
Raízes teológico-políticas da modernidade constitucional

*Leonardo Carrilho*¹

Mestre em Direito Público pela UERJ Mestre e Doutorando em Ciência Política pela USP.

Resumo

No Brasil, religião e política se discutem? Este artigo pretende apresentar uma nova abordagem interpretativa na literatura política dos conceitos usuais de “constitucionalismo” e “constituição” na “modernidade constitucional”. Trata-se de um esforço para explicitar as raízes histórico-semânticas dessas expressões, a partir da ideia de que concepções teológicas de uma época se conectam intrinsecamente com o sentido das instituições políticas. A principal literatura sobre Teologia Política enquanto objeto científico foi produzida na Alemanha do século XX e é ainda pouco debatida no Brasil. Embora a premissa teológico-política seja contestável, a reflexão sobre sua validade – e seu uso como ferramenta hermenêutica de conceitos históricos – continua atual. O diagnóstico definitivo da modernidade constitucional aponta para o declínio da força semântica dos conceitos constitucionais e para o esfacelamento das instituições representativas. O objetivo aqui é revisar a literatura primária da Teologia Política, apontando sua evolução e as principais conclusões dos autores centrais, com destaque para a relevância desses estudos como fonte de estímulo, a fim de que se abandonem tanto a defesa eufórica da ideologia constitucionalista quanto a necessidade de aniquilação de todos os ganhos civilizatórios proporcionados por ela. Certamente, muito ainda precisa ser feito para bem compreender o ocaso das instituições centrais da democracia brasileira na modernidade constitucional. Este novo olhar é só uma modesta contribuição nesse sentido.

Palavras-chave

Teologia Política; Constituição; Constitucionalismo; Modernidade Constitucional; Secularização e Sacralização

¹ Sou especialmente grato a Bruna Fitipaldi pelas sugestões sobre a versão anterior, bem como a todos membros de nosso grupo de pesquisa pelos ricos debates sobre economia política e teologia econômica.

Theological and Political Roots of Constitutional Modernity

Abstract

In Brazil, are politics and religion arguable? This paper aims to present a new interpretive approach in the political literature of the usual concepts of "constitutionalism" and "constitution" in the "constitutional modernity." It is an effort to explain the historical and semantic roots of these expressions, from the idea that theological conceptions are connected inextricably with the sense of political institutions. The main literature on Political Theology as a scientific object was produced in Germany of the twentieth century and is still undervalued in Brazil. Although the theological-political premise could be doubtful, the reflection on its validity - and its use as a hermeneutic tool of historical concepts - still matters. The definitive diagnosis of constitutional modernity points out to the decline of the semantic power of constitutional concepts and the disintegration of representative institutions. The goal here is to review the primary literature of Political Theology, pointing its evolution and the main conclusions of the main authors, with emphasis on the relevance of these studies as a source of distrust both of euphorical defense of constitutional ideology as of the need for annihilating all civilization gains generated by it. Certainly, there is much to be done to fully understand the decline of the central institutions of Brazilian democracy in the constitutional modernity. This new glance gives only a modest contribution in this pursuit.

Keywords

Political Theology; Constitution; Constitucionalism; Constitucional Modernity; Secularization and Sacralization

Sumário

1. Introdução; 2. Teologia Política: entre ciência e religião; 3. Releituras teológico-políticas da modernidade constitucional; 4. Semântica histórica dos conceitos de "constituição" e de "constitucionalismo"; 5. (In)conclusões.

1. Introdução

Quem nunca ouviu o dito popular de que "no Brasil, religião, política e futebol não se discutem"? Pensando bem, talvez, no nosso país, não haja tanta clareza entre as três coisas: algumas religiões estão se politizando, a política se divide como times futebolísticos rivais e o futebol é a religião civil dos brasileiros. Explico. Há religiões que lançam partidos, bancadas parlamentares e candidatos próprios, excomungando qualquer um (supostamente) "herético". O debate político no espaço público, muitas vezes, é tão amesquinhado e maniqueísta que mais se assemelha a um bate-boca de torcedores em mesa de bar. No final das contas, a única coisa que, realmente, parece unir, nacionalmente,

os brasileiros é o fervor secular comum de uma “pátria de chuteiras”, que se estende desde o jogo semanal até a Copa do Mundo.

Desses três delicados temas, a hipótese de que brasileiro não discute futebol é a menos plausível. Tal qual símbolos e ritos católicos, há diariamente contendas inflamadas entre fiéis por causa dos seus respectivos onze apóstolos (o décimo segundo, mais conhecido como “técnico”, fica de fora para ser malhado como Judas quando algo dá errado!); todos comungam de uma hóstia esférica, na busca perpétua do cálice sagrado. Existem várias homilias radiofônicas e televisivas comentando as partidas ao vivo, feitos por uma casta sacerdotal ilustrada (alguns, idolatrados pela vida exemplar pregressa de bons “apóstolos”). Formam-se mesas redondas dessa alta cúpula até para debater mesas redondas de outras mesas redondas. Multiplicam-se agressões sonoras e físicas entre rivais, enquanto uns gritam para si e para os outros efusivos hinos, maldições e louvores, em meio a um estranho ritual de rezas, lágrimas, mandingas e promessas divinas... Enfim, só isso bastaria para desmentir aquela máxima do senso comum, sem entrar aqui nos meandros dos variados aspectos jurídicos e filosóficos do futebol. Por total falta de interesse e expertise sobre o assunto.

Quanto aos dois outros temas, parece que religião e política também *são*, de fato, assuntos muito discutidos no Brasil (será que a intenção real do ditado seria aconselhar que elas não *deveriam ser* discutidas publicamente?). Entrou na atual ciranda de debate a influência da religião na legislação e em decisões jurídicas e sociais de grande impacto envolvendo questões morais controvertidas. Após as manifestações populares de junho de 2013, a política voltou à boca do povo brasileiro: a pauta inicial da redução tarifária dos transportes públicos, antes de ser atendida em mais de cem “cidades rebeldes” (embora, tempos depois, as tarifas voltassem a subir), conseguiu, inicialmente, arrastar para as ruas multidões crescentes de diferentes classes, ideologias, máscaras e *slogans*, num misto cada vez mais confuso de indignação, desilusão e esperança.²

Não que, em outros momentos-chave do passado recente, o Brasil não tivesse vivido expressivas manifestações democráticas.³ Dessa vez foi diferente. Sem palanques

² SECCO, Lincoln. As Jornadas de Junho. In: *Cidades Rebeldes: passe livre e manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. MARICATO, Ermínia et al. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013, p. 72: “(...) [em São Paulo] os dois primeiros atos seguiram a tradicional capacidade de arregimentação do MPL em protestos de rua (cerca de 2 mil pessoas). O quarto ato ainda foi pequeno, mas a repressão policial desencadeou uma onda de solidariedade ao MPL, o que levou ao ato seguinte cerca de 250 mil pessoas. O sexto ato manteve parte do ímpeto (18 de junho) e, logo depois, os governos baixaram as tarifas de ônibus e metrô. Foi a vitória do movimento popular. Mas como sói acontecer na história, a afirmação do movimento popular trazia em si a sua negação.”

³ A partir da “nova” República Democrática, o povo foi, inicialmente, às ruas sonhando eleger seu presidente, nas frustradas “Diretas Já” (1984), para, em seguida, defenestrar o primeiro presidente

nem lideranças definidas, as manifestações de junho de 2013 revelaram, um tanto difusamente, o descompasso entre a elite aristocrática de governantes, o sistema político em frangalhos e a imensa massa de governados. Esses últimos, descontentes com as políticas sociais insuficientes, a corrupção e a violência estatais, o modelo tradicional de representação política e a parcialidade dos meios de comunicação em massa.⁴ Eclodiu, desde então, um inédito anseio por catarse pública das paixões pessoais, travando-se, em múltiplos níveis reais e virtuais, embates partidários e de opinião entre amigos, familiares e colegas, quando desafiavam uns aos outros com um enigma ameaçador, quase como o da Esfinge a Édipo: “posiciona-te ou te devoram”!

Contextualizando o furor pró- ou anti- democrático desses embates com a conclusão da tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles⁵, resta saber se é melhor ouvir as duras verdades que as democracias tornam públicas, por mais dilacerantes que possam ser (Édipo matou o pai e casou-se com a mãe para ser rei), ou se é preferível viver “seguro” sob a doce ignorância dos segredos ocultados por regimes autoritários (numa das versões do mito, Édipo se cega para não ter de conviver com seu duplo crime).

No fundo trágico da vida, como nos lembra o poeta alemão Friedrich Schiller, todo indivíduo deseja se libertar dos limites da realidade para se deleitar com a imaginação e ceder espaço à própria fantasia; sendo que os de aspirações mais modestas almejam apenas se esquecer das ocupações da vida comum ao experimentar situações extraordinárias ou ao se divertir com os espetáculos (como o futebol) que revelem uma ordenação moral e lógica inexistente no caos do mundo real. Esse espectador banal do teatro de sombras (digamos, os “torcedores políticos”) não é de todo ignorante, mas:

ele sabe muito bem que joga apenas um jogo vazio, que, em sentido próprio, se diverte somente com sonhos, e que, quando voltar de novo do palco para o mundo real, este o cercará de novo com toda a sua estreiteza opressiva, ele será sua presa como antes, pois o mundo permaneceu o que era, e nele próprio nada se modificou. Portanto, nada se ganhou com isso além de uma agradável quimera, que desaparece quando se desperta.⁶

Contra isso, a verdadeira arte do espetáculo político não pode visar ao jogo passageiro de verossimilhanças, mas deve levar a sério a missão de tornar livres e iguais,

eleito diretamente desde 1961, no “Fora Collor!” (1992). Para cada episódio, ver, respectivamente, FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 8 ed. São Paulo: EDUSP, 2000, p. 509; SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2015, p. 495.

⁴ SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*, Op. cit, p. 506.

⁵ SÓFOCLES. *Édipo rei*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.

⁶ SCHILLER, Friedrich. Sobre o uso do coro na tragédia. Trad. Márcio Suzuki. In: SCHILLER, Johann Christoph Friedrich von. *A Noiva de Messina*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2004, pp. 186-187.

de fato e de direito, os cidadãos, despertando, exercitando e aprimorando neles uma força que, atenta às sedutoras ilusões passageiras, transforme o mundo político numa livre obra do intelecto, sem ficções jurídicas nem falsas representações, no qual prevaleçam crenças despidas de qualquer aspecto coercitivo, incorrigível ou delirante; as quais logo serão abandonadas por outras que se mostrarem mais plausíveis e socialmente úteis.

Mesmo que o recado dado nas manifestações não pareça ter sido ainda bem entendido pelos ouvidos oficiais ensurdecidos, uma agenda minimamente *razoável* desafia o Brasil a: (1) reformular radicalmente as instituições públicas e o sistema político-partidário; (2) expandir a democracia real; e (3) consolidar os avanços em termos de garantias cidadãs (não só direitos à igualdade e à liberdade, mas também direitos à diferença), começando, após séculos de atraso, pela progressiva remoção do entulho autoritário constitucional e legal que constitui nossa identidade histórica marcadamente colonialista, paternalista e conservadora.

No entanto, não é mais possível negar que a crise do atual modelo político e econômico brasileiro levou ao esgotamento do ideário do constitucionalismo moderno, o fundamento das três metas enunciadas anteriormente. A palavra “crise” (do grego, κρίσις) não é mais sinônima de um momento excepcional ou terminal de ação como fora na Grécia, mas atualmente significa um *estado transitório de indecisão* sobre a passagem de um modelo teórico visto, então, como normal, corriqueiro e familiar a outro que deixe à deriva a antiga certeza de eventos rotineiros e previsíveis⁷. Mais radicalmente, pode designar a própria condição constante das coisas sob jugo do medo, da imprevisibilidade e da insegurança, bem como a impossibilidade de qualquer decisão sobre os acontecimentos, o que caracterizaria o *estado normal e permanente da sociedade humana de risco*.⁸ Por isso mesmo, ao contrário do sentido usual de incompreensão e de incerteza do mistério da realidade mediante modelos teóricos já esgotados, a perplexidade gerada pela *crise teórica permanente* deveria impulsionar a formulação de novas teorias.

Tempos de crise são, geralmente, definidos pelos historiadores da arte como “de transição”, na exata medida em que a cada época histórica faltam limites precisos, em que nela subsista algo da herança do passado tanto quanto contenha antecipações do futuro e promessas que permaneçam irrealizadas.⁹

Na História ocidental, marcos tênues e aleatórios separam o novo do antigo.

⁷ BAUMAN, Zygmund. *Em busca da política*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2000, p. 145.

⁸ *Ibidem*, p. 147.

⁹ HAUSER, Arnold. *Il maneirismo*, Turim: Einaudi, 1964, p. 6-22 *apud* Argan, G.C. *História da Arte Italiana: de Michelangelo ao futurismo*. Vol 3. Trad. Vilma de Katinszky. São Paulo: CosacNaify, 2013, p. 231.

Moderno, originário do advérbio latino *modo*, significa “agora mesmo”. Apesar dos esforços didáticos de separar a modernidade em diversos períodos¹⁰, ela é uma categoria qualitativa, não cronológica¹¹, de modo que o sentido da modernidade como categoria de periodização histórica não pode ser dissociado do seu sentido como qualidade da experiência social decorrente de uma certa semântica da história.¹² A expressão ‘época moderna’ [*neue Zeit*], ou mesmo ‘tempo moderno’ [*Neuzeit*], “apenas qualifica o tempo como novo, sem informar sobre o conteúdo histórico desse tempo ou desse período”¹³. Por isso, os tempos modernos se caracterizam como um termo de época que registra um novo tempo de transição, que, ao mesmo tempo, nega e transcende o passado obscuro, elimina o presente instável e se abre a um futuro indeterminado.

Designa-se “projeto da modernidade” o intento dos pensadores iluministas de “desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas”¹⁴. Acreditava-se, com certa dose de ingenuidade, que o acúmulo de conhecimento levaria à emancipação humana, ao enriquecimento dos indivíduos e nações, ao domínio da natureza contra a escassez, a necessidade e as arbitrariedades das calamidades naturais, da mesma forma que a descoberta das leis naturais da organização social e o desenvolvimento dos modos racionais do pensamento libertariam a humanidade das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, do uso arbitrário do poder e do lado sombrio da natureza humana¹⁵.

No plano geral da Política e do Direito, a racionalidade instrumental moderna equivaleria ao antitradicionalismo, à generalidade e à abstração normativas, a uma sociedade de pessoas iguais perante a lei e à extensão do Direito a todos os territórios estatais. No plano particular da Política e do Direito europeus, ela resultaria, fundamentalmente, no colapso da sociedade estamental e do regime jurídico dos privilégios que lhe era característico¹⁶. A passagem de um modelo obsoleto ao outro se

¹⁰ Marshall Berman traça três períodos modernos: Primeira Modernidade (séculos XVI a XVIII), a Modernidade Clássica (séculos XVIII a XIX) e a Modernidade Tardia (após o século XX). Para além da metade do século XX, os autores contemporâneos divergem quanto a denominar aquele período de pós-modernidade ou quanto a considerá-lo como prolongamento da modernidade tardia. Cf. BERMAN, Marshall. *Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar: A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 16.

¹¹ ADORNO, Theodor. *Mínima Moralía*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 227.

¹² OSBORNE, Peter. *Modernity Is a Qualitative, Not a Chronological, Category: Notes on the Dialectics of Differential Historical Time*. In *Postmodernism and the Re-reading of Modernity*, edited by Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iversen. Manchester: Manchester University Press, 1992.

¹³ KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pré-Texto, 2003, p. 269.

¹⁴ HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. 23ª ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Ed. Loyola, 2012, p. 23.

¹⁵ *Ibidem*, loc. Cit.

¹⁶ HESPANHA, Antonio Manuel. *Cultura Jurídica Européia: síntese de um milênio*. Coimbra: Ed.

daria, preferencialmente, pelas revoluções constitucionais deflagradas a contar do século XVIII. Eis aí um resumo da historiografia oficial da modernidade contada por ela própria.

Dada a incapacidade geral e abrangente de qualquer crença – aí incluído o constitucionalismo – em traduzir com perfeita legibilidade os complexos fenômenos do mundo da vida, como é possível explicar por que o constitucionalismo moderno europeizado emergiu do constitucionalismo antigo como uma entidade histórica metafísica?

A partir dos Iluminismos britânico, francês e americano¹⁷, o verbo “constitucionalizar” se fez carne e habitou entre nós. Desde então, ele invade sem pudor o espaço privado, subjulgando afetos íntimos e tradições milenares em nome de valores universais. Reconhece direitos dos grupos bem organizados, olvidando os “invisíveis”. Patrulha as consciências humanas demasiadamente humanas, para ascendê-las aos céus de pureza e boas intenções. Seu lema é: “faça-se Justiça, ainda que pereça o mundo!”.

O longo século XX, longe de inaugurar a sonhada Nova Era de internacionalização das conquistas do constitucionalismo moderno (em termos de universalização de direitos humanos, de reconstrução democrática, de redistribuição de renda, de igualdade e de desenvolvimento social), demonstrou o uso abusivo e irracional de todo aparato tecnológico da racionalidade instrumental voltado às guerras civis e mundiais e à iminência de uma catástrofe biológica ou atômica.

Muitas vezes, no curso do século XXI, esse aparato está sendo empregado, “justamente”, em nome dos ideais de direitos humanos universais, paz, segurança, democracia e igualdade, intervindo em regimes políticos e em consciências individuais com os meios mais refinados de tortura de almas (tais como “desaparecimentos” forçados, prisões e campos de concentração, genocídios por armas de destruição em massa). Num projeto moral e socialmente depravador, perpetrado por distintas vanguardas esclarecidas para tutelar as sociedades, desnudou-se a mais íntima e cruel verdade: a total falta de sentido da cultura europeia de que somos, ao mesmo tempo, herdeiros e amantes.¹⁸

Ao pretender se tornar quase tudo, a crença constitucional enquanto fé racional, talvez, tenha alcançado seu ápice. E agora se reduz a pouco mais do que nada. Assim como o preço do progresso é a morte do espírito do seu tempo, o triunfo do constitucionalismo moderno é a própria causa de seu declínio.

Para tentar demonstrar isso, este estudo se desmembra em quatro partes, que se

Almedina, 2012, p. 231.

¹⁷ Ver HIMMELFARB, Gertrude. *Os Caminhos para a Modernidade: os Iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. Editora É Realizações, 2011.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2014, p. 3.

fundem na síntese de ideias ao final. Na sequência desta introdução (primeira parte), apresenta-se o surgimento e os desdobramentos das tentativas religiosa e científica de liquidação da Teologia Política no século XX (segunda parte), para depois reconstruir seu potencial enquanto ferramenta hermenêutica de releitura da “modernidade constitucional” (terceira parte). A seguir, tendo por referência esse período, examinam-se os múltiplos sentidos históricos de “constituição” e “constitucionalismo” (quarta parte). Por fim, ensaia-se uma tentativa de resumo inconclusivo das principais teses apresentadas, para o qual, desde já, se recomenda pular, caso o leitor disponha de pouco tempo ou paciência, ou ambos.

2. Teologia Política: entre ciência e religião

No campo da **Teologia Política**¹⁹, pode-se decompor em três extensões de seu conceito adquiridas em diversos contextos históricos: a **primeira** extensão enfatiza a dimensão teológica da “política da teologia”, subordinando o político ao fenômeno religioso, aspira a estabelecer uma hierocracia (ou seja, uma república santa), a exemplo da *Cidade de Deus*, de Agostinho de Hipona; a **segunda** destaca a dimensão política inerente à “teologia civil”, que busca reforçar o vínculo comunitário dos indivíduos de um dado ordenamento jurídico, a exemplo da religião civil de que fala Rousseau; e, por fim, na **terceira**, há uma certa equivalência na importância de “teologia” e “política” para a expressão, pois enfatiza-se tanto o núcleo teológico da política quanto o significado filosófico-político de todas as teologias.

Do ponto de vista mais amplo desse **terceiro sentido**, há diversas teologias políticas porque há várias religiões distintas entre si e há diversas formas e métodos da política²⁰, de modo que todas as comunidades humanas possuem alguma teologia política própria (ainda que negativa), na medida em que todas as comunidades humanas atribuem uma dimensão ritualística e sagrada aos papéis desempenhados pelos atores sociais num contexto histórico e religioso como forma de resolver seus conflitos sociais, religiosos e políticos.²¹ Conquanto as sociedades modernas pretendam fundar sua ordem política sem a mediação direta com o transcendente, seria impossível subtrair da essência dessas

¹⁹ SCATTOLA, Mario. *Teologia Política*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Editora 70, 2009, pp. 9-12.

²⁰ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006, p. 96.

²¹ CHASE, Oscar G. *Direito, cultura e ritual: sistemas de resolução de conflitos no contexto da cultura comparada*. Trad. Sergio Arendhart e outro. São Paulo: Ed. Marcial Pons, 2014, p. 35: “(...) com o tempo as próprias práticas resolutivas tomam uma qualidade de tipo ritualista que lhes permite efetivar transformações sociais que são os resultados finais dos processos de resolução de conflitos”.

novas sociedades toda e qualquer referência ao religioso, o que impediria uma formulação historiográfica rigorosa. Por isso, só se considera teologia política em sentido estrito aquelas experiências históricas que elaboram o vínculo entre transcendência e ordenamento humano pela reflexão racional. Em sentido ainda mais restrito, considera-se teologia política apenas os fenômenos históricos que explicitamente apresentem esse nome conscientemente.²²

Sobre a origem remota do termo “Teologia Política”, conforme registro de Agostinho, o pontífice romano Quinto Muzio Panécio (150?-82 a.C.) foi o primeiro a afirmar que “foram instituídas três categorias de deuses, uma pelos poetas, outra pelos filósofos e uma terceira pelos governantes políticos”.²³ Essa classificação tripartite, ainda segundo Santo Agostinho, seria retomada em *Antiguidades Religiosas*, de Marcos Terêncio Varrão (116-27 a.C.) e reformulada nas três categorias teológicas que os gregos classificavam como mítica, física, política e que os latinos chamavam de lendária, natural e civil²⁴.

Com base nesses autores, Agostinho distingue a teologia mítica (fábula) dos poetas, cujo espaço é o teatro; a teologia natural (física) dos filósofos, cujo espaço é o mundo; e a teologia política, cujo espaço é a *polis* grega ou a *urbe* romana, sendo que somente essa última pertence à identidade política do povo manifesta no culto a Deus, nos sacrifícios e nas cerimônias.²⁵ Tal teologia tríplice oriunda do paganismo, ainda que se contradissem nos três âmbitos de significado, coexistiu com o cristianismo tanto à luz da explicação racional dos filósofos helenistas quanto ao sabor da superstição dos ingênuos. No entanto, a crítica de Santo Agostinho de que os três gêneros de divindades (especialmente as da teologia civil) são falsos, imorais e falaciosos acarretou a inutilização de tais conceitos e o início da reflexão sobre a dimensão política da religião a partir da Idade Média.²⁶

Apesar da importância da Teologia Política no período que vai do fim da Antiguidade clássica ao medievo, cuidar-se-á aqui apenas da “Teologia Política” em seu sentido estrito, ou seja, da vertente hermenêutica surgida no século XX, que se tornou consciente de si própria enquanto crítica da modernidade e forma de compreensão dos efeitos do processo de *secularização*.²⁷

²² SCATTOLA, Mario, Op. cit, p. 12.

²³ Santo Agostinho. *A Cidade de Deus*. Vol I. 14ª edição. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013, p. 251.

²⁴ Ibidem, p. 334-335.

²⁵ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Op. cit, p. 95.

²⁶ SCATOLLA, Merio. *Teologia Política*. Op. cit, p. 17 e s..

²⁷ Ibidem, p. 177 e s..

A *secularização* (*secularisatio*, de *saecularis*, *saeculum*), um dos conceitos-chave da Teologia Política, surgiu no bojo de disputas canônicas francesas do século XVI, para designar a passagem de um clérigo da vida consagrada ao estado “secular” (hipótese em que houve a redução à vida laica de alguém que fora ordenado ou que passou a viver segundo regra monástica)²⁸, ou, ainda, um ato político segundo o qual os bens eclesiásticos passariam aos domínios do poder político secular²⁹. No curso dos séculos subsequentes, o termo migrou para o campo político-jurídico, em primeiro lugar, e depois para o campo da filosofia. Um primeiro uso da expressão indica o movimento histórico e político da modernidade em que se buscou a emancipação da tutela religiosa e das demais formas de submissão.³⁰ Fala-se em secularização quantitativa para descrever a redução do número de teístas ou religiosos ou o crescimento de ateus e não religiosos, em escala mundial. Outro uso do termo, no sentido qualitativo, aponta para o fenômeno de translação, transformação ou transferência de conceitos próprios da esfera do sagrado para o domínio profano.³¹ Mas logo o termo se tornou tão indeterminado e controverso que serviu tanto à crítica cristã (*dessacralização*) quanto à crítica anticristã (*descristianização*) da modernidade. Em termos de *descristianização*³², a secularização significa a ruptura e a profanação moderna dos princípios cristãos de relevância da ação da Providência sobre o destino do homem, sobre a política e sobre a história mundial da salvação (escatologia). Em termos de *dessacralização*³³, a secularização acarreta a perda

²⁸ MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. Trad. G.A. de Andrade. São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p. 17.

²⁹ MARRAMAO, Giacomo. Op. Cit, p. 18.

³⁰ BLUMENBERG, Hans. *A Legitimacy of Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1985, p. 6. A expressão “secularização” é aqui entendida como “a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido” “. Cf. CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil*. 2ª ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2010, p. 62.

³¹ MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris: Editions du Vrin, 2002.

³² Por todos, veja-se o debate entre Voltaire e Rousseau sobre a ação da Providência divina nos males do mundo. ROUSSEAU, J.J. Carta de J-J Rousseau ao senhor de Voltaire (Carta sobre a Providência). Trad. Ana Maria Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005.

³³ Esse significado de *dessacralização pela religião e pela ciência* é utilizado por Max Weber sob a expressão “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), ao descrever o processo de racionalização decorrente da superação da cosmovisão mágica como forma de salvação pela racionalidade religiosa cristã, acarretando a perda de sentido holístico e a perda do controle, por parte das organizações religiosas, das relações políticas e sociais, o que, no terreno cultural, corresponderia à diminuição da influência exercida pelos ritos e símbolos religiosos nas instituições seculares. Cf. PIERUCCI, Antonio Flavio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito*. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 219; WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 106.

de sentido e o processo de racionalização como fatores inerentes à mensagem cristã de salvação.

Destaquem-se dois eixos importantes de críticas e da própria consolidação da Teologia Política no século XX: um é a tentativa de liquidação *teológica* da Teologia Política, de que se ocuparão em debater, principalmente, por Carl Schmitt e Erik Peterson, de 1922 a 1970, outro eixo é a tentativa de liquidação *científica* da Teologia Política, de que cuidarão, em especial, Karl Löwith e Hans Blumenberg, com interferências de Carl Schmitt, no período que vai se afirmar a partir da década de 60.

O **primeiro eixo** situa-se na polêmica que se desenrola desde a publicação de *Teologia Política I* (1922), de Schmitt, seguida do artigo “Monoteísmo como problema político: uma contribuição à História da Teologia Política no Império Romano” (1935), de Erik Peterson, até a resposta tardia de Schmitt em *Teologia Política II* (1970). Carl Schmitt (1888-1985), jurista opositor da República e da Constituição alemãs de Weimar (1919), formula, em *Teologia Política I*, o teorema da secularização, segundo o qual “todos os conceitos concisos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”³⁴. O teorema da secularização será posteriormente melhor esclarecido em *O Conceito do Político* (1932), em que recusa a definir o Político a partir do Estado, na medida em que o Estado deve ser entendido a partir do Político, não como se o fenômeno estatal fosse uma nova substância ou como se pertencesse ao domínio autônomo da política, mas ambos dependem do único critério cientificamente defensável que regula o grau de intensidade de uma associação ou dissociação política: a distinção entre amigo e inimigo.³⁵

Na obra de Schmitt, a secularização possui dupla estrutura: um *sentido histórico*, que identifica, no curso do desenvolvimento da humanidade, os momentos de despolarizações e de neutralizações em que houve a transferência de conceitos da teoria do Estado da esfera teológica à esfera política (transformando, por exemplo, o Deus todopoderoso no Legislador onipotente); e um *sentido hermenêutico*, evidenciado pelo uso da secularização como ferramenta heurística, para esclarecer a “imagem metafísica” que cada época faz de si mesma, partindo da analogia entre conceitos teológicos e políticos em razão da afinidade estrutural entre ambos os campos de mesma imagem metafísica do mundo (“ponto último de legitimidade”).³⁶

O sentido histórico da secularização promove uma releitura da História universal,

³⁴ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*, p. 35.

³⁵ *Ibidem*, p. 76; *Idem*, *O Conceito do Político. Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, p. 19.

³⁶ CASTELO BRANCO, Pedro Villas Bôas. *Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Ed. Appris, 2011, p. 212.

ao projetar o espírito europeu de um centro de significado dado pelas crenças de época para outro centro de crenças de outra época, por meio de justaposições pluralísticas dos diversos níveis em que se travaram grandes lutas políticas nos agrupamentos alternantes amigo/inimigo (despolitizações). Num primeiro momento, o espírito teria se deslocado do *centro teológico* do século XVI (era da “tradicional teologia cristã”) ao *centro metafísico* do século XVII (“época do pensamento sistematicamente científico”), no segundo, passaria em seguida pelo *centro humanitário-moral* do século XVIII (era da “filosofia deísta e moralista”) no qual se afirma o Estado absolutista, e depois até o *centro econômico* do século XIX (era transitória da “estetização de todos os âmbitos intelectuais”), eclosão do Estado neutro (não-intervencionista), até desaguar no *centro da técnica* do século XX (era da “tosca religião da tecnicidade”), com o Estado Total.³⁷

A passagem do centro teológico ao metafísico é, para Schmitt, a transição mais importante da secularização, já que nela se dá a formulação e aplicação de princípios secularizantes com intuito de neutralizar as guerras religiosas (neutralizações) e tornar visível a esfera do político; processo que atingiu seu apogeu no século XVII, iniciando a aceleração na substituição das imagens de transcendência (religiosas) por imagens de imanência (mundanas, seculares, terrenas).

Ora, na acepção iluminista da modernidade (secularismo), seria necessário eliminar do mundo tanto a *contingência* da vida humana, por meio da manutenção das *leis naturais*, quanto a *exceção* como verdadeiro sentido político da soberania, por meio das *regras* do Estado de Direito. Todavia, a pretensão do secularismo é impossível. Contra ela, Schmitt sustenta que a secularização, resultante da neutralização dos conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII, promoveria a substituição de imagens de transcendência por imagens de imanência, sem que isso implicasse a eliminação do fundamento metafísico.³⁸ Com isso, ele pretende revelar que os sujeitos que ocupam o centro absoluto e estruturante da realidade são, em primeiro lugar, o indivíduo burguês apolítico, em segundo, a Filosofia da História voltada ao progresso infinito e, por fim, a noção universalista de humanidade. Portanto, toda tradição jurídica ocidental sempre dependeu “da crença na existência de um corpo de leis para além do Direito da autoridade política suprema, conhecido como Direito divino, depois Direito Natural e, recentemente, direitos humanos”.³⁹

³⁷ SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*, op. Cit., p. 90-91; SCHMITT, Carl. *O Guardião da Constituição*. Belo Horizonte, Del Rey, 2007, p. 115-117.

³⁸ CASTELO BRANCO, Pedro Villas Bôas. Op. cit, p. 213.

³⁹ BERMAN, Harold J. *Law and Revolution: the formation of the Western Legal Tradition*. Vol I. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. 45.

Daí se conclui que a racionalidade normativa do Estado Moderno nega a essência do político, por não prever casos-limites nem situações críticas que contemplem a contingência extrema ou o estado de exceção, substituindo o soberano pessoal pela lei impessoal, o subjetivo pelo objetivo, a exceção pela normalidade e, enfim, a realidade complexa do mundo pela uniformidade e regularidade de uma ordem imanente ao mundo⁴⁰. A crítica de Schmitt à democracia liberal é a de que ela exige uma polaridade entre ética (espiritualidade) e economia (negócios) num sistema pretensamente apolítico, mas que, na verdade, se legitima em “poderes invisíveis” de uma moral individualista e de categorias econômicas de Direito Privado, que atuam nos bastidores do poder, buscando a vitória do acaso sobre a ação política e o triunfo da imprevisibilidade sobre a previsibilidade.⁴¹

A fim de frear o curso decadentista e acelerado do progresso da era da técnica (século XX) na História moderna, Schmitt aposta na necessidade do aparecimento de uma força soberana, representada pela figura do *Kat-echon*⁴², capaz de desacelerar as forças escatológicas da História e de suspender a legalidade que lhe é imanente. Portanto, para Schmitt, a possibilidade de restaurar o sentido da visibilidade do domínio secular a partir do decisionismo soberano sobre o estado de exceção denota que a secularização é ainda um processo inacabado. Afinal, a intervenção soberana é a realização máxima da fórmula da soberania teológico-política.⁴³

Contrariamente à tese das origens cristãs da teologia política, Erik Peterson (1890-1960), teólogo protestante alemão convertido ao catolicismo, publicara em 1931 artigo sobre a Monarquia divina na *Theologische Quartalsschrift* em que defende que Eusebio de Cesareia teria começado a *politizar* o pensamento da monarquia de Deus após Tertuliano ter tentado *juridificá-lo*⁴⁴, tema que será retomado no escrito de 1935 *Monoteísmo como problema político*, em que se anuncia no prólogo do texto sobre o problema político do monoteísmo, que “o Iluminismo europeu não preservou nada da fé cristã em Deus exceto o monoteísmo com resultado tão ambíguo em sua substância teológica quanto em suas consequências políticas.”⁴⁵ Por isso, a necessidade de o texto

⁴⁰ CASTELO BRANCO, Pedro Villas Bôas. Op. cit, p. 216-219.

⁴¹ Ibidem, p. 219.

⁴² O *Kat-echon*, presente na 2ª Epístola de São Paulo aos Tessalonicenses (2, 6-7), traduzido para português como “detentor” indica uma força que trava e desacelera o desenvolvimento do mistério da iniquidade ou da desordem precipitada pelo aparecimento do Anticristo no fim dos tempos. SCHMITT, Carl. *O Nomos da Terra no direito das gentes do jus publico europaeum*: Trad. Alexandre Franco Sá. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2014, p. 57.

⁴³ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*, Op. Cit, p. 91.

⁴⁴ Ibidem, p. 92.

⁴⁵ PETERSON, Erik. *Theological Tractates*. Trad. Michael J. Hollerich. California: Stanford University

esclarecer “a problematidade interna de uma teologia política que se orienta pelo monoteísmo”.⁴⁶

Com isso, o autor afirma que a redução da fé cristã a simples monoteísmo é produto do Iluminismo, contrária ao dogma do Concílio de Niceia do Deus unitrino (dogma de um só Deus em três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo). Peterson procura demonstrar que a ideia do monoteísmo como problema político se originou da transformação helenística da fé judaica em Deus em uma fórmula judaica de propaganda político-teológica, posteriormente assimilada pelos primórdios da Igreja Católica em sua expansão para o Império Romano. No entanto, o paradigma teológico político da monarquia divina conflita diretamente com o desenvolvimento da teologia trinitária:

A doutrina da monarquia divina tinha de fracassar diante do dogma trinitário, e a interpretação da *pax augusta* diante da escatologia cristã. Dessa maneira, não só é abolido teologicamente o monoteísmo como problema político e a fé cristã é liberada de sua vinculação com o Império romano, mas também se efetiva a ruptura com toda ‘teologia política’ que deturpa a proclamação cristã para justificar a situação política. **Só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma ‘teologia política’.**⁴⁷ (grifou-se)

A nota de rodapé dessa citação faz referência expressa ao texto de Schmitt de 1922, imputando-lhe o mérito de ter introduzido, pela primeira vez na literatura, o termo “teologia política”,⁴⁸ mesmo de forma assistemática. O propósito do texto de Peterson sobre a dimensão política do monoteísmo, mais ambicioso do que o prólogo prenunciara, foi o de demonstrar a impossibilidade teórica da ‘teologia política’.⁴⁹

Do trecho grifado, infere-se que a intenção de Peterson, ao contrariar Schmitt, não seria a de liquidar toda e qualquer teologia política, mas apenas de apontar a sua incompatibilidade com a mensagem cristã, embora compatível com a do judaísmo ou do politeísmo.

No curso do artigo, Peterson emprega uma fórmula curiosa da monarquia divina segundo a qual “o rei reina, mas não governa”, para explicar que nela Deus é o pressuposto pelo qual a potência age no cosmos, mas que, precisamente por estar oculta,

Press, 2011, p. 68

⁴⁶ Ibidem, loc cit.

⁴⁷ Ibidem, p.104.

⁴⁸ Na verdade, o próprio Schmitt não retoma a teologia tripartida dos gregos e romanos a que se refere Agostinho, mas toma de empréstimo a expressão polemica de Bakunin sobre “a teologia política de Mazzini”, para forjar sua própria concepção controversa de teologia política enquanto arma metafísica central a toda política. MEIER, Heinrich. *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*. Trans. Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge, 2008, pp. 79-82.

⁴⁹ PETERSON, Eric. Op cit, p. 233-234.

a verdadeira divindade não é potência. E é decisivo definir se a divindade suprema é, ou não, participante das forças do mundo: “a partir do princípio segundo o qual Deus reina, mas não governa, deriva a consequência gnóstica de que o reino de Deus é bom, mas o governo do demiurgo (...) é mau ou, em outras palavras, o governo sempre erra.”⁵⁰

Essa ênfase na dualidade dos seres divinos só pode ser entendida no contexto das doutrinas gnósticas. Gnosticismo (do grego, γνῶσις, quer dizer “conhecimento”), apesar da sua polissemia e imprecisão, é o conjunto de seitas ou correntes filosófico-religiosas sincréticas, mas não uniformes, com fundo no paganismo helênico e influência oriental sobre o conhecimento salvador que se revela só aos iniciados (elite espiritual) sobre a origem e os meios de alcançar o autoconhecimento.⁵¹

Nesse sentido dualístico, no texto de Peterson, considera-se gnóstica não só a oposição deus bom/deus mau, mas também, e principalmente, a ideia de um deus ocioso e sem vinculação com o mundo contra a imagem de um deus criador do mundo (demiurgo) que nele intervém para governar o cosmo. Ora, se o dogma trinitário condena a fórmula gnóstica, não pode haver monarquia divina no cristianismo ortodoxo. Portanto, a oposição entre Reino de Deus e Governo do Demiurgo surge como elemento central da herança gnóstica da política moderna que o cristianismo quer anular.⁵² Concluindo: no intuito de liquidar *teologicamente* a Teologia Política, Peterson acaba por identificar (talvez, inconscientemente, dirá Schmitt) a analogia teológico-política entre o paradigma político liberal que separa *Reino* e *Governo* e o paradigma que distingue *força de Deus* (*Gewalt/auctoritas*) e *poder do demiurgo* (*Macht/potestas*).⁵³

O **segundo eixo** de debates ocorreu na segunda metade da década de 1960, e influenciado pela discussão anterior atingiu seu ponto alto nos diálogos entre Karl Löwith (1897-1973) e Hans Blumenberg (1926-1996).⁵⁴ A estrutura do tempo histórico pressuposta pela Teologia Política foi descrita por Löwith em *Weltgeschichte und*

⁵⁰ PETERSON, Eric. Op cit, p. 70-71.

⁵¹ JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginings of Cristianity*. 3rd ed. Boston: Beacon Press books, 2001, p. 34-35; CULDAUT, Francine. *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Trad. Fernando Guerrero. Madrid: Ediciones Akal, 1996, p. 6.

⁵² AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Gloria: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 92.

⁵³ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*, Op. Cit, p. 97: “[no artigo da Theologische Quartalschrift] surge, de repente, em francês a palavra alada: *le roi règne, mais il ne gouverne pas*. Considero justamente essa intercalação, nesse contexto, como a mais interessante contribuição apresentada por Peterson – talvez inconscientemente – à Teologia Política.”

⁵⁴ Em carta datada de 31 de dezembro de 1935, Löwith escreve a Leo Strauss sobre o trabalho interessante de Erik Peterson “O monoteísmo como problema político”, e acrescenta “demolição histórica de toda a teologia política, ou seja, da relação do império romano com a teologia cristã. Muito erudito e bem escrito.” Cf. LOWITH, K. e STRAUSS, Leo. *Dialogo sulla Modernità*. Trad. Alessandro Ferrucci. Roma: Donzelli Editore, 1994, p. 20.

Heilsgeschehen (1949)⁵⁵, traduzida por *Sentidos da História*, como constituída por duas formas fundamentais de temporalidade histórica: uma típica da Antiguidade clássica e do mundo pagão, que viam um movimento circular e eterno na história e na natureza, e outra decorrente da História da salvação cristã, que substituiu a circularidade mítica pela temporalidade linear que aponta para o fim dos tempos (isto é, a escatologia cristã do Juízo Final). Dessa forma, as Filosofias da História do século XVIII e XIX seriam a secularização da crença judaica e cristã no advento do fim dos tempos, consequentemente o progresso seria a secularização da Providência divina.⁵⁶

Reagindo a essas teses, Hans Blumenberg, em *Die Legitimität der Neuzeit* (1966)⁵⁷, traduzido por *A Legitimidade dos Tempos Modernos*, aponta três falhas teóricas e metodológicas naquilo que Löwith enxergou como esforço ilegítimo de transformar o homem em Deus e a sociedade em Reino de Deus. A primeira falha é a de ter reduzido as várias influências da modernidade, ao dizer que a moderna consciência histórica deriva apenas da ideia de escatologia cristã; Löwith comete a segunda falha ao explicar como a imagem transcendental da História cristã se tornou imanente nos estágios da passagem do medievo à modernidade (especialmente o gnosticismo); e a terceira é a de que Löwith teria superestimado as construções históricas dos séculos XVIII e XIX em detrimento de outros períodos também relevantes.⁵⁸

Para que ocorra o fim dos tempos, é necessária a intervenção drástica da divindade na História humana, dilacerando-a rumo a outro plano metafísico. Com relação à filosofia iluminista do progresso linear, ele apenas extrapola uma certa estrutura histórica e a projeta para o futuro. Sendo assim, a concepção cristã do Juízo Final não poderia acarretar na de progresso. Além disso, a origem de ambas é distinta, pois a doutrina escatológica era a resposta cristã à questão do sentido da história da salvação das almas, enquanto a ideia de progresso apenas explicitaria o contexto em que surgiram novas teorias científicas e as mudanças dos estilos artístico e literário.⁵⁹

⁵⁵ O nome alemão “*Heil*” possui forte polissemia – “salvação”, “felicidade”, “prosperidade” – sua forma verbal “*heilen*” significa “curar”, “cicatrizar”, ao passo que *heil* designa “santo”, “inteiro”, “intacto”, talvez por isso traduziu-se o título em francês para “História da salvação” (*Heilsgeschichte*), e inglês simplificou-se para “Sentido da História”, expressão adotada na tradução portuguesa. Mas Löwith não explica por que escolheu “*Heilsgeschehen*” em vez de “*Heilsgeschichte*”. Ver a explicação na nota do rodapé do prefácio inglês em Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: Chicago University Press, 1949, p. 225.

⁵⁶ LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: Chicago University Press, 1949, p. 19.

⁵⁷ BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of Modern Age*. Op. cit.

⁵⁸ MCNIGHT, Stephen A. *Sacralizing the Secular: the renaissance origins of modernity*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989, p. 17-18.

⁵⁹ SCATOLLA, Merio. Op. Cit, pp. 219-220.

O teorema da secularização, portanto, concebe as épocas históricas a partir de uma única substância, a teológica, acorrentando o presente a estruturas e imagens metafísicas do passado e, com isso, deixa de lado as verdadeiras especificidades de cada época ao reelaborar autenticamente problemas não resolvidos.⁶⁰

A contraproposta de Blumenberg em favor da legitimação dos tempos modernos quer demonstrar que a modernidade é o ressurgimento triunfante do gnosticismo, para oferecer novas respostas a antigas questões, após o fracasso de difusão e permanência das heresias gnósticas na Idade Média.⁶¹ Ele declara que, desde a Revolução Francesa, o lugar dos deuses não foi nem abandonado nem secularizado, mas *reocupado* (*Umbesetzung*) pela nova ideia do progresso, que não é a secularização da ideia de escatologia cristã (tese Schmitt-Löwith), mas um modo autenticamente moderno de compreender as mudanças de época mais como a continuidade de problemas e questões investigáveis do que como o resultado final de soluções e respostas a esses questionamentos.⁶²

No Posfácio à *Teologia Política II*, Carl Schmitt elogia a tese de Blumenberg por colocar “a incompletude de forma absoluta e realizar uma negação *científica* de toda Teologia Política; científica no sentido de um conceito científico que não permite demais consequências ou alterações a partir da doutrina da salvação, de uma religião que se apresenta [como] absoluta”⁶³. Surpreendentemente, ele admite a liquidação moderna e científica da Teologia Política, considerando que todos os conceitos desteologizados e despolitizados advêm de uma origem científica impura e se extinguem sob a contraimagem da Nova Teologia ou Nova Ciência.

Essa Nova Ciência é um “progresso-processo incessante de uma ampliação e renovação do conhecimento humano que não excede o terrenal, realizadas pela incessante curiosidade humana”⁶⁴. As teses finais de Schmitt não parecem muito claras.⁶⁵ O Novo homem, que se auto-produz pelo progresso-processo de criação de uma secularidade sempre nova, é agressivo em sua recusa a toda secularização ou

⁶⁰ Ibidem, p. 221.

⁶¹ BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of Modern Age*. Op. Cit, p. 126 e s.

⁶² Idem, p. 466-167.

⁶³ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*, Op. Cit, p. 140.

⁶⁴ Ibidem, p. 151.

⁶⁵ MEIER, Heinrich. *The Lessons of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Expanded Edition. Chicago: Chicago University Press, 2011, p. 5: “[Schmitt] discerns the “New Theology”, it does not want to be and the ‘anti-divine self deification’ it has to be if there is a God who demands obedience. The world of the New Man would be the world of a New God. There would be no room for miracles in the realm ‘of purely worldly-human’ security. One would encounter them with ‘disapproval’. They could not be anything more than ‘acts of sabotage’ of events that suggest the existence of an adversary”.

redistribuição de antigas concepções do inimigo, em favor da novidade científico-técnico-industrial. E conclui com um poema dele próprio em latim, que diz: “o homem é para outro homem algo a ser mudado/ninguém é contra o homem, exceto ele mesmo”⁶⁶.

3. Releituras teológico-políticas da modernidade constitucional

Para melhor compreender os enigmas da modernidade constitucional, retome-se o **primeiro eixo** da Teologia Política do século XX. Se há algum traço em comum nas argumentações de Carl Schmitt e de Erik Peterson é o fato de que ambos são adversários ferrenhos do uso da fórmula teológico-política que segrega Reino e governo. Para Peterson, a fórmula define o modelo teológico judaico-helenístico que está na base da teologia política que ele quer refutar. Para Schmitt, a fórmula é o grande lema da democracia de massas – que ele detesta –, a qual estaria baseada em reconhecimentos de falsas identidades (como, por exemplo, da identidade do Estado com povo ou com a lei, a de governante e governado e a do povo com sua representação no Parlamento) que teria convertido as duas finalidades (“discussão” e “publicidade”), que justificam o sistema parlamentar, em meras formalidades vazias e inócuas⁶⁷.

Relembre-se que, na Idade Média, a ortodoxia católica rejeitara, com base em Agostinho, a crença literal no milenarismo medieval sobre a iminência do fim do mundo no ano mil como “fábulas ridículas”, ao defender que o Reino dos mil anos era, na realidade, o reinado de Cristo em sua Igreja naquela época, a qual duraria até o Juízo Final e o advento do reino eterno.⁶⁸ O conceito agostiniano de escatologia permaneceu válido até o aparecimento das teorias do abade cisterciense Joaquim de Fiore (1132-1202) sobre a

⁶⁶ Ibidem, p. 152.

⁶⁷ SCHMITT, Carl. *A Crise da Democracia Parlamentar*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo; Ed. Scitta, 1996, p. 16: “atualmente, podemos definir três crises: a crise da democracia (...); uma crise do Estado Moderno e, finalmente, uma crise do sistema parlamentar. Esta última consiste no fato de a democracia e o liberalismo terem se interligado por algum tempo, como fizeram socialismo e democracia. (...) Na democracia só existem a igualdade dos iguais e a vontade daqueles que pertencem aos iguais. Todas as outras instituições transformaram-se em expedientes técnico-sociais sem sentido que não estão em condições de responder com um princípio e valor próprios à vontade do povo expressa de uma forma qualquer. A crise do Estado moderno consiste na incapacidade da democracia humana e de massas de construir qualquer forma de Estado, e muito menos um Estado democrático”.

⁶⁸ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Vol II. Op. cit (Livro XX, cap. 7), p. 470: “(...) os espirituais dão-lhe o nome de *khiliastás*, palavra grega que literalmente podemos traduzir por milenaristas. Refutá-los por miúdo levaria muito tempo. Prefiro, por isso, mostrar como a gente deve entender essas palavras da Escritura. (...) Os mil anos podem, segundo me parece ser entendido de duas maneiras: ou porque isso há de passar-se nos últimos anos, quer dizer no sexto milhar, como no sexto dia, cujos últimos agora transcorrem, para serem seguidos pelo sábado que não tem tarde, ou seja, pelo repouso dos santos, que não terá fim (...); ou serve dos mil anos para denotar a plenitude do tempo”.

aplicação do símbolo da Trindade na história. Em sua especulação, a história da humanidade consiste em três períodos equivalentes às três pessoas da Trindade: o primeiro foi a Era do Pai (Antigo Testamento), liderada por Abraão, em que se desdobrou a vida do leigo; a segunda, a Era do Filho (Novo Testamento), surgiu com a vinda de Jesus Cristo e suscitou a vida da contemplação ativa do sacerdote; e a terceira, a Era do Espírito Santo, traria a vida espiritual perfeita do monge após o aparecimento do líder *Dux* e *Babylone*, que instauraria o Terceiro Reino de mil anos até a segunda vinda do messias.⁶⁹ Em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que regula a representação gnóstica da sociedade política moderna. Isso porque o advento da terceira era espiritual (Império do Divino Espírito Santo) transformará os homens em membros perfeitos do novo reino de Deus, sem a mediação sacramental da graça divina e, conseqüentemente, sem quaisquer leis ou instituições disciplinadoras da fé. Como todos serão dotados de “inteligência espiritual” para compreender os divinos mistérios, qualquer plebeu poderá ser imperador.⁷⁰

A ideia de uma realização imanente do homem e de toda humanidade no curso da história, sem qualquer mediação religiosa, cresceu lentamente na transição do “humanismo ao iluminismo”, por meio da ideia secularizada do progresso da técnica e da ciência no lugar da ação da Providência divina. Essa segunda vinda exitosa do gnosticismo na modernidade constitucional liberou eficazmente as forças humanas do peso das obrigações feudais e religiosas para construir a “civilização do progresso”, premiando com a salvação e a riqueza o crente que se aplicasse, com fervor intramundano, às atividades laborais desse novo paraíso terrestre.⁷¹ Porém, uma civilização só pode progredir e declinar ao mesmo tempo até o limite em que a ideologia gnóstica pretenda organizar a civilização em um império sob seu domínio valorativo.⁷² Por isso, não é de se estranhar que o constitucionalismo moderno, de base gnóstica, contenha os germes da sua própria dissolução.

Resta, portanto, esclarecer de que modo a vertente teológico-política fornece uma chave para compreensão do problema das legítimas raízes da modernidade constitucional. À luz da história semântica da teologia política, extrapola-se a análise de uma forma

⁶⁹ VOEGLIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, op. cit, p. 86.

⁷⁰ Conforme atesta Voegelin, a ideia joaquimita dessa comunidade de seres espiritualmente perfeitos “repercutiu, em graus diferentes de pureza, nas seitas medievais e renascentistas, assim como nas igrejas puritanas dos santos; em sua forma secularizada, tornou-se um componente formidável no credo democrático contemporâneo; e constituiu o núcleo dinâmico do misticismo marxiano acerca do reino da liberdade e do gradual desaparecimento do estado”. VOEGLIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, op. cit, p. 88.

⁷¹ *Ibidem*, p. 98.

⁷² *Ibidem*, p. 99.

particular de manifestação das *religiões políticas*⁷³, a fim de abarcar uma pluralidade de termos diferentes que constituem parte do ideário de *modernização* da sociedade e do Estado⁷⁴, tais como “soberania”, “contratualismo”, “democracia representativa”, “poder social”, “ordem jurídica”.

Tanto no Direito Canônico quanto no Direito Público, esse ideário foi acelerado ou freado pelo aprofundamento do processo secularizador, calcado, principalmente, na já referida doutrina agostiniana da dicotomia entre o reino celestial e o reino terreno, o que acabou por circunscrever a influência do domínio eclesiástico ao âmbito espiritual.⁷⁵

Após os Tratados de Paz de Westfália, concluídos em 1648 após as extenuantes negociações entre católicos e protestantes em Münster e Osnabrück, houve não só o surgimento de um novo tipo de sociedade política unificada territorialmente com relativa tolerância religiosa (Estados Modernos), bem como se fixou, de forma inédita, o limite secular da propriedade privada, extraído de um conjunto “de tábuas que fixavam rigidamente as quotas de propriedade eclesiástica e secular”⁷⁶. Na verdade, esse significado moderno do processo de secularização política só se consolidará após os movimentos revolucionários impulsionados pelas revoluções francesa e americana.

Principalmente na Europa, a autoridade política secular empreenderá amplas expropriações de propriedades, fundações e bens eclesiásticos, para destiná-los a fins exclusivamente temporais que lhe assegurem sua supremacia sobre a esfera sagrada. Os novos contornos políticos da secularização, radicalizados a partir da Revolução Francesa, impõem repensar a ciência e a História universal da Idade Moderna de forma a superar os antigos dualismos medievais e a oferecer novas soluções a velhos e novos problemas

⁷³ GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*. Transl. George Staunton. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. xv: “*Political religion* is the sacralization of a political system founded on an unchallengeable monopoly of power, ideological monism, and the obligatory and unconditional subordination of individual and the coativity to its code of commandments. Consequently, a political religion is intolerant, invasive, and fundamentalist, and it wishes to permeate every aspect of an individual’s life and of society collective life.”

⁷⁴ A *modernização* refere-se a um amplo conjunto de processos racionais e cumulativos ligados à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais, à expansão dos direitos de participação política, da urbanização e da escolarização, e à secularização de valores religiosos e normas sociais. Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*: doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000, p. 2; BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*. Op. cit, p. 23 (nota de rodapé 1): “*modernização* significa o salto tecnológico de racionalização e a transformação do trabalho e da organização, englobando para além disso muito mais: a mudança dos caracteres sociais e das biografias padrão, dos estilos e formas da vida, das estruturas de poder e controle, das formas políticas de opressão e participação, das concepções de realidade e das normas cognitivas”.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 44.

⁷⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pré-Texto, 2003, p. 42.

científicos, morais e políticos.⁷⁷

Sob ótica estritamente iluminista, é difícil imaginar a presença de vestígios de qualquer espiritualidade enquanto elemento estruturador de sociedades seculares. No entanto, a relevância do tema é a demonstração não somente da presença latente do fenômeno teológico-político na constituição da modernidade política (*sacralização*), como também a influência desse fenômeno sobre os problemas de legitimação das instituições públicas centrais ao constitucionalismo moderno (*secularização*).

Em síntese, pretende-se demonstrar que os vetores da secularização e da sacralização consubstanciam o estado latente de crise da modernidade com relação ao passado renegado e superado pelo novo tempo presente, que, por sua vez, resta esquecido em nome de um futuro imprevisível, indeciso e inseguro. A aplicação desses vetores aos principais elementos que compõem a crença na dogmática do constitucionalismo moderno, a própria modernidade constitucional se constituiu como o advento do Novo Tempo (*Neuzeit*) sob a complexa, contraditória e delicada trama da conjugação de dois princípios: de um lado, a substituição de mitos, alegorias e metáforas transcendentais por figuras imanentes (“secularização do sagrado”) e, de outro lado, a reocupação simbólica desses espaços por novos mitos políticos genuinamente modernos a partir de elementos gnósticos projetados nas instituições políticas e sociais (“sacralização do profano”).

A aceleração do tempo histórico que ora unifica, ora segrega, "sociedade política" e "sociedade civil" pode ser entendida, em parte, tanto como um processo civilizatório involuntário⁷⁸ quanto, em parte, como um *progresso* efetivo e intencional decorrente da "Era da Revolução Democrática".⁷⁹ Essa nova perspectiva pretende demonstrar a forma como as principais instituições e institutos da modernidade constitucional, apesar de secularizados pelas revoluções que moldaram o Estado de Direito, refletem a dualidade gnóstica dos corpos inerentes ao poder soberano: um físico-imanente e outro místico-transcendental.

Nas intrincadas relações simbólicas da teologia política medieval, admitia-se, concomitantemente, a existência jurídica de um corpo místico e imortal do "Rei" (com maiúscula), e de outro corpo físico do "rei" (com minúscula), passível de adoecer ou, até

⁷⁷ Ibidem, p. 45-47.

⁷⁸ GREGORY, Brad. *The Unintended Reform: how a religious revolution secularized society*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

⁷⁹ PALMER, Richard R. *The Age of Democratic Revolution: a political history of Europe and America, 1760-1800*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

mesmo, perecer.⁸⁰ Na transição da monarquia à república, o lugar místico-transcendental do soberano passou a ser ocupado por outro tipo de “rei” mortal, alguém eleito por mandato temporário, apto a responder jurídica e politicamente perante o povo. A fórmula gnóstica “o rei reina, mas não governa” prega que, embora o governo secular seja sempre falho e corrupto, as instituições modernas da representação política, com todos os defeitos, são melhores do que quaisquer outras existentes e, por isso mesmo, podem ser reformadas – mas nunca completamente abandonadas.

Do ponto de vista da secularização do sagrado, a legitimidade do despotismo esclarecido, proposta pelo liberalismo político como mitigação ao absolutismo, se deu sob forma da delimitação dos limites positivos e negativos de atuação estatal, da racionalização burocrática, do primado da lei, da separação de funções orgânicas e da atribuição de direitos humanos e fundamentais aos indivíduos. Isso resulta diretamente da positivação das aspirações metafísicas do jusnaturalismo nas constituições e nas instituições seculares.

A crise de legitimação da modernidade tem por causa principal a perda de sentido das narrativas transcendentais das religiões tradicionais, que deram lugar a formas coletivas intramundanas de *unio mystica*⁸¹ entre o indivíduo e o poder abstrato. Desse modo, a sacralização do profano favoreceu o aparecimento de “novos deuses seculares” de matriz gnóstica: Poder Constituinte e Poder Constituído; direitos subjetivos e soberania popular; público e privado; governante e governado; lícito e ilícito; constitucional e inconstitucional; Estado e sociedade; globalização e nacionalismo; constitucionalismo e democracia.

Tomando por base a “hipótese gnóstica”, a modernidade constitucional foi arquitetada quando do surgimento da personalidade jurídica do Estado moderno na figura de um Deus Mortal⁸², da sacralização gnóstica da representação política e da elaboração de metáforas legitimadoras do moderno Estado-Nação burocrático (especialmente o lema republicano “morrer pela pátria” e o liberal do “governo das leis, não dos homens”).

⁸⁰ KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁸¹ A concepção de *unio mystica*, desenvolvida pelo teólogo dominicano alemão Mestre Eckhart (1260-1327), é resultante de um empenho especial da graça divina e de um esforço ascético do indivíduo que o leva ao esvaziamento radical de si mesmo e à indistinção entre a substância humana e divina, que formam o Uno. Cf. GILSON, Étienne. *A Filosofia Medieval*. Trad. Eduardo Brandão. 3ª ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2013, p. 861.

⁸² HOBBS, Thomas. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1994, p. 109: “(...) *the multitude so united in one person is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of the great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that Mortal God to which we owe, under the Immortal God, our peace and defence.*”

A constituição moderna pertence a um sistema de crenças justificador da autoridade política, autocompreendido como “constitucionalismo moderno”, expressão essa, fonte de inúmeros equívocos. Por isso, será necessário explorar a seguir, em saltos históricos, as mudanças de significado dos termos “constituição” e “constitucionalismo”.

4. Semântica histórica dos conceitos de “constituição” e de “constitucionalismo”

Para compreender um certo conceito, deve-se levar em conta os eventos políticos e sociais em torno dos quais todos os outros conceitos paralelos ou antônimos àquele são reconstruídos à luz do contexto histórico em que uma palavra surgiu e se desenvolveu, seja esse contexto uma determinada estrutura social existente ou um enfrentamento político do horizonte histórico.⁸³ Começemos pela análise histórico- semântica da palavra “constituição” no contexto europeu e norte-americano, para, então, compreender os desdobramentos de “constitucionalismo” na modernidade constitucional.

A palavra “constituição” provém do latim *constitutum* (pacto, acordo ou convenção), cuja origem remota é o verbo *constituo*, ou seja, *cum-* (“junto”) + *statuō* (“estabelecer ou indicar”), que gerou também *constitui* (resultar de, constar de; (fig.) resolver, decidir, deliberar), *constitutus* (regrado, constituído, estabelecido), *constituere* (fundar, erigir, levantar, construir), *constitutio,-onis* (postura, condição, caráter (em geral), situação, compleição) e *constitutionarius* (relativo à reprodução ou publicação dos decretos imperiais).⁸⁴

A partir da etimologia, os dicionários vernáculos atribuem à “constituição” aproximações analógicas, tais como: (a) ato ou efeito de constituir ou formar algo ou de estabelecer uma relação jurídica⁸⁵, v.g. “a constituição de dote, de renda ou de uma sociedade empresarial”; (b) conjunto de elementos essenciais de alguma coisa⁸⁶, a exemplo das expressões “constituição do universo” e “constituição dos corpos sólidos”; (c) conjunto de características somáticas e psicológicas de um indivíduo⁸⁷, tais como temperamento e compleição física, a exemplo de “constituição psicológica” ou

⁸³ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 195.

⁸⁴ BLÁNQUEZ FRAILE, Agustín. *Diccionario Latino-Español*. Barcelona: Editorial Ramon Sopena, 1960, pp. 296-297.

⁸⁵ OXFORD ADVANCED LEARNER’S DICTIONARY. 8th Ed. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 323.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ LE PETIT ROBERT: Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française. 1000me ed. Paris: Le Robert, 2014, p. 521.

“constituição frágil”; (d) conjunto de preceitos e regras (regulamento, estatuto ou regimento) que regem uma instituição, organização ou formação⁸⁸, v.g. “a constituição de uma assembleia, ou de uma comissão” ou “a constituição da propriedade”.

Nesse primeiro conjunto de significações, caracteriza-se a constituição, de maneira absoluta ou totalizante, como o “modo de ser” de algo existente⁸⁹, o que remete tanto ao aspecto orgânico (ao descrever como algo é feito, seja um indivíduo, como em “constituição do homem”, ou um corpo social ou abstrato, tal como em “constituição do governo”) quanto ao aspecto jurídico de natureza religiosa (conjunto de textos pontificados ou monásticos, a exemplo de “constituição papal dogmática”) ou de natureza laica (ato procedimental de estabelecer um ato jurídico autêntico, como em “constituição de renda” ou “constituição de hipoteca”). Sob o aspecto puramente político, o organicismo de um corpo social aproxima-se daquilo que, em grego, se chamou a “constituição antiga”, ou seja, a πολιτεία (*politeia*), que seria, do ponto de vista subjetivo, o conjunto dos cidadãos de uma pólis, ou, do ponto de vista objetivo, a própria pólis enquanto organização política.⁹⁰

Mas é preciso cautela. Toda definição estanque encerra alguma traição ao sentido histórico do termo. Vejamos a seguir qual seria sua semântica histórica.⁹¹

Segundo sua acepção originária, a palavra “constituição” (*constitutio*) era empregada pelos juristas para designar tanto os Éditos ou os Capitulares dos imperadores romanos (decretos reais) quanto, no Direito Canônico, alguns documentos eclesiásticos de suma importância. Esse sentido permaneceu quase inalterado até o surgimento da heresia denominada “conciliarismo”, talvez, a mais significativa vertente da teoria política medieval sobre o poder político legítimo.⁹²

O teólogo medieval Jean Gerson defendeu que, embora o papa fosse descendente da união mística da Igreja com Cristo, seria o Concílio, e não o papa, o detentor infalível do poder supremo na Igreja. O Concílio possuiria tamanhos poderes que seria capaz até de julgar e de depor um papa cujos atos acarretassem a destruição da Igreja.⁹³ Afirmava que as características jurídicas da Igreja deveriam ser simétricas às de qualquer outra

⁸⁸ DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2009, p. 531.

⁸⁹ SCHMITT, Carl. Teoria da Constitución, Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 30.

⁹⁰ FIORAVATI, Mauricio. *Constitución: de la antigüedad a nuestros días*. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 19.

⁹¹ Cf. BEAUD, Olivier. “L’histoire du concept de constitution en France: De la constitution politique à la constitution comme statut juridique de l’Etat.” Disponível em: http://www.juspoliticum.com/IMG/pdf/JP3_beaud.pdfhttp://www.juspoliticum.com/IMG/pdf/JP3_beaud.pdf. Acesso em 15/01/15.

⁹² SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e outro. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p. 394.

⁹³ *Ibidem*, p. 324.

sociedade perfeita, razão pela qual também nas repúblicas seculares a suprema autoridade legislativa deveria estar nas mãos de uma assembleia representativa de todos os cidadãos. Isso porque, como ele conclui:

(...) nenhum governante pode ser maior, em poder, do que a comunidade que governa. Disso decorrem dois corolários cruciais. O primeiro é que o poder supremo sobre uma *societas perfecta* deve permanecer, em qualquer ocasião, com o próprio corpo da comunidade; o segundo, que o *status* de todo governante em relação a essa comunidade deve, em consequência, ser o de um *minister* ou *rector*, e não o de um soberano absoluto.⁹⁴

Sob influência da teologia política medieval, o pensamento do conciliarismo insistirá que nenhum governante, nem mesmo o papa, pode ser considerado detentor do poder para tratar a república ou os bens de seus membros como se fosse de sua propriedade, pois ele não está acima da comunidade, mas é parte dela, de modo que ele está comprometido com suas leis e limitado pela obrigação absoluta de agir para o bem da república e de acordo com a lei.⁹⁵

Como resposta ao conciliarismo (em particular, refletido no Jansenismo⁹⁶), o Papa Clemente XI editou a bula *Unigenitus Dei Filius*, de 8 de setembro de 1713, intitulada “Constituição dogmática”, condenando as 101 proposições da obra “Resumo da Moral do Evangelho”, de Pasquier Quesnel. Em torno da “constituição”, travou-se imensa disputa entre os jesuítas e os jansenistas sobre a infalibilidade papal e sobre a viabilidade dos poderes conciliares (“constitucionalismo parlamentar”).⁹⁷

O Cardeal de Paris e sete bispos recusaram-se a aceitar a bula papal, apelando à convocação de um Concílio Ecumênico. Assim dividiu-se a França em partido dos “Constitucionalistas” (ou “Unigenitários”), cujos membros usavam faixas de seda castanha e branca, e partido dos “apelantes” ou “Anticonstitucionalistas”, cujos defensores vestiam faixas pretas e vermelhas. A situação se agravou até o ponto de quase provocar um movimento cismático na Igreja Católica. Com a Bula *Pastoralis officii*, de 28 de agosto de 1718, o papa Clemente XI excomungou os “Anticonstitucionalistas”, os quais, em sua

⁹⁴ Ibidem, p. 397.

⁹⁵ Ibidem, loc. cit.

⁹⁶ Jansenismo é a heresia com três diferentes aspectos: o dogmático, representado pela obra *Augustinus*, de Cornelius Jansen, versando sobre a doutrina agostiniana da natureza humana pecaminosa, a graça divina e a predestinação; o moral, promovido por Antoine Arnauld, a respeito sobretudo da flexibilização dos rigores dos sacramentos, nomeadamente a Eucaristia e a Penitência; e o disciplinar, defendido pelo Abade de Saint-Cyran, em relação à reforma da Igreja contestando a autoridade papal.

⁹⁷ OAKLEY, Francis. *The Conciliarist Tradition: constitutionalism in Catholic Church 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 246.

maioria, rejeitaram a decisão papal. O acirramento das posições chamou a atenção do novo rei de França Luís XV, pois o fanatismo dos jansenistas constituía uma ameaça não só à Igreja, mas também a toda nação francesa. Tão-somente pela ação conjunta do rei e da Igreja foi possível extinguir, pouco a pouco, o jansenismo na França.

O significado medieval de “constituição” aí empregado era sinônimo de um regramento por ordem dos Príncipes, do papa ou de superiores. Não tardou para que o emprego do vocábulo passasse da esfera religiosa à política, culminando na célebre frase do Ministro de Finanças de França Turgot ao rei Luís XVI: “(...) a causa do problema, *Sire*, vem do fato de que vossa Nação não possui Constituição.”⁹⁸

Entretanto, a palavra “constituição”, por si só e sem qualificativo, não fora invenção francesa, sendo um neologismo de origem anglo-saxônica. Lorde Bolinbroke (1678-1751), um dos principais teóricos do constitucionalismo inglês, definiu constituição como algo bastante próximo do sentido antigo de *politeia*:

(...) por constituição, quero dizer sempre com propriedade e exatidão, o conjunto das leis, instituições e costumes, derivados de certos princípios fixos da razão, direcionados a certos objetos fixos do bem público, que compõem um sistema geral, de acordo com o qual a comunidade concorda em ser governada.⁹⁹

Inicialmente, o termo se aplicava às regras escritas em oposição aos costumes e a uma coleção de dispositivos reunidos em um único documento, sem que tal compilação fosse um “Código” no sentido racionalista do termo. No fim da Idade Média, a constituição passou a designar o *status* disciplinador das coletividades menores, como municipalidades, sem a característica da lei soberana (emanada do rei ou do parlamento). Houve um salto qualitativo da mudança do sentido do termo no século XVII, desde o aparecimento, com John Locke, da expressão “constituições fundamentais”¹⁰⁰ até ela se transformasse em “lei fundamental”.

⁹⁸ TURGOT, Anne Robert-Jacques. *Memorandum on Local Government* (1775). In: SCHELLE, Gustave. ed., *Oeuvres de Turgot*, vol. 4. Paris: F. Alcan, 1913–23, p. 568.

⁹⁹ BOLINBROKE, Henry St. John. *Dissertation upon Parties* (1733-34). In: ARMITAGE, David (ed), *Bolinbroke: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 89 “By constitution we mean, whenever we speak with propriety and exactness, that assemblage of laws, institutions and customs, derived from certain fixed principles of reason, directed to certain fixed objects of public good, that compose the general system, according to which the community hath agreed to be governed.”

¹⁰⁰ LOCKE, John. As constituições fundamentais da Carolina (1669). in: LOCKE, John. *Ensaio Político*. Trad. Eunice Ostrenski. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, pp. 199-225.

A “constituição do governo” ou “constituição do Estado” foram expressões empregadas por diversos autores modernos¹⁰¹, inclusive o Barão de Montesquieu (1689-1755), no extenso subtítulo da obra *O Espírito das Leis: ou da relação que as leis devem ter com a constituição de cada governo, com os costumes, o clima, a religião, o comércio, etc.*¹⁰² Montesquieu igualmente usa o termo “Constitution”, aqui isolado e com maiúscula, para designar a já referida Bula *Unigenitus*, de 1713.¹⁰³ Mas a maior contribuição de sua obra, para a história do conceito, foi a de traduzir o ideal de *politeia*, de Políbio e Aristóteles, pela palavra “constituição”. De maneira inovadora, a constituição [dos antigos] é descrita como *forma de governo* ou *regime político*, qualificando uma forma de organização do Estado¹⁰⁴ em que se atenuam os excessos de poder tirânico¹⁰⁵. Em cada tempo e lugar, o exame da “constituição fundamental do governo” consiste em estudá-las tanto sob os três tipos de governo (república, monárquico e despótico) quanto do ponto de vista dos três poderes (Legislativo, Executivo e Judiciário).¹⁰⁶

O filósofo, jurista e diplomata Emerich de Vattel (1714-1767), também tratou de definir a “constituição do Estado”, na obra *O Direito das Gentes* (1758), como “o regulamento fundamental que determina a maneira pela qual a autoridade pública deve ser exercida”¹⁰⁷. Ele associa o termo, em primeiro lugar, com “leis fundamentais”, ou seja, leis políticas que formam o corpo e a essência da sociedade com relação à forma de governo e à maneira pela qual a autoridade pública deve ser exercida¹⁰⁸, e, em segundo lugar, com a “Nação”, cujo papel é escolher a melhor constituição possível, que assegure a conservação, o bem-estar, a perfeição e a felicidade da sociedade política, de modo a ser “inquestionável que a Nação, em desacordo com a sua própria constituição, tenha o direito de mudá-la”.¹⁰⁹

Assim, em nenhum desses autores, figura o conceito moderno de constituição enquanto único documento escrito contraposto ao sentido antigo de um conjunto de

¹⁰¹ BEAUD, Olivier. L’histoire du concept de constitution en France: De la constitution politique à la constitution comme statut juridique de l’Etat. In: http://www.juspoliticum.com/IMG/pdf/JP3_beaud.pdf. Acesso em 15.01.2015.

¹⁰² MONTESQUIEU, Charles de Secondad, Barão de. *O Espírito das Leis*. Trad. Cristina Muracho. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 199.

¹⁰³ Idem. « Mémoire sur la Constitution Unigenitus » In *Œuvres complètes*, éd. Masson, Paris, Nagel, t. 3., p. 469 e s.

¹⁰⁴ Idem, *O Espírito das Leis*, op. cit, capítulo VI, 1, pp. 83-84.

¹⁰⁵ Ibidem, capítulo XI, 9, p. 180.

¹⁰⁶ Ibidem, capítulo XI, 6, p. 178.

¹⁰⁷ VATTEL, Emer de. *O Direito das Gentes*. Trad. Vicente Marotta Rangel. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2004, Cap. II, §27, p. 26.

¹⁰⁸ Ibidem, Cap. II, § 29, p. 27.

¹⁰⁹ Ibidem, Cap. II, § 28, p. 26.

diversas leis fundamentais elaboradas pela Nação. No entanto, Vattel soube conjugar leis fundamentais sagradas com o poder da Nação de definir, manter, aperfeiçoar tais leis, sem qualquer empecilho (inclusive de ingerências de potências estrangeiras¹¹⁰), de maneira que essas leis fundamentais subordinam o legislador ordinário ao legislador constitucional e, portanto, também servem de fundamento de legitimidade a todos os poderes públicos: “numa palavra, é da constituição que esses legisladores recebem o seu poder; como então, eles poderiam mudá-la sem destruir o fundamento da sua própria autoridade?”¹¹¹

A finalidade da constituição do Estado e de suas leis seria a consecução da tranquilidade pública, a legitimação da autoridade política e a garantia da liberdade dos cidadãos. Essa constituição do Estado, no entanto, afirma o autor, “seria um mero fantasma e as melhores leis seriam leis inúteis se não forem religiosamente observadas.”¹¹²

Qual a importância dessas ideias para a invenção moderna da constituição? Talvez nenhuma, se a obra de Vattel não tivesse provocado profundo impacto na independência e na revolução constitucional norte-americana.¹¹³ Dessa influência já se conclui que não tardaria muito para que certas leis do Parlamento inglês fossem julgadas inconstitucionais pelos colonos norte-americanos. Para contestar tais leis, eles recorreram à ideia liberal (por influência, sobretudo, de John Locke) de direitos intangíveis provenientes de uma lei superior constituída por princípios fundamentais que deveriam estar escritos em uma constituição dotada de eficácia jurídica. Ou seja, tais leis fundamentais passariam a ser obrigatórias a todos, inclusive e especialmente ao governo constituído.

O inglês, partícipe das revoluções americana e francesa, Thomas Paine (1737-1809) definirá a constituição não como deliberação legislativa do governo, mas dotada de uma existência real, visível e antecedente ao governo por ser ela mesma produção do povo que constitui seu governo:

É o corpo de elementos ao qual se pode referir e citar artigo por artigo e que contém os princípios com base nos quais o governo será

¹¹⁰ Ibidem, Cap II, § 37, p. 31.

¹¹¹ Ibidem, Cap. II, §34, p. 30.

¹¹² Ibidem, Cap. II, §30, p. 27.

¹¹³ Fato curioso é o de que, nos registros da *New York Society Library*, adjunta à sede do Governo dos Estados Unidos da América, constavam como leitores da obra os “Pais Fundadores” John Adams, Alexandre Hamilton, John Jay e George Washington. E outro fato ainda mais curioso e inusitado: George Washington pediu emprestado os dois tomos do livro em 5 de outubro de 1789, os quais só seriam devolvidos 227 anos depois pela família do primeiro presidente norte-americano, anistiada a multa de quase trezentos mil dólares. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2010/apr/18/george-washington-library-new-york>. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2010/apr/18/george-washington-library-new-york>. Acesso em 15.01.2015.

estabelecido, a maneira pela qual será organizado, os poderes de que estará investido, a forma das eleições, a duração dos parlamentos, ou seja (...) tudo que se relaciona à organização completa do governo civil e os princípios segundo os quais ele atuará, e pelos quais ele será obrigado.¹¹⁴

O mérito da definição foi compreender que a existência real e visível da constituição e sua anterioridade em relação ao governo acarretam o reconhecimento dos poderes constituídos pela constituição escrita como sendo os únicos poderes dignos de existir.

Por tais razões, a sequência de fatos que culmina, primeiro, na proclamação da independência norte-americana (1776) e, segundo, na promulgação da Constituição de 1787, confere o teor jurídico à “constituição”. Essa sequência resulta num duplo acontecimento: em primeiro lugar, houve a emergência de uma constituição escrita, formalmente distinta das demais leis ordinárias, dotada de valor juridicamente vinculante. Em segundo lugar, como resultado progressivo da dinâmica da separação de poderes nos moldes dos Federalistas, substituiu-se o direito liberal de resistência contra o poder arbitrário pela judicialização dos conflitos políticos e sua pacificação pelo Direito.

A conjunção desses eventos caracterizou-se como fenômeno de “juridicização” do político, elevando as leis fundamentais a patamar superior ao das demais, por estarem escritas em um documento claro, sintético, obrigatório e único a toda Nação, o que possibilitou ao juiz Marshall, na decisão da Suprema Corte norte-americana em *Marbury v. Madison* (1803), a utilizar a constituição escrita como remédio jurídico e supremo contra desvios decorrentes do abuso de poder.

Apesar de todos esses avanços semânticos, o mérito de ter inventado a “constituição moderna” pertence a Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), dito Abade Sieyès. O clérigo revolucionário, em seus escritos dos anos 1788-1789, realizou a tradução jurídica dos princípios descobertos pela metafísica política dos filósofos anteriores. No panfleto *O que é o Terceiro Estado?* (1789)¹¹⁵, Sieyès foi muito além de Vattel e dos Federalistas ao articular dois princípios aparentemente contraditórios: o da soberania da Nação (poder constituinte) com o caráter fundamental da constituição.

Necessária à existência e funcionamento do Estado como um poder político, a constituição do governo deve dar primazia aos indivíduos.¹¹⁶ Se a nação precisa de uma constituição, só a própria nação tem direito de fazê-la, porque “ela existe antes de tudo,

¹¹⁴ PAINE, Thomas. *Os Direitos do Homem*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005, p. 53.

¹¹⁵ SIÈYES, Emmanuel-Joseph. *Écrits politiques*. Bruxelles: Editions des Archives Contemporaines, 1994.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 158.

ela é a origem de tudo (...) é a própria lei. Antes dela e acima dela só existe o direito natural”¹¹⁷. A nação tem interesse em que “o poder público delegado não possa nunca chegar a ser nocivo a seus comitentes. É dessa forma, e não de qualquer outra, que as leis constitucionais são *fundamentais*”.¹¹⁸

A dimensão liberal da constituição como verdadeira garantia da liberdade individual decorre de inúmeras precauções políticas introduzidas nas constituições em pequeno ou grande número (dependendo da complexidade com que elas são feitas) para limitar o governo “e que são regras muito essenciais ao governo, sem as quais o exercício do poder torna-se ilegal.”¹¹⁹

Sieyès explica que as leis constitucionais são sinônimas de “leis fundamentais”, não “no sentido de que possam tornar-se independentes da vontade nacional, mas porque os corpos que existem e agem por elas não podem tocá-las. Em cada parte, a Constituição não é obra do poder constituído, mas do poder constituinte. Nenhuma espécie de poder delegado pode mudar nada nas condições de sua delegação.”¹²⁰

Dessa forma, a expressão “lei fundamental” liga-se à “lei constitucional”, para especificar a supremacia da constituição e da subordinação dos governantes à constituição como lei obrigatória: “a constituição abraça ao mesmo tempo a formação e organização interior de diferentes poderes públicos, a correspondência necessária e a sua independência recíproca”¹²¹.

As grandes Revoluções francesa e americana provocaram a fusão entre os sentidos político e jurídico da constituição. O sentido verdadeiramente moderno da palavra constituição relaciona-se à técnica de coordenação e separação dos poderes públicos, resultado de um documento escrito de natureza política e jurídica. Por um lado, a constituição no pensamento moderno é uma noção jurídica de um único documento escrito que opera a validação de atos e leis como constitucionais ou inconstitucionais. Por outro lado, ela é também uma noção funcionalmente política, na medida em que define a constituição de acordo com a finalidade de organizar o poder político, de estabelecer competências e atribuições dos órgãos públicos constitucionais e de limitá-los de acordo com uma determinada ideologia constitucional. Não há como negar que a juridicização da política é, ao mesmo tempo, a politização do direito. E vice-versa.

¹¹⁷ Ibidem, op. cit, p. 160

¹¹⁸ Ibidem, op. cit, p. 161.

¹¹⁹ Ibidem, op cit, p. 160.

¹²⁰ Ibidem, op. cit, p. 161.

¹²¹ Ibidem, loc cit.

Antes da fusão entre os sentidos jurídicos e políticos de constituição, ela possuía um significado basicamente descritivo e orgânico, sendo "a própria estrutura de uma comunidade política organizada, a ordem necessária que deriva da designação de um poder soberano e dos órgãos que o exercem."¹²² Era parte do que se convencionou chamar de "constitucionalismo antigo"¹²³, algo formado pelo "conjunto de princípios escritos ou consuetudinários alicerçadores da existência de direitos estamentais perante o monarca e simultaneamente limitadores do seu poder. Estes princípios ter-se-iam sedimentado num tempo longo - desde os fins da Idade Média até ao século XVIII."¹²⁴

Nessa mesma visão simplificadora, a constituição moderna estava imersa no constitucionalismo "moderno", o qual se opunha ao "antigo", afirmando-se, a partir de meados do século XVIII, como "o movimento político, social e cultural que, sobretudo, questiona nos planos político, filosófico e jurídico os esquemas tradicionais de domínio político, sugerindo, ao mesmo tempo, a invenção de uma nova forma de ordenação e fundamentação do poder político"¹²⁵.

Em síntese, propõe-se aqui que a *constituição* representa não apenas o acoplamento entre **ordens jurídico-políticas** (sistemas sociais, culturais, políticos e econômicos travestidos em roupagem jurídica e produtores de normatividade), mas também o nó de uma rede de **ordens simbólicas** resultantes dos processos dinâmicos entre culturas constitucionais, as quais são compreendidas como "crenças coletivas, interpretações e práticas solidificadas, temporalmente ampliadas, que normativamente distinguem o significado de um determinado ordenamento político"¹²⁶.

Nesse contexto, ressoa a frase teológico-política de um Ministro do Supremo Tribunal Federal brasileiro: "*Aqui, a Constituição é a minha bíblia, o Brasil, minha única religião.*"¹²⁷ Esse seria um sinal (ou sintoma) da pós-modernidade? Ora, A "pós-modernidade" não quer dizer nada. É um vazio de linguagem. Puro devaneio. Depois da

¹²² BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 9. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 247.

¹²³ MCILWAN, Charles H. *Constitutionalism: Ancient and Modern*. New Jersey: Lawbook Exchange, 2005.

¹²⁴ CANOTILHO, J. J. G. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7 ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2000, p. 52.

¹²⁵ *Ibidem*, loc. cit.

¹²⁶ Para maior aprofundamento, inclusive sobre as raízes norte-americanas da constituição como religião civil, ver VÖRLANDER, Hans. Sobre o significado de 'Cultura Constitucional'. In: CARRILHO, L.; FROES, F.O.; SANTOS, J.V.S. (org). *Filosofia Constitucional e Teoria do Direito*. Rio de Janeiro: Ed APERJ, 2015, p. 23-53.

¹²⁷ Voto da Ministra Carmen Lúcia na Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 3510 (contra a Lei de Biossegurança que autoriza pesquisas científicas com células-tronco embrionárias disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/adi3510CL.pdf> (acesso em 15.01.2015)). Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/adi3510CL.pdf>. Acesso em: 15.01.2015.

modernidade, não há nada além do **agora-presente** da própria modernidade. Somos prisioneiros do Novo Tempo perpetuamente atual.

Então, não é o constitucionalismo – pensado retrospectivamente a partir das lentes modernas – que se desdobra em “antigo”, “moderno” e “pós-” moderno. É a *modernidade* que se qualifica como econômica, cultural, política, literária e *constitucional* (por que não?). Cada estrato histórico-conceitual da extensa camada de significações superpostas e contínuas deságua e se consoma naquilo que pode ser designado simplesmente por *modernidade constitucional*.

Por isso, essa falsa tricotomia “antigo” *versus* “moderno” *versus* “pós-moderno” se destroça quando se repartem em cinco as semânticas históricas do constitucionalismo¹²⁸: um sentido *sociológico*, outro *filosófico*, mais outro *histórico-formal*, além do *político-ideológico* e, por fim, o sentido *teórico-normativo*.

O **primeiro** significado do constitucionalismo, o *sociológico*, seria o registro do movimento social, de origens históricas remotas, que pugna pela limitação e pela legitimação do poder político.¹²⁹ Karl Loewenstein situa o nascimento do constitucionalismo entre o povo hebreu. Por mais tímida que fosse a contribuição desse movimento social, o Estado teocrático-político descrito na Torá (Antigo Testamento) criara alguns limites ao poder político por meio da imposição da “Lei do Senhor”, legando aos profetas o papel de fiscalizar e punir os atos dos governantes que ultrapassassem os limites desse Direito divino-transcendental, conhecido e difundido pelas tradições religiosas. O sentido sociológico de constituição, aplicável a várias sociedades em diferentes períodos históricos, refere-se a “uma estrutura política peculiar, tipificada original e permanentemente pela sua função em produzir, restringir e refinar o poder utilizado pelos estados.”¹³⁰

¹²⁸ Formulação inspirada na divisão quadripartite proposta por TAVARES, André Ramos. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Ed. Saraiva, 2003, p. 1: “(...) pode-se identificar pelo menos quatro sentidos para o constitucionalismo. Numa primeira acepção, emprega-se a referência ao movimento político-social com origens históricas bastante remotas que pretende, em especial, limitar o poder arbitrário. Em segunda acepção, é identificado com a imposição de que haja certas cartas constitucionais escritas. Tem-se utilizado numa terceira concepção possível, para indicar os propósitos mais latentes e atuais da função e posição das constituições nas diversas sociedades. Numa vertente mais restrita [a quarta], o constitucionalismo é reduzido à evolução histórico-constitucional de um determinado Estado.”

¹²⁹ LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986. p. 150: “(...) a história do constitucionalismo não é senão a busca pelo homem político das limitações ao poder absoluto exercido pelos detentores do poder, assim como o esforço de estabelecer uma justificação espiritual, moral e ética da autoridade em lugar do sentimento cego à autoridade existente.”

¹³⁰ THORNHILL, Chris. *A Sociology of Constitutions: Constitutions and State Legitimacy in Historical-Sociological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 11: “*a distinctively political structure, originally and enduringly typified by its function in producing, restricting and refining power utilized by states.*”

O **segundo**, dito *significado filosófico*, coincide com as especulações greco-romanas no século V a IV a.C., em busca da construção do ideal da “constituição antiga”.¹³¹ Com a crítica da realidade política de cada momento, do estudo das constituições dos antepassados e da prescrição de instituições ideais, deu-se início, com a tradição greco-romana, ao processo de racionalização da elaboração de mecanismos institucionais de contenção do poder. Nas obras de Platão e de Aristóteles, surge a ideia de *constituição mista*, definida como divisão de funções políticas que possibilite a participação equilibrada das diversas classes sociais no exercício do poder para que nenhuma delas prepondere sobre as demais.¹³²

O **terceiro**, situado na primeira modernidade constitucional (em torno dos séculos XVI a XVIII), refere-se ao *significado histórico-formal* como evolução constitucional no plano histórico de formas primitivas de determinado Estado constitucional e de seus elementos constitutivos até alcançar o estágio definitivo de um modelo estatal idealizado. O marco inicial encontra-se em Nicolau Maquiavel (1469-1527) que, bebendo na fonte histórica de Políbio (200-120 a.C.), compreende a dinâmica cíclica das formas constitucionais de governo que degeneram até alcançar alguma estabilidade na constituição mista¹³³. Também é exemplo disso a filosofia idealista de W.G.F. Hegel (1770-1831), que entendia por *constituição política* “a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo.”¹³⁴ Não é o objetivo aqui aprofundar os

¹³¹ CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, op. Cit, p. 53: “[constituição antiga ou histórica] é o conjunto de regras (escritas ou consuetudinárias) e de estruturas institucionais conformadoras de uma dada ordem jurídico-política num determinado sistema político-social”.

¹³² RESENDE, Cicero de Araujo Romao. *A Constituição da República*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2013.

¹³³ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. Patricia Fontoura Abramovich. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 14; 17: “(...) o principado facilmente se torna tirânico; os optimates [aristocracia] com facilidade se tornam governo de poucos; o popular sem dificuldades se torna licencioso. (...) E esse é o ciclo segundo o qual todas as repúblicas [no sentido genérico de Estados] se governaram e se governam, mas raramente retornam aos mesmos governos, porque quase nenhuma república pode ter tanta vida que consiga passar muitas vezes por tais mutações e continuar de pé. (...) Assim, sempre que tiveram conhecimento desse defeito, aqueles que prudentemente ordenam leis evitaram cada um desses modos por si mesmos e escolheram algum que tivesse um pouco de todos, por o julgarem mais firme e estável; porque, quando numa mesma cidade há o principado, optimates e governo popular, um toma conta do outro”.

¹³⁴ HEGEL, G.W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000, pp. 243-244: “Neste processo distingue o Estado os seus elementos no interior de si mesmo e os desenvolve em existência fixa. (...) A Constituição é racional quando o Estado determina e em si mesmo distribui a sua atividade (...) de tal modo que cada um dos poderes seja em si mesmo a totalidade.”. Norberto Bobbio explica que tal concepção é *não formal, não normativa e não valorativa*. Ela é *não formal*, porque a Constituição é uma estrutura objetiva de um organismo político, não necessariamente um documento escrito em gabinetes e imposto à força para regular o poder; é *não normativa*, porque ela não é uma lei ou um conjunto de normas jurídicas, mas sim uma parte orgânica, estrutural e institucional por meio da qual um povo continuamente se torna um

detalhes e problemas dessa concepção conectada com o surgimento do nacionalismo autoritário.¹³⁵

O **quarto**, o *significado político-ideológico*, designa o pacto político revelador da estrutura econômica, a partir da qual os povos se organizaram desde o século XVII, criando instituições sociais para limitar e controlar o poder político (ideologia liberal), ou para efetivar os ideais de igualdade e de justiça distributiva (ideologia social). O surgimento do constitucionalismo moderno esteve, desde o início, vinculado à racionalidade econômico-política que contaminaria a gestação das primeiras constituições escritas – tanto as liberais (a exemplo da Constituição americana, em 1787, e a francesa, de 1791), quanto as constituições sociais (dentre as quais se destacam a Constituição mexicana, de 1917, a Constituição soviética, de 1917, e a Constituição alemã de Weimar, de 1919). Em sua face liberal, o constitucionalismo tornou-se reflexo do movimento ideológico e político de superação da fragmentação jurídica e econômica feudal, da ordem política estamental e das limitações às liberdades individuais e à propriedade privada, impostas pelo mercantilismo, monetarismo e pelo absolutismo monárquico, por meio da positivação de normas racionais, claras e obrigatórias, contidas numa ordem jurídica superior a governantes e governados. Em sua face social, ele tentou corrigir as falhas do mercado e as distorções sócio-econômicas causadas pelos indivíduos e pelo próprio Estado moderno, em termos de acesso à justiça e à redistribuição de bens e direitos sociais, culturais e econômicos, o que levou a remodelagens das funções constitucionais em termos de planejamento e de regulação socioeconômicos, para atender aos novos deveres estatais de prestações jurídicas, de proteção e de reconhecimento sociais.¹³⁶

Por fim, o **quinto** é o *significado teórico-normativo*, próprio da modernidade constitucional do século XIX-XX, é o sistema jurídico de uma ordem constitucional normativamente superior às vontades dos poderes políticos e dos agentes privados, que condiciona e legitima ações ou omissões, sob forma de “técnica jurídica pela qual é assegurado aos cidadãos o exercício dos seus direitos individuais e, ao mesmo tempo, coloca o Estado em condições de não os poder violar”¹³⁷. Imersa na crise do liberalismo

Estado (“totalidade ética”); e, por fim, é *não valorativa*, pois, devido ao fato de toda formação política possuir uma constituição, não é necessário que o Estado garanta direitos fundamentais de liberdade nem distribua e separe os poderes públicos para ser considerado um Estado constitucional. BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989, pp. 96-97.

¹³⁵ O principal texto dessa polêmica é POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. Tomo 2 (a preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita). Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987, p. 56 e s..

¹³⁶ BONAVIDES, Paulo. *Do Estado liberal ao Estado social*. 8ª ed. São Paulo: Ed. Malheiros, 2007.

¹³⁷ MATTEUCCI, Nicola. ‘constitucionalismo’ In: *Dicionário de Política*. Vol 1. BOBBIO, Norberto et alii

clássico (após a Quebra da Bolsa de Nova Iorque, em 1929) e na crise moral e econômica da Alemanha pós Primeira Guerra Mundial (1914-1918), nasce a preocupação teórica de fornecer a “essência” da constituição e algumas soluções constitucionais aos impasses surgidos no bojo dessas crises. Em torno da Constituição de Weimar (1919), cada ideologia polarizará os debates do nascimento da moderna Teoria da Constituição, tais como as concepções de constituição (distintas entre si e sempre parciais), engendradas por Georg Jellinek¹³⁸, Hans Kelsen¹³⁹, Herman Heller¹⁴⁰, Rudolf Smend¹⁴¹, Carl Schmitt¹⁴², Franz Neumann¹⁴³, Otto Kirchheimer, dentre outros.¹⁴⁴

Desde o aparecimento de cada um dos cinco significados do constitucionalismo, esses múltiplos vieses jamais desapareceram no horizonte da história do conceito, especialmente por sua ligação com a manifestação dos sistemas de crenças religiosas inerentes à imagem metafísica produzida pelas diversas teologias políticas. No entanto, apesar de ser possível identificar na pré-modernidade alguns elementos de limitação do poder que serviram de base para a construção do constitucionalismo (no seu sentido filosófico, histórico ou sociológico), eles não seriam suficientes para configurar a ideia *jurídica e política* de modernidade constitucional, cuja existência está atrelada ao surgimento das constituições modernas no século XVIII.

Foi somente na modernidade constitucional que o fenômeno de sacralização do secular associou-se à secularização do sagrado. A Teologia Política moderna abarca o processo inacabado de secularização pelo qual os conceitos da esfera sagrada ou teológica encontravam a sua tradução mundana numa esfera política. Em sentido contrário, para Ernst Kantorowicz, a teologia política medieval surge a partir de uma transposição de

(org). Brasília: Ed. UNB, 1993, p. 247ss247 e ss.

¹³⁸ JELLINEK, Georg. *Teoría General del Estado*. Trad. Fernando de los Rios. Buenos Aires: Editorial Albatros, 2005.

¹³⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Batista Machado. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998; Idem, *Teoria Geral do Estado e do Direito*. Trad. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001; Idem. *O Estado como Integração*. Trad. Plínio Fernandes Toledo. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003;

¹⁴⁰ HELLER, Herman. *Teoria do Estado*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

¹⁴¹ SMEND, Rudolf. *Derecho Constitucional y Derecho Constitucional*. Madrid: Ed. Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

¹⁴² SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

¹⁴³ NEUMANN, Franz. *Behemoth: the structure and practice of national socialism, 1933-1944*. Chicago, Ivan R. Dee, 2009; Idem. *O Império do Direito*. Tradução: Rúrion Soares de Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

¹⁴⁴ Uma síntese do debate com textos de cada um desses autores pode ser encontrada em JACOBSON, Arthur e SCHLINK, Bernhard (ed). *Weimar: a jurisprudence of crisis*. Trans. Belinda Cooper with Peter C. Caldwell. California: University of California Press, 2002; e em relação aos dois últimos, representantes da Escola de Frankfurt, veja-se SCHEUERMAN, W. (ed) *The Rule of Law under Siege: selected essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. California: University of California Press, 1996.

conceitos políticos, mundanos e seculares do paganismo à esfera teológica, com posterior regresso desses mesmos conceitos sacralizados à sua esfera mundana ou secular originária (sacralização do secular).¹⁴⁵ Por isso, o declínio das religiões mundiais e a derrocada das ideologias tradicionais cedeu espaço à crença no triunfo do constitucionalismo moderno como a única teologia civil universalmente legítima.

Da perspectiva teológico-política, o *constitucionalismo moderno* é um *sistema teórico e prático de crenças intersubjetivas*, a exemplo de outras espécies desse gênero de crenças, tais como religiões tradicionais, seitas místicas, ou ideologias políticas. Como qualquer outra crença coletiva, requer-se que várias pessoas compartilhem de “um ato de fé de origem inconsciente, que nos force a admitir em bloco uma ideia, uma opinião, uma explicação, uma doutrina. A razão é alheia à sua formação. Quando ela tenta justificar a crença, esta já se acha formada”¹⁴⁶. Crença em quê? *Em um conjunto de princípios e regras secularizados das metafísicas ocidentais pré-modernas que foram inseridos numa constituição, escrita ou não*. A constituição é o principal componente jurídico desse pacto político, que contém disposições reputadas como sendo juridicamente válidas no tempo e no espaço, e superiores às demais (ou seja, acredita-se na força normativa constitucional). Além disso, o objeto principal dessas constituições seria se ocupar *de variadas técnicas modernas de governabilidade*.¹⁴⁷ Essas técnicas foram desenvolvidas pela racionalidade da economia-política liberal, desde o século XVII, e aprimoradas pelas instituições ocidentais em nome dos ideais de igualdade e liberdade, *consistindo na organização e limitação do poder político*, a exemplo da separação de funções estatais em órgãos independentes e

¹⁴⁵ KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 148: “a doutrina cristã, ao transferir a noção política de *polis* para o outro mundo e ao expandi-la, ao mesmo tempo, para um *regnum coelorum*, não apenas armazenou e preservou fielmente as ideias políticas do mundo antigo, como fez frequentemente, mas também preparou ideias novas para o tempo em que o mundo secular começou a recuperar os seus valores peculiares anteriores”.

¹⁴⁶ LE BON, Gustave. *As opiniões e as crenças*. Trad. Antonio Roberto Bertelli. São Paulo: Ed. Ícone, 2002, pp. 22-23.

¹⁴⁷ Utilizo aqui o termo “governabilidade” no mesmo sentido com que Foucault empregou “governamentalidade”, em: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008, pp. 143-144: “(...) por ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, (...) entendo a tendência, linha de força que, em todo o Ocidente, (...) [conduziu à] preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe (...), por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado,] o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo ou o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI, se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’.”

harmônicos entre si; *na inclusão/exclusão de direitos fundamentais* nas cartas constitucionais, garantindo a uns indivíduos (e não a outros!) trunfos jurídicos como meios de exigir certas condutas ou omissões dos demais particulares e do Estado; *e no controle biopolítico*¹⁴⁸ *da população sob âmbito territorial de um determinado Estado Constitucional*, por meio de estratégias discursivas de persuasão (códigos de conduta, hinos, lemas patrióticos, vínculos de identidade nacional) e de mecanismos legais coercitivos (por exemplo, os institutos de “expulsão”, “extradição”, “nacionalização”, “persecução criminal”, “encarceramento penitenciário ou hospitalar”).

Por tudo isso, a constituição moderna expressa a sintaxe institucional de uma semântica desvelada pela leitura teológico-política do constitucionalismo moderno no contexto da modernidade constitucional.

5. (In)conclusões

Pós-modernidade: termo vago, fluido, incongruente, incerto. O prefixo sugere uma era sem novidades no limiar da modernidade, que é ora definida por critérios estéticos, ora por econômicos, sociais ou políticos. Enfim, tudo se reduz à alquimia nostálgica de fazer, na prática e em teoria, o falso novo a partir do verdadeiro velho. Uma das principais características da “pós-modernidade” é tanto o ceticismo religioso, atitude pré-moderna resultante do conflito entre distintos sistemas de crenças, quanto a descrença na ciência, comportamento típico do mundo moderno, cercado por dúvidas metódicas e pela falsificação de paradigmas. Paradoxalmente, o pensamento contemporâneo desconfia da religião e da ciência, apesar das notícias de que ambas avançam diariamente com a mesma voracidade.¹⁴⁹ Pode-se falar no retorno ao teológico-político?¹⁵⁰

Da perspectiva teológico-política, a releitura da modernidade constitucional permite recolocar o problema da delicada interação entre política e religião no centro do pensamento político, com destaque especial à dimensão teológica da política enquanto

¹⁴⁸ A “biopolítica da população” é o conjunto de métodos, práticas e instituições políticas de captura, disciplina e docilização social e biológica dos corpos dos indivíduos implementados por uma autoridade, em diferentes contextos históricos, em nome da segurança da população. Cf. FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. In: Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp. 277-293; Idem. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

¹⁴⁹ LLOSA, Mario Vargas. *A civilização do espetáculo*. Trad. Ivone Benedetti. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2013, p. 17.

¹⁵⁰ A hipótese do retorno do teológico-político foi formulada, do ponto de vista de Baruch Espinosa contraposto ao de Carl Schmitt, por Marilena Chauí em CHAUÍ, Marilena. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sergio (org). *Origens do Republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, p. 114: “(...) se para Schmitt toda política é teológica, para Espinosa, toda teologia é política e, portanto, podemos conceber e praticar uma política não-teológica”.

fonte da autoridade política, de legitimidade e de ação social. A crítica e a crise dos paradigmas tradicionais do constitucionalismo moderno à luz da Teologia Política do século XX opera o desdobramento semântico de “constituição” e “constitucionalismo” no desenvolvimento da modernidade constitucional. Nesse panorama, ao reconstruir o fecundo diálogo sobre Teologia Política no século XX, que inicialmente toma corpo a partir dos debates entre Schmitt e Peterson, descobre-se que as raízes do constitucionalismo moderno se assentam na *secularização* das estruturas metafísicas que antecederam as lutas religiosas e políticas da Reforma e Contrarreforma e na *sacralização do secular*, restaurando doutrinas gnósticas como paradigmas tradicionais da doutrina do Estado moderno, na *Novus Ordo Seclorum* [Nova Ordem Secular]. Não é coincidência que, com o surgimento das modernas constituições escritas, pretendeu-se fundar, a partir do “nada”, novas sociedades seculares compostas por cidadãos supostamente racionais, livres e iguais. Mas algo calou em segredo.

Foi precisamente a reinvenção simbólica da linguagem política e dos ritos jurídicos o que separou aquilo que os símbolos querem dizer do que não poderia ser dito. No falatório constitucional moderno, nada, absolutamente nada, é desvelado sobre as profundas raízes gnósticas das crenças modernas. E todas as classificações, conceitos e trajetórias historicistas representam ou falsas identidades ou supostas dualidades, todas geradas pelo imperativo do “novo” – da necessidade perpétua da novidade de pensamento ou da inovação científica –, meras quimeras vazias e homogêneas da mitolinguagem jurídico-política. Como “constituição” e “constitucionalismo” podem ser ressignificados?

Em síntese, a exegese teológico-política da “constituição” revela a natureza de uma *ordem simbólica expressa por ritos, procedimentos, interpretações e práticas e utilizados politicamente para estruturar, controlar e legitimar um ordenamento jurídico-político situado espacial e historicamente*, ao passo que a do “constitucionalismo moderno” enxerga-o como sinônimo de um *sistema teórico e prático de crenças intersubjetivas em um conjunto de princípios e regras constitucionalmente secularizados sobre variadas técnicas de governabilidade, consistentes na organização e limitação do poder, na inclusão/exclusão de direitos fundamentais e no controle biopolítico da população sob âmbito territorial de certo Estado Constitucional*.

Montesquieu diagnosticou que “assim como todas as coisas humanas têm um fim, o Estado do qual falamos perderá sua liberdade e perecerá”¹⁵¹. Com a crise do modelo teórico de Estado moderno à luz da economia mundial e da transformação globalizada do

¹⁵¹ MONTESQUIEU, Charles Secondad, Barão de. *O Espírito das Leis*, op. cit., p. 178.

Direito Internacional, colapsa esse sistema de crenças, pelo abalo sísmico das noções clássicas de território, povo, nação, soberania, cidadania, mesmo que algumas delas ainda permaneçam de pé. Infelizmente, até agora os movimentos sociais tampouco encontram os meios capazes de sair dessa crise. O presente tempo “em transição” marca o abismo entre dois extremos, um do passado intacto e outro do futuro incerto: o “não-mais” e o “ainda-não”.¹⁵² De um lado, a novidade do presente deseja esmagar e esquecer o passado sem destruí-lo por completo, enquanto, de outro, o futuro luta para existir, correndo o risco de morrer sem nunca ter nascido.

É impossível desafiar os hercúleos monstros institucionais e constitucionais impostos pelo século XXI com idênticas respostas crédulas e as mesmíssimas sacrossantas estruturas sócio-políticas elaboradas entre os séculos XVII e XX. Nada de novo em dizer, desde Marx, que a crítica à cidade celestial é também a crítica à cidade terrestre, da mesma forma que “a crítica da religião transforma-se na crítica do direito, e a crítica da teologia, na crítica da política”.¹⁵³

A autópsia operada pela Teologia Política revela que a realidade constitucional possui uma estrutura essencial e um fundamento absoluto, os quais são inacessíveis tanto à representação linguística quanto à representação política. No lugar da pura razão especulativa, a experiência de integração constituinte, fundada na solidariedade entre a potência da vontade individual com o poder soberano, constitui a única essência e o legítimo fundamento da modernidade constitucional. Somente pela construção de autênticas culturas constitucionais comunitárias, será possível abandonar a crença no discurso jurídico-político de categorias dogmáticas abstratas, fruto de pura reflexão especulativa iluminista, em favor do surgimento de nova “teoria” [*thea-horan*]. Todo poder simbólico deve estar fundado na perpétua dinâmica de uma *cidadania-constituente*, no sentido mais pleno da palavra: a de se ter consciência de que cada indivíduo é um microcosmo que contém um gérmen da totalidade constituinte apto a mudar completamente o curso da ação política. Nenhum governante, ou elite política, é digno de governar como se o espaço público fosse propriedade sua, na medida em que ninguém está acima da comunidade política, mas cada um constitui uma parte integrante fundamental, para exigir pleno respeito à liberdade, dignidade e plenitude do *cidadão-indivíduo*.

Não há mais espaço para o combate ao “mau governo” com base em reformas

¹⁵² BENSALID, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Ed. Boitempo, 2008, p. 11.

¹⁵³ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle et alii. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010, p. 146.

sistêmicas das “boas instituições” secularizadas, porque se subverteu completamente a economia doméstica da Santíssima Trindade Jurídica – Executivo, Legislativo e Judiciário – assentada nas bases gnósticas da representação política moderna (a velha fórmula: “[o mal] reina, mas não [bem] governa”). Tal perspectiva desloca o político do atual centro ilusório de teorias artificiais dos juristas para o interior de uma comunidade política composta por cidadãos que desejam viver a constituição da sociedade sem o jugo das mediações político-teológicas gnósticas ou puramente dogmáticas. É claro que refundar o político em outros termos traz em seu bojo o risco da incerteza e da indecisão.

Des-ilusões são causadas por duros choques de realidade em que se descobre o que, talvez, fosse preferível ignorar. A imagem idealizada da perfeição inatingível se dissipa quando se olha a si próprio no espelho do possível. No Brasil, vivemos rodeados por metáforas tão poderosas que, no cadinho de tão díspares misturas étnicas, sociais e ideológicas, elas são capazes de revelar alguns dos traços identitários comuns a todos cidadãos. A do futebol parece ser uma delas.

Embora mais problemáticas, a religião e a política, como vimos, não estão tão distantes uma da outra quanto imagina o senso comum. Nem deveriam ficar de fora da discussão. A crise permanente do atual sistema de crenças do constitucionalismo moderno emerge dos escombros institucionais, a demandar por outra “crença política” mais plausível e socialmente útil. Ainda que efêmera como o prazer de um golaço!

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Mínima Moralia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- BAUMAN, Zygmund. *Em busca da Política*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2000.
- BEAUD, Olivier. L'histoire du concept de constitution en France: De la constitution politique à la constitution comme statut juridique de l'Etat. In: http://www.juspoliticum.com/IMG/pdf/JP3_beaud.pdf.
- BECK, Ulrich. *A Sociedade do Risco: rumo a uma outra modernidade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BENSAID, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Ed. Boitempo, 2008.
- BERMAN, Harold J. *Law and Revolution: the formation of the Western Legal Tradition*. Vol I. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- BERMAN, Marshall. *Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar: A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BLÁNQUEZ FRAILE, Agustín. *Diccionario Latino-Español*. Barcelona: Editorial Ramon Sopena, 1960.
- BLUMENBERG, Hans. *A Legitimacy of Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1985.
- _____. *Paradigmas para una metaforología*. Trad. Jorge Perez de Tudela Velasco. Madrid: Ed. Trotta, 2003.
- _____. *Teoria da Não Conceitualidade*. Trad. Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- _____. *Work on Myth*. Trad. Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1985.
- BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 9. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.
- BOLINBROKE, Henry St. John. *Dissertation upon Parties (1733-34)* in: ARMITAGE, David (ed), *Bolinbroke: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- BONAVIDES, Paulo. *Do Estado liberal ao Estado social*. 8ª ed. São Paulo: Ed. Malheiros, 2007.

CALINESCU, Matei. *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press, 1987.

CANOTILHO, J. J. G. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2000.

CASTELO BRANCO, Pedro Villas Bôas. *Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Ed. Appris, 2011.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil*. 2ª ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2010.

CICERO, Antônio. *O Mundo desde o fim: sobre o conceito de modernidade*. Vila Nova de Famalicão: Quase Edições, 2009.

CHAUÍ, Marilena. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sergio (org). *Origens do Republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

CHASE, Oscar G. *Direito, cultura e ritual: sistemas de resolução de conflitos no contexto da cultura comparada*. Trad. Sergio Arenhart et al. São Paulo; Ed. Marcial Pons, 2014.

CULDAUT, Francine. *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo*. Propuestas. Trad. Fernando Guerrero. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 8 ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

FIORAVATI, Mauricio. *Constitución: de la antigüedad a nuestros días*. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Ed. Trotta, 2007.

FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. In: Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

GILSON, Étienne. *A Filosofia Medieval*. Trad. Eduardo Brandão. 3ª ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2013.

GREGORY, Brad. *The Unintended Reform: how a religious revolution secularized society*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

HABERMAS, Jurgen. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. 2ª ed. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. 23ª ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

HAUSER, Arnold. Il maneirismo, Turim: Einaudi, 1964, *apud* Argan, G.C. *História da Arte Italiana: de Michelangelo ao futurismo*. Vol 3. Trad. Vilma de Katinszky. São Paulo: CosacNaify, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

HELLER, Herman. *Teoria do Estado*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os Caminhos para a Modernidade: os Iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. Editora É Realizações, 2011.

HESPANHA, Antonio Manuel. *Cultura Jurídica Européia: síntese de um milênio*. Coimbra: Ed. Almedina, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1994.

HOUAISS Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2009.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*. Tradução M.H.C. Côrtes. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2010.

HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2014.

JACOBSON, Arthur e SCHLINK, Bernhard (ed). *Weimar: a jurisprudence of crisis*. Trans. Belinda Cooper with Peter C. Caldwell. California: University of California Press, 2002.

JELLINEK, Georg. *Teoría General del Estado*. Trad. Fernando de los Rios. Buenos Aires: Editorial Albatros, 2005.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Cristianity*. 3rd ed. Boston: Beacon Press books, 2001.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KELSEN, Hans. *O Estado como Integração*. Trad. Plínio Fernandes Toledo. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.

_____. *Teoria Geral do Estado e do Direito*. Trad. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

_____. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Batista Machado. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pré-Texto, 2003.

_____. *Crítica e crise: patologias do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1999.

_____. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patricia Maas. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LASSALLE, Ferdinand. *A essência da constituição*. Trad. Walter Stöner. Ed. Lumen Juris, 2008.

LE BON, Gustave. *As opiniões e as crenças*. Trad. Antonio Roberto Bertelli. São Paulo: Ed. Ícone, 2002.

LE PETIT ROBERT: Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française. 1000me ed. Paris: Le Robert, 2014.

LOCKE, John. As constituições fundamentais da Carolina (1669). in: LOCKE, John. *Ensaio Político*. Trad. Eunice Ostrenski. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.

LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: Chicago University Press, 1949.

LÖWITH, Karl e STRAUSS, Leo. *Dialogo sulla Modernità*. Trad. Alessandro Ferrucci. Roma: Donzelli Editore, 1994.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. Trad. G. A. de Andrade. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

MATTEUCCI, Nicola. `constitucionalismo` In: *Dicionário de Política*. Vol 1. BOBBIO, Norberto et alii (org). Brasília: Ed. UNB, 1993.

McILWAN, Charles H. *Constitutionalism: Ancient and Modern*. New Jersey: Lawbook Exchange, 2005.

McNIGHT, Stephen A. *Sacralizing the Secular: the renaissance origins of modernity*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. Patricia Fontoura Abramovich. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle et alii. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010.

MEIER, Henrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*. Trad. J. Harvey Lomax. Chicago: the University of Chicago Press, 1995.

_____.

_____. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Trans. Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge, 2008.

MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris: Editions du Vrin, 2002.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barão de. « Mémoire sur la Constitution Unigenitus » In *OEuvres complètes*, éd. Masson, Paris, Nagel, t. 3.

_____. *O Espírito das Leis*. Trad. Cristina Muracho. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

NEUMANN, Franz. *Behemoth: the structure and practice of national socialism, 1933-1944*. Chicago, Ivan R. Dee, 2009.

_____. *O Império do Direito*. Tradução: Rúrion Soares de Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

OAKLEY, Francis. *The Conciliarist Tradition: constitutionalism in Catholic Church 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

OSBORNE, Peter. Modernity Is a Qualitative, Not a Chronological, Category: Notes on the Dialectics of Differential Historical Time". In *Postmodernism and the Re-reading of Modernity*, edited by Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iversen. Manchester: Manchester University Press, 1992.

OXFORD ADVANCED LEARNER'S DICTIONARY. 8th Ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PAINE, Thomas. *Os Direitos do Homem*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2005.

PALMER, Richard R. *The Age of Democratic Revolution: a political history of Europe and America, 1760-1800*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

PETERSON, Erik. *Theological Tractates*. Trad. Michael J. Hollerich. California: Stanford University Press, 2011.

PIERUCCI, Antonio Flavio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito*. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013.

RESENDE, Cicero de Araujo Romao. *A Constituição da República*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2013.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Vols. I e II. 14ª edição. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

SCATTOLA, Mario. *Teologia Política*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Editora 70, 2009.

SCHEUERMAN, W. (ed) *The Rule of Law under Siege: selected essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. California: University of California Press, 1996.

SCHILLER, Johann Christoph Friedrich von. *A Noiva de Messina*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2004, p. 186-187.

SCHMITT, Carl. *A Crise da Democracia Parlamentar*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo; Ed. Scitta, 1996.

_____. *O Conceito do Político. Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. Del Rey.

_____. *O Guardião da Constituição*. Belo Horizonte, Del Rey, 2007.

_____. *O Nomos da Terra no direito das gentes do jus publico europaeum*: Trad. Alexandre Franco Sá. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2014.

_____. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006.

_____. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2015.

SECCO, Lincoln. As Jornadas de Junho. In: *Cidades Rebeldes: passe livre e manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. MARICATO, Ermínia et al. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013.

SIÈYES, Emmanuel-Joseph. *Écrits politiques*. Bruxelles: Editions des Archives Contemporaines, 1994.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e outro. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

SMEND, Rudolf. *Constitución y Derecho Constitucional*. Madrid: Ed. Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

SÓFOCLES. *Édipo rei*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.

TAVARES, André Ramos. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Ed. Saraiva, 2003.

THORNHILL, Chris. *A Sociology of Constitutions: Constitutions and State Legitimacy in Historical-Sociological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

TURGOT, Anne Robert-Jacques. "Memorandum on Local Government" (1775) In: SCHELLE, Gustave. ed., *Oeuvres de Turgot*, vol. 4. Paris: F. Alcan, 1913–23.

VATTEL, Emer de. *O Direito das Gentes*. Trad. Vicente Marotta Rangel. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2004.

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Ed. UNB, 1982.

VÖRLANDER, Hans. Sobre o significado de 'Cultura Constitucional'. In: CARRILHO, L.; FROES, F.O.; SANTOS, J.V.S. (org). *Filosofia Constitucional e Teoria do Direito*. Rio de Janeiro: Ed APERJ, 2015.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.