - Just one refused the Nazi salute*. Disponível em: <<http://wegert-familie.de/home/English.html>>. Acesso em: 28 out. 2020.

WILKINSON, Richard H. *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. New

York: Thames & Hudson, 2003.

WILLIAMS, G. H. “Christology and Church-State Relations in the Fourth Century (Part I)”, *Church History* 203, 1951, p. 3-33.

WILLIAMS, G. H. “Christology and Church-State Relations in the Fourth Century (Part II)”, *Church History* 204, 1951, p. 3-26.

WILLIAMS, Thaddeus J. *Refleta: tornando-se você mesmo ao espelhar a maior Pessoa na história*. Brasília: Editora Monergismo, 2018.

WILLSON, James M. *The Establishment and Limits of Civil Government: An Exposition of Romans 13:1–7*. Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2009.

WILSON, John F. *Pulpit in Parliament: Puritanism during the English Civil Wars 1640–1648*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

WINTER, M. *Compendium utopiarum: Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*. Stuttgart, 1978.

WITHERINGTON III, Ben. *Revelation* (The New Cambridge Bible Commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diario filosófico* (1914-1916). Barcelona: Ariel, 1982.

WOLFE, Gregory. *A beleza salvará o mundo: recuperando o humano em uma era ideológica*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.

WRAY, Judith Hoch. “The Pratical Trinity: Prayer and Politics”, *The Living Pulpit*, April/June 1999.

WRIGHT, N. T. *História e escatologia: Jesus e a promessa da teologia natural*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

WURMBRAND, Richard. *Marx e Satã*. Brasília, DF: Monergismo, 2020.

XI, Pius. *Mit brennender sorge*. München: St. Antonius Verlag, 1937.

YEO, Khiok-Khng. *What Has Jerusalem to Do with Beijing?* Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998.

ZAKAI, Avihu. *Exile and Kingdom: History and Apocalypse in the Puritan Migration to America*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil: ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* Boitempo Editorial, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso: (ou: sobre a crença)*. São Paulo: Autêntica, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ГУЛЬ, Роман Борисович. *Дзержинский: Начало террора*. Мост, 1974.

FLACCUS, Quintus Horatius. *Quinti Horatii Flacci Odarum, siue Carminum Libri Quattuor*. Schurer, 1921, 6.5.
VOEGELIN, Eric. *Die politischen Religionen*. Bermann-Fischer verlag, 1939, p. 8.
PASCAL, Blaise. *Pensées de M. Pascale sur la religion*. Paris: Guillaume Desprez, 1669, p. 358.
BURTON, Tara Isabella. *Strange rites: New religions for a godless world*. PublicAffairs, 2020, p. 34.
AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi, 1990, p. 77.

SILVA, Alexandre Soares. *Newsletter 49*, 8 de maio de 2022.

KOŁAKOWSKI, Lenewsszek. *O espírito revolucionário & Marxismo: utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 7-8.

SCHMITT, Carl. *Political Theology: Four Chapter and the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT Press, 1988, p. 36.

HAMERTON-KELLY, Robert. *Política e Apocalipse: Estudos em violência, mimese e cultura*. São Paulo: É realizações, 2019, p. 16-17.

JUNG, Carl G. "The Conception of the God", In: *The red book: Liber novus*. WW Norton & Co, 2009, p. 245.

LILA, Mark. "The Hidden Lesson of Montaigne", *The New York Review*, March 24, 2011.

VOEGELIN, Eric. *Ensaio publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019, p. 80.

HESSEN, Johannes. *Filosofia dos valores*. Coimbra: Armênio Amado, 1967, p. 287.

CLOUSER, Roy A. *O mito da neutralidade religiosa: Um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel no pensamento teórico*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2020.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diário filosófico (1914-1916)*. Barcelona: Ariel, 1982.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010, p. 30.

Para uma crítica das definições comuns, ver: DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 3-32. Para uma breve crítica à explicação de Durkheim e Freud de que o totemismo é a origem das religiões, ver ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 19, n.8.

Pode ser encontrado tanto no *Corpus Inscriptionum Latinarum* (VII.45) quanto no *Inscriptiones Latinae Selectae* (4920).

CÍCERO. *De Natura Deorum*. Leipzig: Teubner, 1917, II, 28.

CAESAR, Julius. "Civil Wars – Book 1", In: *The Works of Julius Caesar: Parallel English and Latin*. Bohn, W.S.: Forgotten Books, 2007, p. 377-378.

PLÍNIO, O VELHO. "Elephants; Their Capacity". *The Natural History*, Book VIII. Tufts University. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D8%3Achapter%3D1>>. Acesso em 24 fev. 2019.

LACTANTIUS, Lucius Caecilius Firmianus. *Divinae institutiones*, IV, 28. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=OYRSAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 7 dez. 2020.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 37.

Ibidem, p. 38.

Ibidem, p. 44.

Ibidem, p. 38.

Ibidem, p. 42-43.

Ibidem, p. 68.

Ibidem, p. 44-45.

Ibidem, p. 45.

Ibidem, p. 48-49.

Ibidem, p. 53.

Ibidem, p. 55.

Com isto, não quero fazer parte dos movimentos ingênuos que pensam ser a crença um simples "conjunto de teorias tentando dar sentido a experiências que todos temos e cuja verdadeira natureza pode ser compreendida de modo puramente imanente", que Charles Taylor julga ser comum no modo como ateístas pensam dos teístas, mas sim explicitar o problema de pensar que a descrença é simplesmente "o desaparecimento gradual de qualquer sentido de plenitude", como teístas às vezes ficam tentados a pensar dos ateístas (cf. TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010, p. 28).

DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought* (vol 1). Amsterdam/Philadelphia: Uitgeverij H. J. Paris/Presbyterian and Reformed, 1953, p. 57.

Ibidem.

Ibidem, p. 56-57.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Vozes, 2012, p. 60.

DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought* (vol 1). Amsterdam/Philadelphia: Uitgeverij H. J. Paris/Presbyterian and Reformed, 1953, p. 24.

Ibidem, p. 31.

Ibidem, p. 32.

Ibidem, p. 55.

Ibidem.

Ibidem, p. 58.

Ibidem.

Ibidem, p. 58-59.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo, SP: Martin Claret, 2013, p. 256.

Ibidem, p. 34-35.

Ibidem, p. 59.

Dr William Lane Craig vs Dr Peter Atkins highlight. Disponível em: <<https://youtu.be/3vnjNbe5lyE>>. Acesso em: 28 set. 2020.

DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought* (vol 1). Amsterdam/Philadelphia: Uitgeverij H. J. Paris/Presbyterian and Reformed, 1953, p. 57-58.

SMITH, James K. A. *Você é aquilo que ama*: o poder espiritual do hábito. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 45.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019, p. 19.

Ibidem.

Ibidem, p. 68.

Ibidem, p. 20.

Ibidem, p. 22-23.

AQUINO, Thiago. *A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl*: Articulações entre logoterapia e religião. São Paulo: Paulos, 2014.

Ibidem.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019, p. 22-23.

Ibidem, p. 23.

Ibidem, p. 25.

Ibidem, p. 27.

Ibidem, p. 32-35.

Ibidem, p. 36.

Ibidem, p. 47.

Ibidem.

Ibidem, p. 60.

Ibidem, p. 58.

FRANKL, Viktor. *O sofrimento de uma vida sem sentido*: caminhos para encontrar a razão de viver. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 87.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019, p. 55.

LUKAS, E. *Assistência logoterapêutica*: transição para uma psicologia humanizada. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992, p. 25.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019, p. 64.

Ibidem, p. 51.

Ibidem, p. 54.

Ibidem, p. 56.

Ibidem, p. 57-58.

FRANKL, Viktor. *La voluntad de sentido*: Conferencias escogidas sobre logoterapia. Barcelona: Editorial Herder, 1988, p. 68.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019, p. 58.

Ibidem.

Ibidem, p. 58-59.

AQUINO, Thiago. *A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl*: Articulações entre logoterapia e religião. São Paulo: Paulos, 2014.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019, p. 66.

Ibidem, p. 66, 113.

De Anima, 411 a 7-8. “καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὴ τινες αὐτὴν μεμῆχθαι φασι, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾗθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι”. HICKS, Robert D. (Ed.). *Aristotle de anima*. Cambridge University Press, 2015.

“The awful shadow of some unseen Power / Floats though unseen among us”.

JAMES, William; WOBBERMIN, Georg. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. 1921, p. 4.

JAMES, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green, and Co. 1896, p. 25.

Música “Novos Horizontes”, da banda Engenheiros do Hawaii.

Música “Plano de Voo”, de Criolo com participação de Síntese, do álbum Convoque seu Buda.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 60.

Para o gnosticismo de Jung, ver HOELLER, Stephan A. *A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos*. Cultrix.

JUNG, C. G. *Espiritualidade e transcendência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 21.

David Hume discorda quando argumenta que o impulso religioso não pode ser inato ao indivíduo, uma vez que as manifestações religiosas são sempre muito diferentes em cada cultura. O que Hume não parece entender é que se este impulso for *numinoso*, no sentido de supra-intelectivo, ele não possui muitas informações proposicionais intrínsecas acerca da divindade, o que explica suficientemente as variedades dos fenômenos religiosos (cf. HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 21-33).

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 67.

Apud FADIMAN, Clifton. *Living Philosophies: The Reflections of Some Eminent Men and Women of Our Time*. New York: Doubleday, 1990, p. 6.

LUTERO, Martinho. *Uma coletânea de escritos* (Clássicos da Reforma). São Paulo, SP: Vida Nova, 2017, p. 284-285.

Apud WILLIAMS, Thaddeus J. *Reflita: tornando-se você mesmo ao espelhar a maior Pessoa na história*. Brasília: Editora Monergismo, 2018, p. 18.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. São Paulo: Martin Claret, 2013, p. 282.

VENÂNCIO, Norma Braga. *Ou Deus, ou nada: A idolatria como oscilação da autoimagem à luz da teoria mimética de René Girard*. Dissertação apresentada para a obtenção do grau de Mestre em Divindade ao Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. São Paulo, 2018, p. 24.

WALLACE, David Foster. *Isto é água*. Disponível em: <<https://www.posfaco.com.br/2011/09/06/isto-e-agua-david-foster-wallace/>>. Acesso em: 12 fev. 2019.

KOZICKI, Katya; PUGLIESE, William Soares. *Hobby Lobby: Liberdade religiosa e precedentes estreitos*. Curitiba: Juruá, 2022, p. 90-91.

DWORKIN, Ronald. *Religião sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019, p. 3.

Ibid., p. 3-4.

Ibid., p. 6-7.

Ibid., p. 8.

Ibid., p. 11.

Ibid., p. 12.

Ibid., p. 4.

Ibid., p. 11.

KELLER, Timothy. *Deuses Falsos: eles prometem sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?* Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2010, p. 15-16.

PERKS, Stephen C. *Baal Worship: Ancient and Modern*. Taunton: Kuyper Foundation, 2010, p. 31.

KELLER, Timothy. *A Fé na Era do Ceticismo: como a razão explica Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 41.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 44-45.

GILKEY, Langdon. *Maker of Heaven and Earth: A Study of the Christian Doctrine of Creation*, Christian Faith Series. Garden City, NY: Doubleday, 1959, p. 193.

HADJADJ, Fabrice. *A fé dos Demônios: ou a Superação do Ateísmo*. São Paulo, SP: É Realizações, 2018, p. 14.

ELIOT, T. S. *A ideia de uma sociedade cristã e outros ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 101.

JAMESON, Fredric. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London: Verso, 2012, p. 163.

LADD, George Eldon. *O Evangelho do Reino: Estudos bíblicos sobre o reino de Deus*. São Paulo: Shedd Publicações, 2008, p. 142.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 83.

ELIOT, T. S. *Notas para uma Definição de Cultura*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 15-16.

Ibidem, p. 30-31.

Ibidem, p. 35.

Veja especialmente MARTINS, Yago. “Toda religião tem sua igreja: nós nos congregamos em torno das idolatrias”, In: *No alvorecer dos deuses: desvendando as idolatrias profundas do coração*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 89-110.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 32.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 144-145.

Agamben: o pensamento como coragem. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/533322-agamben-o-pensamento-como-coragem>>. Acesso em 15 dez. 2018.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 47.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

Ibidem.

VEKOVIĆ, Marko. “Political Functions of the Serbian Orthodox Church in the United States (1945-1991)”, In: DONABED, Sargon George; QUEZADA-GRANT, Autumn (Ed.). *Decentering discussions on religion and state: emerging narratives, challenging perspectives*. Londres: Lexington Books, 2015, p. 178-179.

Ibidem.

Ibidem.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 48-49. O livro de Berger certamente é um ponto fora da curva de sensibilidade religiosa e profundo background sociológico para explicar aspectos centrais das religiões civis. É uma pena que ele não tenha levado suas ideias tão longe, tendo se restringido a discutir os fenômenos de secularização e significação do mundo.

O'DONOVAN, Oliver. *The desire of the nations: rediscovering the roots of political theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 199.

DULCI, Pedro Lucas. *Fé cristã e ação política: a relevância pública da espiritualidade cristã*. Viçosa, MG: Ultimato, 2018, p. 92, 56, 57, 66.

SIRE, James W. *Naming the elephant: Worldview as a concept*. InterVarsity Press, 2014, p. 122.

WALSH, Brian J.; MIDDLETON, J. Richard. *A Visão Transformadora*. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2010, p. 31.

RYKEN, Philip. *Cosmovisão Cristã: com guia para estudos e glossário*. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2015, p. 16.

KOYZIS, DAVID. *Visões e Ilusões Políticas*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2014, p. 18.

TALMON, J. L. *Political Messianism: The Romantic Phase*. Secker & Warburg. London, 1960, p. 505-506.

Ibidem.

COMBLIN, José. *A força da Palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 224.

BESANÇON, Alain. *A infelicidade do século: sobre o comunismo, o nazismo e a unicidade da Shoah*. Bertrand Brasil, 2000, p. 45.

GRAY, John. *Sete tipos de ateísmo*. Rio de Janeiro: Record, 2021, p. 43

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 23-24.

GOUDZWAARD, Bob. *Idols of Our Time*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1984, p. 25.

KOYZIS, DAVID. *Visões e Ilusões Políticas*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2014, p. 18.

Ibidem, p. 32-35

XI, Pius. *Mit brennender sorge*. München: St. Antonius Verlag, 1937.

VOEGELIN, Eric. “The eclipse of reality”, In: *Collected Works of Eric Voegelin* (Vol 28): What Is History? and Other Late Unpublished Writings. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, p. 111-113. A tradução usada aqui foi feita por alunos do Seminário e Instituto Bíblico Maranata (SIBIMA), de Fortaleza/CE, e usada nas aulas de Cosmovisão do seminário.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1997, p. 14.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro* (Coleção Textos Clássicos de Filosofia). Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 6.

VOEGELIN, Eric. *Ensaios publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019, p. 64.

Ibidem, p. 63-64.

VOEGELIN, Eric. “The eclipse of reality”, In: *Collected Works of Eric Voegelin* (Vol 28): What Is History? and Other Late Unpublished Writings. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

Ibidem.

Ibidem, p. 120-121.

Ibidem, p. 112.

Ibidem, p. 114.

Ibidem.

Ibidem, p. 116-117.

ŽIŽEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 326.

Jordan Peterson: “There was plenty of motivation to take me out. It just didn’t work” | British GQ. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yZYQpge1W5s>>. Acesso em: 12 dez. 2022.

JUNG, Carl Gustav. *The red book: Liber novus*. WW Norton & Co, 2009, p. 249.

Idem., p. 250.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013, p. 526.

BESANÇON, Alain. *Breve tratado de soviologia*: para uso das autoridades civis, militares e religiosas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978, p. 36.

BESANÇON, Alain. *Breve tratado de soviologia*: para uso das autoridades civis, militares e religiosas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978, p. 36.

TROTSKY, Leon, “Speech to the Thirteenth Party Congress”, In: ALLEN, Naomi. *The Challenge of the Left Opposition* (1923–1925). New York: Pathfinder Press, 1975, p. 263.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013, p. 399.

RAZZO, Francisco. *A Imaginação Totalitária*: os perigos da política como esperança. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 9.

TALMON, Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg, 1952, p. 2.

SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo*: e o perigo da falsa esperança. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 59-61.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013, p. 343. Há um delongado (e às vezes obscuro) debate sobre a relação entre ordens concebidas e seus efeitos na estrutura da ação humana em PETERSON, Jordan B. *Mapas do Significado*: A arquitetura da crença. São Paulo: É Realizações, 2018.

WOLFE, Gregory. *A beleza salvará o mundo*: recuperando o humano em uma era ideológica. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015, p. 36. É fato que a definição de *ideologia* é muito debatida na filosofia política e na sociologia (Terry Eagleton cita quatorze definições). Para uma boa discussão sobre sua definição, ver CRUZ, Paulo. *O que é ideologia, afinal?* Disponível em: < <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/paulo-cruz/racismo-o-que-e-ideologia-afinal/>>. Acesso em: 27 nov. 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013, p. 343.

Ibidem.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 18-19.

BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971, p. 17.

Ibidem, p. 18.

AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi, 1990, p. 77.

VOIGT, F. A. *Unto Caesar*. London: Constable, 1938, p. 49-50.

OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in Politics*. London: Methuen, 1962, p. 127.

OAKESHOTT, Michael. *A política da fé e a política do ceticismo*. São Paulo: É Realizações, 2018, p. 58-59, 63.

SOWELL, Thomas. *Big Lies in Politics*. Disponível em: <http://townhall.com/columnists/thomassowell/2012/05/22/big_lies_in_politics/page/full>. Acesso em 7 abr. 2017.

KOLAKOWSKI, Leszek. “My correct views on everything”, *Socialist Register*, v. 11, 1974.

BAXTER, Richard. *Baxter’s Practical Works* (vol. 1): A Christian Directory. Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1990, p. 868.

KOLAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário & Marxismo: utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 15.

VAN PRINSTERER, Guillaume Groen. *Ongeloof en revolutie*. Van Bottenburg, 1940.

RATZINGER, Joseph. *Einführung in das Christentum*. Munich: Kösel, 2000.

WRAY, Judith Hoch. “The Pratical Trinity: Prayer and Politics”, *The Living Pulpit*, April/June 1999, p. 15.

Por exemplo, MOLTSMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom*. New York: HarperCollins, 1991, p. 192–202 e BOFF, Leonardo. *Trinity and Society*. Maryknoll, NY: Orbis, 1988, p. 20-24.

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 55-56.; ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 910.

Veja JUSTINO, Mártir. *Santo Justino de Roma: I e II apologias: diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995, I. 3.

Apud DVORNIK, Francis. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Backgrounds* (vol. I). Washington: Dumbarton Oaks Pub Service, 1966, p. 62.

ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 912.

Apud CONGAR, Yves. “Le monothéisme politique et le Dieu Trinité”, In: *Nouvelle Revue Théologique* 103, 1981, p. 5.

ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 913.

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 74.; ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 913.

ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 914. Devo a meu amigo Cacau Marques a lembrança de que o

arqueólogo e historiador francês, especialista em história da antiguidade romana, Paul Marie Veyne (1930-) aponta em *Quando nosso mundo se tornou cristão* (Civilização Brasileira, 2010) os vários problemas políticos que a conversão trouxe para o imperador, como agitações na elite amplamente pagã, e todos os impasses que se tornaram inevitáveis com as cerimônias de culto cívico.

De Vita Constantini, por exemplo.

ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 914.

Ibidem, p. 915-916.

JOHANNESSEN, Hazel. *The demonic in the political thought of Eusebius of Caesarea*. Oxford University Press, 2016, p. 173.

ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 915-916.

Ibidem, p. 916-917.

CAESARIENSIS, Eusebius. “De laudibus Constantini”, In: HELM, R, et al. *Eusebius Werke*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902, I, 6.

Ibidem, IV, I.

ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 916-917.

De Laudibus Constantini, VII, 12.

Ibidem, I, 6.

Ibidem, III, 5.

PAMPHILIUS, Eusebius. *Vita Constantini*. Disponível em: <<https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.html>>. Acesso em 7 dez. 2020, I, 24.

ROSA, “Monoteísmo, Trindade e Teologia Política”, p. 917-918.

Ibidem, p. 919.

Ibidem, p. 919-920.

Ibidem, p. 920. Para a forma como as visões teológicas de Eusébio predispunham-no a acolher e justificar o regime de Constantino, conferir: RUHBACH, G. ‘Die Politische Theologie Eusebs von Caesarea’, in RUHBACH, G., ed., *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 236-258.

LEITHART, Peter. *Em defesa de Constantino: O crepúsculo de um Império e a aurora da cristandade*. Brasília, DF: Monergismo, 2020, p. 28.

Cf. ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L’Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*. Paris: Vrin, 1955.

DUNCAN, Jonathan. *The dukes of Normandy, from the times of Rollo to the expulsion of king John*. London: Joseph Rickerby, and Harvey & Darton, 1839, p. 290-291.

PINE, Leslie Gilbert. *A Dictionary of mottoes*. Routledge, 1983, p. 53.

JAMES, V. *Basilikon Doron*, Or His Maiesties Instructions to His Dearest Sonne, Henry the Prince. Felix Kyngston, 1994.

JAMES, V. *The True Lawe of Free Monarchies: Or, The Reciproock and Mvtvall Dvutie Betwixt a free King, and his naturall Subiectes*. Edinburgh, 1598.

PROTHERO, G. W. *Select Statutes and Other Constitutional Documents Illustrative of the Reigns of Elizabeth and James I*. Oxford: Clarendon Press, 1906, p. 293.

DAWSON, Christopher. *Os deuses da revolução*. São Paulo: É Realizações, 2018, p. 46.

Ibidem.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Politique tirée des propres paroles de l’Écriture sainte*. Livro V, Art. IV, Prop. I. Apud DAWSON, Christopher. *Os deuses da revolução*. São Paulo: É Realizações, 2018, p. 46.

Ibidem.

HIEBERT, Paul G. *O Evangelho e a Diversidade de Culturas: um guia de antropologia missionária*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1999, p. 54. Atualmente, chamar os primeiros colonos ingleses do que viria a ser os Estados Unidos de “americanos” é considerado anacrônico.

BELLAH, Robert N. “Religion in America”, *Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 96, No. 1, Winter 1967, pp. 1-21. Ronald Wimberley e outros pesquisadores coletaram grandes pesquisas e estudos analíticos de fatores que deram suporte ao argumento de Bellah de que a religião civil é um fenômeno cultural distinto dentro da sociedade americana (SWATOS, William H. *Encyclopedia of Religion and Society*. Rowman Altamira, 1998, p. 94).

BELLAH, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury Press, 1975, p. 61. Outros textos sobre a religião civil do nacionalismo americano podem ser encontrados em RICHEY, Russell E.; JONES, Donald G. (eds.). *American Civil Religion*. New York: Harper and Row, 1974 e BELLAH, Robert N. *Beyond Belief: essays on religion in a post-traditional world*. Harper & Row, 1970.

ZAKAI, Avihu. *Exile and Kingdom: History and Apocalypse in the Puritan Migration to America*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992, p. 26-31; MOOTS, Glenn A. *Politics Reformed: The Anglo American Legacy of Covenant Theology* (Eric Voegelin Institute series in political philosophy). Columbia/London: University of Missouri Press, 2010, p. 92.

LAMONT, William. *Godly Rule: Politics and Religion, 1603–1660*. New York: Macmillan St. Martin’s Press, 1969, p. 23, 25, 41-43; ZAKAI, Avihu. *Exile and Kingdom: History and Apocalypse in the Puritan Migration to America*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992, p. 31-37; MOOTS, Glenn A. *Politics Reformed: The Anglo American Legacy of Covenant Theology* (Eric Voegelin Institute series in political philosophy). Columbia/London: University of Missouri Press, 2010, p. 93.

Os próximos quatro parágrafos são adaptados de outra obra do autor desta dissertação: MARTINS, Yago. *Faça discípulos ou morra tentando: o*

- significado, a extensão e o selo do discipulado. Niterói, RJ: Concílio, 2017, p. 125-126.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2003, p. 367.
- Ibidem*, p. 366. BURRAGE, C. *Early English Dissenters* (1550-1641), vol. I. Cambridge U.P., 1912, p. 13-18.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2003, p. 365.
- Ibidem*, p. 366.
- Apud KING, J. N. *English Reformation Literature: The Tudor Origins of the Protestant Tradition*. Princeton U.P., 1982, p. 410.
- AYLMER, John. *An harborowe for faithfull and trewe subjects agaynst the late blown blaste concerning the gouernment of wemen*. 1559, sig. P
- 4v-Rv.
- STUBB, *The Discovery of a Gaping Gulf*. Charlottesville, 1964, p. 9.
- CARTWRIGHT, Thomas. "The Holy Exercise of a True Fast", In: *Cartwrightiana: Elizabethan non-conformist texts* (vol 1). Routledge, 2004, p.
- 143-144.
- LYLY, John. "Euphues his England", In: *Works*, vol II. 1902, p. 210.
- EVANS, Arise. *The Bloudy Vision of John Farley*, p. 38. *A Voice from Heavwn to the Commonwealth of England*. 1652, p. 19.
- MATHER, Cotton. *Magnalia Christi Americana: Or the Ecclesiastical History of New England*, vol. I, p. 4-5.
- MOOTS, Glenn A. *Politics Reformed: The Anglo American Legacy of Covenant Theology* (Eric Voegelin Institute series in political philosophy). Columbia/London: University of Missouri Press, 2010, p. 92.
- WILSON, John F. *Pulpit in Parliament: Puritanism during the English Civil Wars 1640–1648*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969, p. 215-223; BOZEMAN, Theodore Dwight. *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988, p. 198-217.
- MOOTS, Glenn A. *Politics Reformed: The Anglo American Legacy of Covenant Theology* (Eric Voegelin Institute series in political philosophy). Columbia/London: University of Missouri Press, 2010, p. 93.
- LAMONT, William. *Godly Rule: Politics and Religion, 1603–1660*. New York: Macmillan St. Martin's Press, 1969, p. 13-15.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975, p. 31–48. O capítulo 11 aplica o conceito de voegeliniano de fé metastática aos Puritanos.
- MOOTS, Glenn A. *Politics Reformed: The Anglo American Legacy of Covenant Theology* (Eric Voegelin Institute series in political philosophy). Columbia/London: University of Missouri Press, 2010, p. 92-93. Cf. JOHNSTON, Warren. "The Anglican Apocalypse in Restoration England", *Journal of Ecclesiastical History* 55, no. 3, 2004, p. 467-501.
- GOOCH, G. P. *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1898, p. 127.
- MAYFIELD, Noel Henning. *Puritans and Regicide: Presbyterian-Independent Differences over the Trial and Execution of Charles (I) Stuart*. New York: University Press of America, 1988, p. 112; WILSON, John F. *Pulpit in Parliament: Puritanism during the English Civil Wars 1640–1648*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969, p. 231-232.
- MOOTS, Glenn A. *Politics Reformed: The Anglo American Legacy of Covenant Theology* (Eric Voegelin Institute series in political philosophy). Columbia/London: University of Missouri Press, 2010, p. 95-96.
- O Professor Carlos "Cacau" Marques me chamou atenção para esta diferenciação.
- LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 40. Ele cita o Colóquio sobre Religião, Mito e Política, realizado em maio de 1979 sob o patrocínio do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade de Santa Bárbara, Califórnia, onde várias comunicações sobre o tema foram apresentadas, dentre as quais "Religião e Nacionalismo na Alemanha de Weimar", por Peter Merkl, "Origens do Nazismo: alguns frutos da Religião Nacional", por Gary Lease, "O Caso Japonês: Nacionalismo Moderno e a Religião que não é Religião (Xintoísmo)", por Wilbur Friedel, e "Misticismo e Política no atual Israel", por David Biale (*ibid*, p. 40-41, n24).
- NIEBUHR, Reinhold. "Why the Christian Church Is Not Pacifist (1940)", In: KOSEK, Joseph Kip (ed.). *American religion, American politics: An anthology*. New Haven/London: Yale University Press, 2017, p. 115-129.
- GRAY, John. *Missa Negra: Religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 11.
- FLEISCHER, Manfred P. "Die Religionsphänomenologie als Hilfswissenschaft der Zeitgeschichte: Ein Literaturüberblick". *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 27, No. 2 (1975), p. 112.
- Veja a tese de mestrado PILAND, Tiffany E., "The Influence and Legacy of Deism in Eighteenth Century America", *Master of Liberal Studies Theses* 8. Winter Park, FL: Rollins College, 2011.
- EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 17-18.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 59-60. Destacam-se também: KLEY, Dale K. van. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven: Yale University Press, 1996; ASTON, Niguel. *Religion and Revolutionary in France, 1780-1804*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.
- MATHIEZ, Albert. *As origens dos cultos revolucionários: fanatismo ideológico*. São Paulo: Faro Editorial, 2021, p. 21.
- RAYNAL, Guillaume-Thomas. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Tome 4). Geneve: Jean-Leonard Pellet, 1780, p. 533.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 59-60.
- Ibidem*.
- MATHIEZ, Albert. *As origens dos cultos revolucionários: fanatismo ideológico*. São Paulo: Faro Editorial, 2021, p. 28.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 59-60.
- DAWSON, Christopher. *Os deuses da revolução*. São Paulo: É Realizações, 2018, p. 73-75.
- WILLIAMS, Thaddeus J. *Reflita: tornando-se você mesmo ao espelhar a maior Pessoa na história*. Brasília: Editora Monergismo, 2018, p. 20.
- GOVERNEUR, Morris. "Morris to Lord George Gordon, June 28, 1792", In: DAVENPORT, Beatrix Cary (ed.) *A Diary of the French Revolution* (vol. 2) Boston: Houghton Mifflin, 1939, p. 452.
- BECKER, Carl. *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1978, p. 43.
- BURLEIGH, Michael. *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*. New York: Harper Perennial, 2005, p. 81.

MATHIEZ, Albert. *As origens dos cultos revolucionários: fanatismo ideológico*. São Paulo: Faro Editorial, 2021, p. 25.
BECKER, Carl. *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1978, p. 31.
MATHIEZ, Albert. *As origens dos cultos revolucionários: fanatismo ideológico*. São Paulo: Faro Editorial, 2021, p. 66.

Ibid., p. 57-58.

Ibid., p. 59.
Ibid., p. 75.
Ibid., p. 34.
Ibidem.
Ibid., p. 35.

Ibid., p. 36.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibid., p. 42.

Ibid., p. 61.

Ibid., p. 62.

Ibid., p. 63.

Ibidem.

Ibid., p. 68.

AULARD, F. A. (éd.). *Recueil des actes du Comité de salut public, avec la correspondance officielle des représentants en mission et le registre du conseil exécutif provisoire* (Tome 11). Paris: Impr. nationale, 1889-1951, p. 404-405.

Ver KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é o iluminismo”, “A paz perpétua, um projeto filosófico”, In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 9-18, 129-186.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 367-368.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. xxxvi.

HABERMAS, Jürgen. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*. Cambridge, Mass., 2002, p. 73.

ACADÉMIE DE NÎMES. *Mémoires de l'Académie de Nîmes* (Tome XXIII). Nîmes: Clavel et Chastanier, 1894, p. 193-240.

SCHAMA, Simon. *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. Random House, 1989.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. São Paulo: Edipro, 2014, p. 34-36.

GRAMSCI, Antônio. *Escritos políticos* (volume 1): 1910-1920. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 117.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 239.

MEHNERT, Klaus. *Der Sowjetmensch*. Stuttgart, 1958, p. 283. Apud FLEISCHER, Manfred P. “Die Religionsphänomenologie als Hilfswissenschaft der Zeitgeschichte: Ein Literaturüberblick”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 27, No. 2 (1975), p. 103.

HUGHES, Glenn. “Salvation without individuals: the Bolshevik Revolution”, In: CARINGELLA, Paul; CRISTAUDO, Wayne; HUGHES, Glenn. (Ed.) *Revolutions: Finished and Unfinished, from Primal to Final*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, p. 227-228.

BERDIAEV, Nicolas. *The Origin of Russian Communism*. London: G. Bles, 1955, p. 8, 188. Apud LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 36-37.

FLEISCHER, Manfred P. “Die Religionsphänomenologie als Hilfswissenschaft der Zeitgeschichte: Ein Literaturüberblick”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 27, No. 2 (1975), p. 104.

GRAY, John. *Sete tipos de ateísmo*. Rio de Janeiro: Record, 2021, p. 96.

HUGHES, Glenn. “Salvation without individuals: the Bolshevik Revolution”, In: CARINGELLA, Paul; CRISTAUDO, Wayne; HUGHES, Glenn. (Ed.) *Revolutions: Finished and Unfinished, from Primal to Final*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, p. 227-228.

Ibidem.

TALMON, J. L. *Political Messianism: The Romantic Phase*. Secker & Warburg. London, 1960, p. 254. Apud LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 44.

HUGHES, Glenn. “Salvation without individuals: the Bolshevik Revolution”, In: CARINGELLA, Paul; CRISTAUDO, Wayne; HUGHES, Glenn. (Ed.) *Revolutions: Finished and Unfinished, from Primal to Final*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, p. 227-228.

Ibidem.

Há vasta literatura sobre os aspectos religiosos do Nacional-Socialismo de Hitler. Destacam-se: SÖHNGEN, Oskar. *Säkularisierter Kultus: Eric sicut deus*, Gütersloh, 1950; KOENKER, Ernest B. *Secular Salvations: the rites and symbols of political religions*. Philadelphia: Fortress Press, 1965; ORLOW, Dietrich. “The Conversion of Myths into Political Power: The Case of the Nazi Party, 1925–1926”, *The American Historical Review*, Volume 72, Issue 3, 1967, p. 906-934; ORLOW, Dietrich. *The History of the Nazi Party, 1918–1933*. Pittsburgh, 1969. HEER, Friedrich. *Der Glaube des Adolf Hitler: Anatomie einer politischen Religiosität*. Stuttgart, 1968; e MOSSE, George L. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York: Howard Fertig, 1975.

HITLER, Adolf; DOMARUS, Max. *Hitler: Reden und Proklamationen 1932-1945: kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen*. 1973, p. 2113-2117.

LEY, Michael. *Kleine Geschichte des Antisemitismus*. W. Fink, 2003.

FLEISCHER, Manfred P. “Die Religionsphänomenologie als Hilfswissenschaft der Zeitgeschichte: Ein Literaturüberblick”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 27, No. 2 (1975), p. 105.

DULCI, Pedro Lucas. *Fé cristã e ação política: a relevância pública da espiritualidade cristã*. Viçosa, MG: Ultimato, 2018, p. 26.

HAYKIN, Michael. *Palavras de amor*. São José dos Campos: Fiel, 2011, p. 139-140.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das

Letras, 1999.

Em 1933, Schmitt ingressa no Partido Nazista, onde permanece até o fim da Segunda Guerra Mundial.

SCHMITT, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York, NY: Telos Press Publishing, 2006, p. 59.

Ibidem, p. 59-60.

Ibidem, p. 60.

Ibidem, p. 62.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ethics*. London: Macmillan, 1955, p. 44.

Ibidem, p. 45.

AGAMBEN, Giorgio. *A Igreja e o Reino*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 22.

CACCIARI, Massimo. *O poder que freia*. Belo Horizonte: Editora Áyiné: 2016, p. 35.

Ibidem, p. 41-47, 62-67.

MORGENTHAU, Hans J., ‘The evil of politics and the ethics of evil’, *Ethics* 56, no. 1, October 1945, p. 18-17.

PALAVER, Wolfgang, “Carl Schmitts Apocalyptic Resistance against Global Civil”, In: HAMERTON-KELLY, Robert. *Politics & Apocalypse: Studies in Violence, Mimesis, and Culture*. MSU Press: 2007

TROY, Jodok. *Christian Approaches to International Affairs*. New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 109.

HONDRICH, Von Karl Otto. “Auf dem Weg zu einer Weltgewaltordnung”, *Neue Zürcher Zeitung*, March 22, 2003. Disponível em:

<<http://www.uni-muenster.de/PeaCon/global-texte/g-w/n/NZZ-hondrichswelt.htm>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

WEIMA, Jeffrey. *1-2 Thessalonians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Baker Academic, 2014.

Cf. WEIMA, Jeffrey Alan David; PORTER, Stanley E. Annotated Bibliography of First and Second Thessalonians (New Testament Tools and Studies 26). Leiden: Brill, 1998, p. 246–272; METZGER, Paul. *Katechon: II Thess 2, 1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005, p. 313–343.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus* (vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 2055.

FRAME, James Everett. *A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians* (International Critical Commentary). Edinburgh: T&T Clark, 1912, p. 258.

KOESTER, Helmut. “From Paul’s eschatology to the apocalyptic schemata of 2 Thessalonians”, In: COLLINS, R. F. (ed.). *The Thessalonian correspondence* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 87). Louvain: Leuven University Press, 1990, p. 457.

GAVENTA, Beverly Roberts. *First and Second Thessalonians: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox, 1998, p. 114.

KUYPER, Abraham. *Common Grace: God’s Gifts for a Fallen World* (Collected Works in Public Theology vol. 1). 2016, p. 301. Apud MARQUES, Tiago Rossi. “ABRAHAM KUYPER ENTRE AS NAÇÕES”: diálogo e antítese entre o Realismo Cristão e o Neo-calvinismo holandês nos Estudos Internacionais. 2019. 236 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019, p. 105, n. 193.

Ibidem.

RIEFF, Philip. *O triunfo da terapêutica*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990, p. 12.

Veja os argumentos em WEGERT, Wolfgang. 1936 - *Just one refused the Nazi salute*. Disponível em: <<http://wegert-familie.de/home/English.html>>. Acesso em: 28 out. 2020, e a discussão em COMBING, Beach. *The German Non-Saluter Myth*. Disponível em: <<http://www.strangehistory.net/2014/10/26/german-non-saluter-myth/>>. Acesso em: 28 out. 2020.

ELIOT, T. S. *A ideia de uma sociedade cristã e outros ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 101.

CHESTERTON, G. K. “Christendom in Dublin”, In: G. K. *Chesterton: Collected Works*, vol. 20. San Francisco: Ignatius, 2001, p. 57.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações* (Coleção Marxismo e Literatura). São Paulo: Boitempo, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983, p. 129.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 54.

CIORAN, E. M. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 90.

WALSH, Brian J.; MIDDLETON, J. Richard. *A Visão Transformadora*. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2010, p. 30.

LAWRENCE, Fred. “Filosofia, história e apocalipse em Voegelin, Strauss e Girard”, In: HAMERTON-KELLY, Robert G. (org.). *Política e Apocalipse: estudos em violência, mimese e cultura*. São Paulo: É Realizações, 2019, p. 142.

PLATONOV, Andrej Platonovič. *Kotlovan*. Ardis, 1973.

MORE, Sir Thomas. *Utopia* (edição bilíngue). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 61-62.

KOŁAKOWSKI, Leszek. *Modernity on endless trial*. University of Chicago Press, 1997, p. 132.

Ibidem, p. 138.

A quantidade de literatura que busca definir e analisar o(s) conceito(s) de utopia é vastíssima, e nos perderíamos do propósito se passarmos tempo

demais debatendo conceituações. Assim, algumas bibliografias poderiam ser indicadas aos que se interessarem em aprofundar suas leituras no assunto para além das obras citadas nas notas. Certamente Richard Landes possui as obras mais sistemáticas sobre os milenarismos políticos: LANDES, Richard. *Encyclopedia of millennialism and millennial movements*. New York/London: Routledge, 2000, e LANDES, Richard. *Heaven on earth: The varieties of the millennial experience*. New York: Oxford University Press, 2011. Já para o conceito de utopia, LEVITAS, Ruth. *The Concept of Utopia*. Peter Lang, 2010; MANNHEIM, Karl. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/M.: SchulteBulmke, 1965; SZACHI, Jerzy. *As utopias: ou A felicidade imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. Para leituras de literatura utópica, BINGENHEIMER, E.A. *Transgalaxis: Katalog der deutschsprachigen utopisch-phantastischen Literatur* (1460-1960). Friedrichsdorf/Ts.: s/e, 1959-1960; BLEYMEHL, J. *Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der utopischen und phantastischen Literatur*. Fürth-Saar, 1965; CAREY, John. *The Faber Book of Utopias*. Faber & Faber, 1999; NEGLEY, G. *Utopian Literature: a Bibliography with a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought*. Lawrence: Regents Press of Kansas, 1978; NEGLEY, G. R.; PATRICK, J. M. (eds.). *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*. New York, 1952; SARGENT, Lyman Tower. *British and American Utopian Literature* (1516-1985): An Annotated, Chronological Bibliography. New York: Garland, 1988; SNODGRASS, M.E. *Encyclopedia of Utopian Literature*. Santa Barbara, 1995; WINTER, M. *Compendium utopiarum: Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*. Stuttgart, 1978. Para análises de literatura utópica, DAVIS, J. C. *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing* (1516-1700). Cambridge University Press, 1983. Para utopia como modelo político, GOODWIN, Barbara; TAYLOR, Keith. *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. Peter Lang, 2009. Para o socialismo utópico, BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971. Para utopia como religião, GRAY, John. *Missa negra: Religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008. Para escatologia utópica, LEE, Francis Nigel. *Communist Eschatology: A Christian Philosophical Analysis of the Post-Capitalistic Views of Marx, Engels and Lenin*. Nutley, NJ: The Craig Press, 1974. Para a justificação utópica da violência, SÉMELIN, Jacques. *Purificar e Destruir: Usos políticos dos massacres e dos genocídios*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009; RAZZO, Francisco. *A imaginação totalitária: os perigos da política como esperança*. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2016. Para fundamentos de uma cosmovisão anti-utópica, SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. São Paulo: É Realizações, 2015.

TILLICH, Paul. “The Political Meaning of Utopia”, In: ADAMS, James Luther (ed.). *Political Expectation*. New York: Harper & Row Publishers, 1917, p. 125-126. Em Tillich, a explicação para a origem psicológica das utopias é um pouco diferente do que defenderemos aqui. Para ele, ser humano é encarar possibilidades, portanto, ansiedades. Essas ansiedades se manifestam levando a duas atitudes possíveis, a saber, ou abandono das possibilidades (pensamento reacionário) ou ansiando uma busca por progresso absoluto (pensamento utópico).

GRAY, John. *Missa negra: Religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 21.

CIORAN. *História e utopia*, p. 125.

Ibidem, p. 34. Ainda assim, Jung e Cioran não podem ser confundidos. Enquanto o psicanalista tentava expor Deus como uma categoria material que nada mais é do que uma expressão primitiva do *self* (e tendo como função transcendental apenas uma saída do “eu-individual” para o “eu-nós”), o pensador romeno realmente busca vincular a transcendência a uma experiência não-material da existência. Devo essa diferenciação entre os pensamentos de Jung e Cioran a Felipe Melo.

GUNJEVIĆ, Boris; ŽIŽEK, Slavoj. *O sofrimento de Deus: Inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 22.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Editora Companhia das Letras, 2017, §125, §343.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 141.

ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. Brasília: Universidade de Brasília, 1980, p. 228.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 9-10.

Idem., p. 47.

Idem., p. 161.

Idem., p. 114.

Idem., p. 132.

Idem., p. 146.

Ver DREHER, Martin. *Fundamentalismo* (Série Para Entender). São Leopoldo: Sinodal, 2006.

WRIGHT, N. T. *História e escatologia: Jesus e a promessa da teologia natural*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021, p. 61.

Ibidem, p. 98.

Ver VÖGELIN, Eric. *Ordem e História* (volume1): Israel e a Revelação. São Paulo: Edições Loyola, 2009 e VÖGELIN, Eric. *The Collected Works of E. Voegelin* (vol. 12): Published Essays, 1966-1985. Baton Rouge/Londres: Louisiana State University Press, 1988, p. 172-212.

GRAY, John. *Missa negra: Religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 49.

BECKER, Carl. *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1978, p. 123. Apud LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 71.

Ibidem, p. 129-130. Apud LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 71.

Ibidem.

Les Fanatiques de l'apocalypse: Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle. Bruxelles: Aden, 2011.

GRAY, John. *Missa negra*: Religião apocalíptica e o fim das utopias. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 49.

WALSH, William Henry. *Introdução à Filosofia da História*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p. 281.

Ibidem, p. 12,26,39,44.

Devo essas percepções a Alexander Stahlhoefer e Felipe Melo.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010. Cf. RAZZO, Francisco. *A imaginação totalitária*: os perigos da política como esperança. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2016, p. 19.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, p. 598.

TALMON, J. L. *Political Messianism: The Romantic Phase*. Secker & Warburg. London, 1960, p. 25. Apud LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 41.

BRINTON, Crane. *The Anatomy of Revolution*. New York: Prentice Hall Inc, 1952, p. 217. Apud LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 55.

DULCI, Pedro Lucas. *Fé cristã e ação política*: a relevância pública da espiritualidade cristã. Viçosa, MG: Ultimato, 2018, p. 184.

GUNJEVIĆ, Boris; ŽIŽEK, Slavoj. *O sofrimento de Deus*: Inversões do Apocalipse. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 22.

BON, Gustave Le. *The Psychology Of Socialism*. New York: MacMillan, 1899.

LÖWY, Michael. *The war of gods*: religion and politics in Latin America (Critical Studies in Latin American and Iberian Cultures). London/New York: Verso, 1996, p. 9.

A Nova Ciência Política. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 93§.

BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971, p. 20-21.

CIORAN. *História e utopia*, op. cit., p. 90.

PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology* (Vol. 3). London/New York: T&T Clark International, 2004, p. 181, *passim*.

GRAY, John. *Missa negra*: Religião apocalíptica e o fim das utopias. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 15.

BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971, p. 19.

WRIGHT, N. T. *História e escatologia*: Jesus e a promessa da teologia natural. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021, p. 62.

Por mais que me atenha aos pensamentos fundamentalmente localizados à esquerda do espectro político comum, existem certamente utopias de “direita”. O mito do progresso absoluto baseado numa sociedade de livre-mercado também poderia estar associado a esse tipo de desejo utópico.

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica*: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010, p. 25-33.

FOURIER, Charles. “Théorie des quatre mouvements”, In: *Oeuvres complètes* (1 volume). Paris, 1846, p. 43.

GODWIN, William. *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness* (Volume 2). Dublin, 1793, p. 393-403.

STEILA, Daniela. “Death and Anti-Death in Russian Marxism at the Beginning of the 20th Century”, In: TANDY, C. (ed.). *Death and Anti-Death* (vol. 1): One Hundred Years After N. F. Fedorov (1829-1903). PaloAlto: Ria University Press, p. 101-130.

STEILA, Daniela. “La religione dell’umanità. Gli inizi del collettivismo di Gor’kij (1907-1910)”, *AION- Slavistica*, 3, 1995, p. 303-327.

GRAY, John. *Sete tipos de ateísmo*. Rio de Janeiro: Record, 2021, p. 99.

GRAY, John. *A busca pela imortalidade*: A obsessão humana em ludibriar a morte. Rio de Janeiro: Record, 2014, p. 149.

COHN, Norman. *The Pursuit of the Millennium*: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Oxford University

Press, 1970, p. 142.

CHISHOLM, Hugh (ed.). “Ball, John”, *Encyclopædia Britannica* 3 (11th ed.). Cambridge University Press, 1911, p. 263.

KNEALE, Matthew. *Crença: Nossa invenção mais extraordinária*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 83.

DE SAINT-PIERRE, Charles Irénée Castel. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado, 2003.

SERVICE, Robert. *Camaradas: uma história do comunismo mundial*. Rio de Janeiro, RJ: DIFEL, 2015, p. 33.

Apud SCRUTON, Roger. *Pensadores da Nova Esquerda*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 16.

HUNT, Tristram. *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*. Henry Holt and Co., 2009, p. 131-132.

KOŁAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário & Marxismo: utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 77.

ENGELS, Friederich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. São Paulo: Global Editora, 1981, p. 76-77.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick, “Manifesto of the Communist Party”, In: *Marx/Engels Selected Works* (Vol. One). Moscow: Progress Publishers, 1969, p. 98-137.

ENGELS, Friedrich. *On the history of early Christianity*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/early-christianity/index.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2020.

SERVICE, Robert. *Camaradas: uma história do comunismo mundial*. Rio de Janeiro, RJ: DIFEL, 2015, p. 30.

O leitor curioso por um livro melhor sobre o assunto, *Karl Marx e o Diabo*, de Paul Kengor, certamente faz um melhor trabalho.

MARX, Karl. *Reflexões de um Jovem sobre a Escolha de uma Profissão*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1835/08/16.htm>>. Acesso em: 3 fev. 2020.

Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (1911-1916). Disponível em: <<http://www.literature.at/collection.alo?objid=12619>>. Acesso em: 3 fev. 2021.

MARX, Karl. *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1997, p. 40-50.

Os poemas de Marx são encontrados com facilidade na internet. Por exemplo: < <https://www.karl-marx-lieder.de/>>. Acesso em: 3 fev. 2021.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 144-145.

WURMBRAND, Richard. *Marx e Satã*. Brasília, DF: Monergismo, 2020, p. 32-33.

MARX, Karl. *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* (With an Appendix). Progress Publishers, 1841, p. 7.

MARX, Karl. *A Miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985, p. 202.

Em *Système des contradictions économiques*, Proudhon escreve: “Deus é tolice e covardia; Deus é hipocrisia e mentira; Deus é tirania e miséria; Deus é mau. Enquanto a humanidade se prostrar diante de um altar, a humanidade, escrava de reis e sacerdotes, será condenada [...]. Deus, retire-se! [...] juro, com a mão estendida para o céu, que és apenas o carrasco da minha razão, o espectro da minha consciência. Eu, portanto, nego a supremacia de Deus sobre a humanidade; rejeito seu governo providencial [...]; eu recuso a jurisdição do ser supremo sobre o homem; eu tomo dele seus títulos de pai, rei, juiz, bom, clemente, misericordioso, prestativo, galardoador e vingador. Todos esses atributos, de que se constitui a idéia da providência, são apenas uma caricatura da humanidade, irreconciliável com a autonomia da civilização [...]. Deus [é] um ser essencialmente anti-civilizatório, anti-liberal, anti-humano”. (PROUDHON, Pierre-Joseph. *Système des contradictions économiques*, ou Philosophie de la misère, Garnier frères, 1850, p. 384-385). Em *A miséria da filosofia*, Marx escreve uma resposta a Proudhon lidando apenas com aspetos econômicos e políticos, sem nenhum interesse em contrapor as declarações religiosas.

No original: “[...] wie hoch Du mich durch Deine Briefe beglückst und wie Dein letzter Hirtenbrief, Du hoher Priester und Bischof des Herzens, Dein armes Schaf wieder in Ruhe und Frieden gelullt hat” (ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Werke* [band 40]. Berlin: Dietz Verlag, 1968, p. 652).

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental* (Livro 2): a filosofia católica. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 81-82.

Ibidem.

STURZ, Richard J. “O marxismo e a fé crista”, In: Brown, Colin. *Filosofia e fé crista*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 274.

- CHADWICK, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge University Press, 1975, p. 67-68.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2007; BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971, p. 21.
- JAMESON, Fredric. *Marxism and Form*. Princeton, NJ, 1971, p. 117.
- JAMESON, Fredric. *Valences of the Dialectic*. Londres, 2009, p. 286.
- MOLTMANN, Jurgen. *The coming of God: Christian eschatology*. Fortress Press, 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Right*. Oxford: The Clarendon Press, 1942, p. 285 (§272).
- EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 86.
- BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971, p. 21.
- SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 63-64.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário & Marxismo: utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 87.
- SZACHI, Jerzy. *As utopias: ou A felicidade imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 101-102.
- Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- FUKUYAMA, F. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 12.
- MARCUSE, Herbert. *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. Vigo Street, London: Allen Lane The Penguin Press, 1970, p. 63-64. Parece que Marcuse não entendia que existem também impossibilidades de ordem econômica e social.
- MARCUSE, Herbert. *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. Vigo Street, London: Allen Lane The Penguin Press, 1970, p. 65. Ele explicita nas perguntas e respostas (p. 78) que não acreditava no fim de todo trabalho, em termos absolutos, mas que o “fim do trabalho” estava relacionado ao trabalho alienado, de forma que o trabalho na sociedade comunista é tão distinto do que vemos hoje como trabalho que Marcuse se sente confortável para falar em fim do trabalho. A máxima engeliana de que o homem poderia ser poeta de manhã, lavrador de tarde e escritor à noite fala de um modelo tão absurdo e alheio à realidade que não poderia ser chamado de “trabalho” como entendemos hoje.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. *Modernity on endless trial*. University of Chicago Press, 1997, p. 131.
- Ibidem*, p. 62.
- MARCUSE, Herbert. *L'express va plus loin avec ces théoriciens*. Paris: Robert Laffont, 1973, p. 70.
- Escrito em 14 de janeiro de 1919.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Oportunismo e a Arte do Possível*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1898/09/30.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2017.
- Ibidem*.
- LENIN, Vladimir Ilyich, “Socialism and Religion (1905)”, In: *Collected Works* (Vol. 10). Moscow: Progress Publishers, 1972, p. 86.
- GUNJEVIĆ, Boris; ŽIŽEK, Slavoj. *O sofrimento de Deus: Inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 9.
- Ibidem*, p. 9-10.
- Apud LEE, Francis Nigel. *Communist Eschatology: A Christian Philosophical Analysis of the Post-Capitalistic Views of Marx, Engels and Lenin*. Nutley, NJ: The Craig Press, 1974, p. 8.
- TROTSKY, Leon. *Literature and Revolution*. London: 1925, p. 25.
- Apud KOENEN, Gerd. *Utopia do Expurgo: o que foi o comunismo*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2009, p. 121-122
- WILLIAMS, Thaddeus J. *Reflita: tornando-se você mesmo ao espelhar a maior Pessoa na história*. Brasília: Editora Monergismo, 2018, p. 21.
- GILL, Graeme, “The Soviet Leader Cult: Reflections on the Structure of Leadership in the Soviet Union”, *British Journal of Political Science* 10, 1980, p. 167.

- VOLKOGONOV, Dmitri. *Stalin: triunfo e tragédia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017, capítulo 27.
- Ibidem*, capítulo 55.
- FEUCHTWANGER, Lion. *Moskau 1937: ein Reisebericht für meine Freunde*. Aufbau Taschenbuch, 1993.
- Modern History Sourcebook: Hymn to Stalin*. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/mod/stalin-worship.asp>>. Acesso em: 2 dez. 2020.
- ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso: (ou: sobre a crença)*. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 12.
- CIORAN, E. M. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 45.
- Cf. ALTHUSSER, Louis. *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967. ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global Editora, 1979.
- SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 65.
- SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 66.
- LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 54.
- HAYEK, F. A. *O caminho da servidão*. São Paulo, SP: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p. 47.
- Ibidem*.
- CHAMBERLIN, W. H. *A False Utopia*. 1937, p. 203.
- BERLIN, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- DEWEY, John. “Liberty and Social Control”, In: *The Social Frontier*. Nov. 1935, p. 41.
- “O Materialismo Histórico”, In: ENGELS, Friederich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*.
- SÁNCHEZ, Yoani. *La libertad como forma de pago*. Disponível em: <<http://www.elcato.org/la-libertad-como-forma-de-pago>>. Acesso em: 9 nov. 2020.
- LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 44.
- KIRK, Russell. *A política da prudência*. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 91.
- Mulher que carregou saco de cimento em prova será indenizada, diz Justiça*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2016/01/mulher-que-carregou-saco-de-cimento-em-prova-sera-indenizada-diz-justica.html>>. Acesso em: 9 nov. 2020.
- BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971, p. 22.
- SOWELL, Thomas. “The Lure of Socialism”, *National Review*. Disponível em: <<https://www.nationalreview.com/2016/02/bernie-sanders-socialism-attracts-economic-illiterates/>>. Acesso em: 9 nov. 2020.
- O leitor interessado no assunto não deve deixar de conferir LEE, Francis Nige. *Communist Eschatology: A Christian Philosophical Analysis of the Post-Capitalistic Views of Marx, Engels and Lenin*. Nutley, NJ: The Craig Press, 1974.
- Programa Roda Vida (TV Cultura), 2 de julho de 2012.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 45.
- GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além Da Guerra*. São Paulo: É realizações, 2011, p. 200-201.
- CLAUSEWITZ, Carl von. *On War*. Princeton: Princeton University Press, 1976, p. 69.
- CÉSAIRE, Aimé. “Et les chiens se taisaient”, In: *Les Armes miraculeuses*. Éditions Gallimard, 1946.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário & Marxismo-utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 8.
- WURMBRAND, Richard. *Marx e Satã*. Brasília, DF: Monergismo, 2020, p. 127.

CALDELA, Leonel. *A roda de Deus* (O Evangelho do Exorcista, Vol. 1). Porto Alegre: Jambô, 2021, p. 270.

ŽIŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil*: ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão? São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 27.
SHEEN, Fulton J. Ópio do Povo. [s.l.: s.n.], 1953, p. 8-9.

Ibidem.

Apesar da Wikipedia ser geralmente rejeitada como fonte de pesquisa, a versão americana do site possui uma listagem atualizada de autores e fontes primárias variadas – sempre revisadas por usuários de perspectivas conflitantes –, além de algumas explicações metodológicas úteis, que podem iniciar o pesquisador curioso sobre estas contagens: *Mass killings under communist regimes*. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Mass_killings_under_comunist_regimes>. Acesso em: 20 nov. 2020.

Existe um esforço duplo por parte de comunistas modernos de lidar com esse número escandaloso. Primeiro, negá-lo. Para isto, argumentam que a contagem inclui nazistas, que os autores das pesquisas não eram idôneos etc. Ainda que se assuma cada um dos argumentos comunistas comuns, o máximo que se pode é assumir que o nazismo foi pior que o comunismo considerando o número de assassinatos por ano de regime. Os números, no entanto, continuam nas dezenas de milhares. Em segundo lugar, alegam que outros regimes e ideologias mataram tanto ou mais que o comunismo (páginas na internet atribuem literalmente bilhões de mortes ao capitalismo). O problema desta comparação é que ninguém está sendo diretamente assassinado pela implementação do sistema político capitalista, ou sendo diretamente assassinado pela sua manutenção. Para vender e comprar, empregadores não colocam seus concorrentes em guilhotinas. Para a economia permanecer aberta, não há qualquer necessidade de morticínio em massa. Estas “mortes pelo capitalismo” são abstrações ideológicas que só existem na retórica. Está além de qualquer escopo deste trabalho provar isto, mas compreendemos que o sistema de produção capitalista, ao contrário do que alegam os comunistas, salvou incontáveis vidas através do desenvolvimento tecnológico, pela alocação de capital e distribuição de riqueza.

CIORAN, E. M. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 40, 93, 107.

KIRK, Russell. *A política da prudência*. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 95.

GRAY, John. *Missa negra*: Religião apocalíptica e o fim das utopias. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 34.

KOENEN, Gerd. *Utopia do Expurgo*: o que foi o comunismo. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2009, p. 19-20.

Game of Thrones, temporada 8, episódio 6, The Iron Throne.

Noticiado em diversos jornais, por exemplo: *O Globo*, 01/06/2011, Caderno O País, p. 13.

Benedita quer “derramamento de sangue”. Disponível em: <<https://youtu.be/JQk69Dn7ny4>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

Comunista oferece ‘boa cova’ a conservadores e gera polêmica. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/politica/aparte/comunista-oferece-boua-cova-a-conservadores-e-gera-polemica-1.1151941>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

Papo com Jones Manoel sobre 70 anos da república popular da China e sobre anti-comunismo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Y-YU9mpsaFA>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

E quando a violência revolucionária não é no cinema? A linguagem política e a crise do “marxismo acadêmico”. Disponível em: <<https://revistaopera.com.br/2019/10/09/e-quando-a-violencia-revolucionaria-nao-e-no-cinema-a-linguagem-politica-e-a-crise-do-marxismo-academico/>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

O militante comunista, “guru” de Caetano, e os seus fetiches ideológicos (veja o vídeo). Disponível em:

<<https://www.jornaldacidadeonline.com.br/noticias/23312/o-militante-comunista-equotguruequot-de-caetano-e-os-seus-fetiches-ideologicos-veja-o-video>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

Twitter. Disponível em: <https://twitter.com/_makavelijones/status/1219112669954945025>. Acesso em: 18 nov. 2020.

Twitter. Disponível em: <https://twitter.com/_makavelijones/status/1214956423723008002>. Acesso em: 18 nov. 2020.

Twitter. Disponível em: <https://twitter.com/_makavelijones/status/1216734080483692544>. Acesso em: 18 nov. 2020.

Como Caetano Veloso largou o liberalismo após conhecer Jones Manoel. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ip0TA3wetnA>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

RAZZO, Francisco. *A imaginação totalitária*: os perigos da política como esperança. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2016.

COURTOIS, Stéphane (et al). *O livro negro do comunismo*: crimes, terror e repressão. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

SÉMELIN, Jacques. *Purificar e destruir*. Usos políticos dos massacres e dos genocídios. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

VOEGELIN, Eric. *As Religiões Políticas*. Lisboa: Vega, 2002, p. 20.

HOISTADTER, Richard. “The paranoid style in American politics”, *Harper’s Magazine*, 1964, p. 77-86.

KOENEN, Gerd. *Utopia do Expurgo*: o que foi o comunismo. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2009, p. 23.

GUNJEVIĆ, Boris; ŽIŽEK, Slavoj. *O sofrimento de Deus*: Inversões do Apocalipse. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 38-39.

GURIAN, Waldemar. “Totalitarianism as Political Religion”, In FRIEDRICH, Carl J. (ed.). *Totalitarianism*. New York: Grosset & Dunlap, 1954, p. 125-128.

VOEGELIN, Eric. “The Gospel and Culture”, In: *Published Essays, 1966-1985: The Collected Works of E. Voegelin* Vol. 12. Baton Rouge/Londres: Louisiana State University Press, 1988, p. 172-212.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 17.

OAKESHOTT, Michael. “Rationalism in Politics”, In: *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen & Co., Ltd., 1962. p. 1-36.

KOŁAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário & Marxismo: utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 75.
GUNJEVIĆ, Boris; ŽIŽEK, Slavoj. *O sofrimento de Deus: Inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 24, 41.

Ibidem, p. 39.

Ibidem, p. 40.

Ibidem.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 8-9.

Ibidem, p. 10-11.

Ibidem, p. 12.

Ibidem, p. 23, n1.

Ibidem, p. 28-29.

GALASTRI, Leandro. “A violência política no pensamento de Gramsci: subversão e hegemonia”, In: LOLE, Ana et al. *Gramsci e a Revolução Russa*. Rio de Janeiro: Mórula, 2017, p. 210.

Ibidem, p. 213.

SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 110.

KNEALE, Matthew. *Crença: Nossa invenção mais extraordinária*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 86.

CUNHA, Martim Vasques da. *O contágio da mentira*. Editora Âyiné, 2020, p. 34.

Ibidem.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 19-86.

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 47-48.

LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 53. Cf. BRINTON, Crane. *The Anatomy of Revolution*. New York: Prentice Hall Inc, 1952, p. 214.

HADJADJ, Fabrice. *A fé dos Demônios: ou a Superação do Ateísmo*. São Paulo, SP: É Realizações, 2018, p. 19.

GRAY, John. *Missa negra: Religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 14.

LENIN, V. I. “As Tarefas das Uniões da Juventude”, In: *Cadernos Cultura Popular* nº 6. Lisboa: Publicações Nova Aurora, 1974. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1920/10/02.htm>>. Acesso em: 24 mar. 2019.

SCHWAB, Gail M.; JEANNENEY, John R. *The French Revolution of 1789 and its impact*. Greenwood Publishing Group, 1995, p. 277-278.

KOYSIS, David. *Visões e Ilusões Políticas*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2014, p. 38.

GOUDZWAARD, Bob. *Idols of Our Time*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1984, p. 14.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 159.

KOYSIS, David. *Visões e Ilusões Políticas*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2014, p. 38-39. Ele cita GOUDZWAARD, Bob. *Idols of Our Time*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1984, p. 25.

27. BESANÇON, Alain. *Breve tratado de soviologia: para uso das autoridades civis, militares e religiosas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978, p.

GUEVARA, Ernesto “Che”. *O Socialismo Humanista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, p. 36-38.

GRAMSCI, Antônio. “La Revolución contra el Capital”, In: *Revolución rusa y Unión Soviética*. Barcelona: Ediciones R. Torres, 1976, p. 21-26.

PASCAL, Pierre. *En communisme: mon journal de Russie, 1918-1921*. L’Age d’homme, 1977, p. 16.

LOSURDO, Domenico. “Gramsci e a Revolução Soviética: o materialismo histórico e a crítica do populismo”, In: LOLE, Ana et al. *Gramsci e a Revolução Russa*. Rio de Janeiro: Mórula, 2017, p. 22-23.

TROTSKY, Leon. *Schriften: Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur*. Hamburg: Raschund Röhring, 1988, p. 854, 838.

ROTHBARD, Murray N. “Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist”, *The Review of Austrian Economics*, Volume 4, p. 123-124.

LUXEMBURGO, Rosa. *A revolução Russa*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2017, p. 42, 71.

HÖLDERLIN, Johann Christian Friedrich. *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, in his Sämtliche Werke*, Volume 3. Stuttgart: Kohlhammer, 1957, p. 31. A citação original em alemão é como se segue: “Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte”.

Isto é citado por Roman Gul (1896-1986), crítico contemporâneo do movimento czarista que viveu durante a Revolução de 1917. Originalmente: “Когда-то Бакунин советовал французам при захвате революционной власти ‘разбудить в народе дьявола’ и ‘разнуздать самые дурные страсти’” (ГУЛЬ, Роман Борисович. *Дзержинский: Начало террора*. Мост, 1974, capítulo 13).

MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985, p. 160.

MARX, Karl. Suppression of the Neue Rheinische Zeitung. *Neue Rheinische Zeitung* No. 301. Disponível em:

<<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1849/05/19c.htm>>. Acesso em: 19 nov. 2020.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *Address of the Central Committee to the Communist League*. Disponível em:

<<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/communist-league/1850-ad1.htm>>. Acesso em: 19 nov. 2020.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Werke* (band 6). Berlin: Dietz-Verlag, 1974, p. 279. Apud WURMBRAND, Richard. *Marx e Satã*. Brasília, DF: Monergismo, 2020, p. 71.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2005, p. 69.

Ninguém analisou tão bem a religião do progresso histórico como DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: uma investigação histórica*. São Paulo: É Realizações, 2012.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental* (Livro 2): a filosofia católica. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

Heine sofreu influência de Saint-Simon através dos socialistas utópicos e se tornou grande amigo de Marx. Seu poema *Os tecelões de Silésia*

(1844) foi traduzido por Friedrich Engels, que também era seu amigo, e foi usado como hino da Liga dos Comunistas em Londres. Na obra *Ludwig Börne* (1840), ele é quem chama a religião de “ópio do povo”, conceito usado por Marx na *Crítica da filosofia hegeliana do direito* (1844). Sua ética estava diretamente relacionada com Marx e Engels e todo o socialismo científico.

HEINE, Heinrich. “Pensées et propos”, Apud SÉMELIN, Jacques. *Purificar e destruir*. Usos políticos dos massacres e dos genocídios. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009, p. 7.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 27.

SARTRE, Jean-Paul. “Introdução”, In: FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 7.

BURNIER, Michel Antoine. *Le Testament de Sartre*. Paris: Oliver Orban, 1982, p. 49.

SARTRE, Jean-Paul. “Introdução”, In: FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 14-15.

Apud KOENEN, Gerd. *Utopia do Expurgo*: o que foi o comunismo. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2009, p. 103. Para o leitor interessado em conhecer a história de quando Stalin lançou a política de coletivização da agricultura, expulsando milhões de camponeses de suas terras e provando o período de fome mais letal da história europeia, com cinco milhões de mortos entre 1931 e 1933, veja APPLEBAUM, Anne. *A fome vermelha*: A guerra de Stalin na Ucrânia. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2019.

A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1918/renegado/cap01.htm>>. Acesso em: 4 fev. 2020.

“Michael Ignatieff interviews Eric Hobsbawm”. The Late Show. BBC. 24 Outubro 1994. Disponível em: <<https://youtu.be/Nnd2Pu9NNPw>>. Acesso em 03 mar. 2016.

Lula comemora avanço da COVID-19 sobre agenda liberal do Governo Bolsonaro. Disponível em: <<https://www.focus.jor.br/lula-comemora-avanco-da-covid-19-sobre-agenda-liberal-do-governo-bolsonaro/>>. Acesso em: 19 nov. 2020.

Lula agradece ex-vereador petista preso por empurrar empresário contra caminhão. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/lula-agradece-petista-que-foi-preso-apos-agredir-empresario-em-2018>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

MARCOS UCHÔA - Inteligência Ltda. *Podcast #498*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2P1P7ivFYU8>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

Os parágrafos seguintes possuem adaptações de MARTINS, Yago. *A religião do bolsonarismo*: um ensaio teológico. Fortaleza, CE: Episteme, 2021.

GASPARI, Elio. *A ditadura encurralada*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2004, p. 106-107.

Twitter. Disponível em: <<https://twitter.com/doisdedosedeteo/status/1416093489020932101>>. Disponível em: 16 jul. 2021.

Jair Bolsonaro quer matar 30 mil. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PGTtGmOY24>>. Acesso em: 1 dez. 2020.

Apoiadores de Bolsonaro realizaram pelo menos 50 ataques em todo o país. Disponível em: <<https://apublica.org/2018/10/apoiadores-de-bolsonaro-realizaram-pelo-menos-50-ataques-em-todo-o-pais/>>. Acesso em: 30 nov. 2020.

Bastam um soldado e um cabo para fechar STF, disse filho de Bolsonaro em vídeo. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/basta-um-soldado-e-um-cabo-para-fechar-stf-disse-filho-de-bolsonaro-em-video.shtml>>. Acesso em: 1 dez. 2020.

Entenda o que foi o AI-5 e as consequências dele para o país. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/entenda-o-que-foi-o-ai-5-e-as-consequencias-dele-para-o-pais>>. Acesso em: 1 dez. 2020.

Por que Sarah Winter do 300 Pelo Brasil é um caso especial no inquérito das fake News. Disponível em: <<https://theintercept.com/2020/05/31/sarah-winter-300-brasil/>>. Acesso em: 1 dez. 2020.

Alexandre de Moraes nunca vai ter paz, vamos infernizar, ameaça Sara Winter. Disponível em: <<https://youtu.be/BaFOLeKH63E>>. Acesso em: 1 dez. 2020.

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*: seguida de Esquema de uma história das religiões. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 39-50.

LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 54. Cf. BRINTON, Crane. *The Anatomy of Revolution*. New York: Prentice Hall Inc, 1952, p. 217.

TALMON, J. L. *Political Messianism: The Romantic Phase*. Secker & Warburg. London, 1960, p. 25, 29. Apud LEHMANN DA SILVA, Nelson. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 42.

TRIGG, Roger. *Equality, Freedom, and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 29.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 33.

Ibidem, p. 31.

TRIGG, Roger. *Equality, Freedom, and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 41.

PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology* (Vol. 3). London/New York: T&T Clark International, 2004, p. 636.

SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo*: e o perigo da falsa esperança. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 40.

RICOEUR, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 274.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A Idolatria do Mercado*: Ensaio sobre Economia e Teologia. São Paulo: Vozes, 1989, p. 204.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*: Raimond Sebond (Os Pensadores). Editora: Abril Cultural. São Paulo, 1972, p. 211.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*: Raimond Sebond (Os Pensadores). Editora: Abril Cultural. São Paulo, 1972, p. 211.

VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas*: a crise e o apocalipse do homem. São Paulo: É Realizações, 2019, p. 148.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 37.

GUNJEVIĆ, Boris; ŽIŽEK, Slavoj. *O sofrimento de Deus*: Inversões do Apocalipse. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 58.

CIORAN, E. M. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 92.

Falo de “apocalipse” em termos fundamentalmente futuros por mera simplificação. Estou ciente de que algo do Apocalipse cristão já ocorreu no passado e que algumas visões escatológicas históricas assumem que muito do que é registrado na revelação joanina já aconteceu.

“Dou-me Corda”, de Samuel Úria, no álbum *Carga de Ombro*.

TILLICH, Paul. “The Word of Religion”, In: CHURCH, F. Forrester. *The Essential Tillich*. University of Chicago Press, 1999, p. 119.

- CIORAN, E. M. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 90.
- Ibidem*.
- BURSZTYN, Marcel. *Cristovam Buarque: o sementeiro de utopias*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BUARQUE, Cristovam. *A revolução nas prioridades: da modernidade-técnica à modernidade-ética*. Instituto Nacional de Educação a Distância, 1993, p. 56. É bem conhecido que Platão, na sua *República*, propõe aos seus leitores um ideal referencial, um padrão de cidade que servisse como referência para seus objetivos e propostas políticas, não um mundo possível a ser implementado.
- “Dilma Rousseff: ‘Não luto pelo meu mandato; luto pela democracia’”. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/29/politica/1472489186_307212.html>. Acesso em: 04 nov. 2016.
- Citado por Eduardo Galeano em entrevista a Jaume Barberà no programa “Singulars”, no Canal 3, *Televisión de Cataluña S.A.*, em 23/05/2011.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/M.: SchulteBulmke, 1965, p. 225.
- RICOEUR, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 16.
- BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung* (volume 3). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1959, p. 258.
- BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung* (volume 1). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1959, p. 144.
- Ibidem*, p. 108.
- ROCHA, Iraci Simões da. “Utopia e Práxis: esperança e ação em Saramago e Pepetela”, *Revista do Centro de Artes, Humanidades e Letras* 3:1, 2009, p. 8.
- CRONJE, Rafael. *Política Utópica, Mentira Revolucionária*. Disponível em: <<http://rafaelcronje.blogspot.com.br/2016/02/politica-utopica-mentira-revolucionaria.html>>. Acesso em: 04 nov. 2016.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 200.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário & Marxismo: utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 11.
- BOCK-COTE, Mathieu. *O multiculturalismo como religião política*. São Paulo: É Realizações, 2019, p. 83.
- SZACHI, Jerzy. *As utopias: ou A felicidade imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 14.
- É certo que qualquer socialista concordaria comigo nisto, e assumiria estar buscando o que é possível para a realidade vigente. Como já dissemos, nenhum utópico se enxerga como o tal. Ninguém acredita estar defendendo o impossível.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology* (Vol. 3). London/New York: T&T Clark International, 2004, p. 181.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 9. O ser que vem é o Messias. 13-14. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A Igreja e o Reino*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 9.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 63.
- Ibidem*, p. 51.
- Ibidem*, p. 18-19.
- BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1971, p. 18-19.
- Não existe registro por escrito de Saramago desta frase. Foi pronunciada na fase de perguntas e respostas da conferência “Quixotes hoje: utopia e política”, no V Fórum Social Mundial em Porto Alegre de 2005 (JOFFILY, Bernardo. “Sancho Pança tem razão: «O que transforma o mundo é a necessidade e não a utopia». Comentários à margem de um debate no Fórum Social Mundial”, *Princípios: Revista Teórica, Política e de Informação* 78, 2005, p. 36).
- RATZINGER, Joseph. *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007.
- “[...] os céus passarão com grande estrondo, e os elementos, ardendo, se desfarão, e a terra, e as obras que nela há, se queimarão. Havendo, pois, de perecer todas estas coisas, que pessoas vos convém ser em santo trato, e piedade, aguardando, e apressando-vos para a vinda do dia de Deus, em que os céus, em fogo se desfarão, e os elementos, ardendo, se fundirão? Mas nós, segundo a sua promessa, aguardamos novos céus e nova terra, em que habita a justiça.” – 2Pedro 3.10-13