

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Os fundamentos teológicos da questão social.

Ribas, Cleber Ranieri.

Cita:

Ribas, Cleber Ranieri (2015). *Os fundamentos teológicos da questão social. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/119>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

OS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA QUESTÃO SOCIAL

Cleber Ranieri Ribas de Almeida
UFPI/USP¹

ranieriribas@yahoo.com.br

Mesa Temática N°21 – Ciência Política e Teoria Social: A Relação Tênu entre Estado e Sociedade Civil

INTRODUÇÃO

A denominada “Questão Social” tornou-se em nosso tempo uma instituição sagrada e onipresente para os principais governos ocidentais. Legisladores, organizações não-governamentais, partidos políticos, movimentos civis organizados, intelectuais engajados e artífices de políticas públicas trabalham em prol da causa social. Posicionar-se em favor dela soa-nos como uma obrigação moral, tendo em vista que o social representa em si mesmo o sumo bem, o progresso, a igualdade e a consumação da justiça. Posicionar-se contra, contrariamente, soa-nos como uma heresia reacionária, uma negação da virtude, do altruísmo e da benevolência. Uma tal visão maniqueísta tem se tornado hegemônica a ponto de fazer desaparecer qualquer consideração filosófica ou política que questione o caráter benevolente e progressista da instituição do social. Estaríamos diante de um conceito cuja definição é dada exclusivamente pela propaganda ideológica dos agentes políticos.

A tarefa da filosofia política, quando se trata de um problema controverso como este, seria, portanto, tornar visível e evidente a origem, a natureza, as implicações e os fins do social. Para tanto, precisaríamos remover as várias camadas formadas pelos discursos ideológicos que capturaram e politizaram o tema do social, apresentando-o segundo seus próprios princípios de justiça. Como sabemos, a definição do social fora historicamente monopolizada pelas cinco matrizes ideológicas do século XIX. Tais matrizes, ainda hoje, orientam as ações e as ideias políticas de partidos políticos, governos e intelectuais. São elas: o liberalismo, o conservadorismo, o republicanismo, o socialismo e o anarquismo. Estas cinco matrizes, embora possam ser examinadas como tipos ideais, isto é, modelos teóricos puros para interpretação da realidade político-social, constituem-se, em verdade, em ideologias políticas cujo propósito é mobilizar agrupamentos como partidos políticos, governos e nações em direção a uma utopia

¹ Professor da Universidade Federal do Piauí (UFPI); Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

redentora. À exceção do conservadorismo anglófilo, estas utopias seriam promessas de salvação secular, geralmente, por via de uma Revolução catártica em direção à um “mundo melhor”. Diante destas cinco matrizes, não é possível expor uma definição incontroversa do que é o social e qual o seu papel político.

A definição da ontologia do social não pode prescindir de uma investigação histórica, tendo em vista que esta tarefa tornará evidente o processo de politização das ações de caridade da Igreja Católica Apostólica Romana à medida que as instituições altruístas de ajuda aos pobres foram estrategicamente assimiladas pelos Estados-nação como “política social”. Este processo de assimilação estende-se por um período de oito séculos. Embora a natureza da ação social — entendida aqui como sinônimo de altruísmo, solidariedade, caridade e benevolência — esteja presente nas instituições eclesiais pelo menos desde o advento das Ordens Franciscanas e Dominicanas no século XIII, devemos entender que a intervenção eclesial não se confunde com a intervenção social racional e planejada dos Estados-nação desde sua institucionalização, decorrente, em grande medida, das demandas impostas pela Revolução Francesa. Para compreendermos a natureza do social na era moderna, precisamos investigar a politização destas ações sociais caridosas a partir do século XIX. E Tal processo só pode ser plenamente compreendido se o situarmos no conflito das ideologias políticas dos séculos XIX e XX. Afinal, somente na década de 1930 é que se consumaram os direitos sociais dos cidadãos em vários países do mundo.

O roteiro que seguiremos aqui deverá definir os fundamentos teológicos da questão social a partir da era moderna, precisamente, a partir do processo de secularização do Estado-Nação Modernos. O social constituiu-se na estratégia mais eficaz dos Estado-nação modernos no que diz respeito a centralização territorial e a consolidação da lealdade dos súditos. Neste sentido, o propósito deste artigo é reconstituir a trajetória filosófico-teológica do social enquanto argumento de legitimação da autoridade do Estado.

1. OS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA QUESTÃO SOCIAL

Um dos modos privilegiados de compreensão do social radica em sua identificação histórica com o advento do Estado secular, sobretudo porque ambos surgiram concomitantemente no início da era moderna. O termo “secular” designa aqui um *domínio* imaginado e, posteriormente, instituído pela tradição da filosofia política moderna. Este domínio se afirmou historicamente pela instituição da *autonomia do*

político em relação à autoridade eclesial. O significado originário da palavra secularização (*saecularisatio*), como sabemos, designava a expropriação coercitiva dos bens da Igreja pelo Estado. Trata-se de um termo técnico cunhado pelo Direito Canônico — *Codex Juris Canonici* — e deriva do latim *saeculum*, uma palavra utilizada na Vulgata de São Jerônimo para traduzir o grego *aion* (Cf. Rm.12,2; 1Cor 1,20; Mat. 28,20). Em sua primeira acepção, dada pela teologia paulina, o “século” designava o “processo de laicização de um religioso que abandona sua ordem e retorna para o *século*”², isto é, para a vida mundana. A segunda acepção, a qual mais nos importa aqui, designa o confisco dos bens da Igreja em favor do Estado, ou ainda, a expropriação de “atividades ou de instituições (escolares, hospitalares, etc.) da esfera de influência da Igreja para outros domínios que excluem as referências ou os valores religiosos”³. A secularização pode designar, também, o processo histórico de dessacralização de atividades dependentes parcial ou totalmente de um *ethos* religioso, tal como fora o caso da arte em geral, da política, da ética e até mesmo da ciência⁴ no contexto ocidental moderno. Portanto, por secularização designamos a autonomia e a imanentização das atividades humanas *vis a vis* a autoridade institucional e espiritual de uma religião. Secularização quer dizer, em suma, laicização, profanação, paganização, descristianização, dessacralização, desencantamento (ou desmágicação) do mundo. Em sua segunda acepção, alguns lexicógrafos detectaram seu uso pioneiro na expressão *séculariser*, utilizada por Henri II D’Orléans, o Duque de Longueville, durante as negociações do Tratado de Westphalia (especificamente na *Acta Pacis Westphaliae Publica*⁵) em maio de 1646, na cidade de Münster. Todavia, a base filológica desta versão era frágil e fora recentemente refutada. Segundo alguns estudiosos, a primeira referência a *secularisatio* aparece anteriormente nos últimos decênios do século XVI nas disputas canônicas francesas entre os juristas Jean Papon e Pierre Grégoire⁶.

Desde o seu advento na modernidade ocidental, a expressão fora incorporada por diversas áreas do conhecimento, inicialmente no campo político-jurídico, depois na filosofia e teologia da história e, finalmente, no domínio da ética e da sociologia. As interpretações teológicas e sociológicas do problema da expropriação da Igreja pelo

² Thierry Bedouelle. “Secularização”. In. *Dicionário Crítico de Teologia*. Jean-Yves Lacoste. pp.1629-1632

³ Idem.

⁴ Acerca do processo de secularização da investigação científica na era moderna conferir Amos Funkenstein. *Theology and The Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. (1989).

⁵ Cf. [<http://www.pax-westphalica.de/>]

⁶ Cf. Giacomo Marramao. *Céu e Terra. Genealogia da Secularização*. pp.15-26.

Estado laico assumiram conotações positivas e negativas, ora como dessacralização do político em favor de uma racionalidade instrumental progressista, temporal e humanista, ora como subtração ilegítima da moralidade eclesial em favor de um niilismo decadente.

Fato é que o processo de secularização ocorrera progressivamente desde o fim da Idade Média, precisamente desde a Reforma Gregoriana do século XI até a Reforma Luterana (1517) e seus desdobramentos. Para John Milbank, as Reformas Luterana e Calvinista, enquanto acontecimentos decisivos para o processo de secularização, foram responsáveis por privatizar e espiritualizar o cristianismo, expulsando-o da esfera política. Este movimento de expulsão do cristianismo de sua função pública, deu origem a uma esfera puramente temporal a qual denominamos *o político* ou o *Estado*, isto é, deu origem ao Estado laico.

Ao mesmo tempo em que se consolidava a separação entre Igreja e Estado, poder temporal e poder espiritual, nascia, com a filosofia política de Hobbes, Espinoza e Grotius, a “ciência política”, isto é, nascia o projeto de constituir uma ciência cujo objeto — o Estado ou o político — fosse compreendido e instituído de forma autônoma em relação à autoridade eclesial. Desde Hugo Grotius, as leis naturais relativas a organização do mundo público — como é o caso da soberania estatal, do direito de propriedade e da autonomia do indivíduo — passaram a ser investigadas e concebidas *etsi Deus non daretur*, quer dizer, “como se Deus não fosse dado”, enquanto direitos dados pela natureza. O espaço do secular deveria ser inventado como “puro poder”⁷ e o político redefinido como um *dominium* autônomo responsável pelo controle racional das paixões. Segundo Milbank, a imagem do Estado Absolutista figurada pelo ícone de *Leviathan* nada mais fora que uma reedição do “senhorio irrestrito” do direito privado romano o qual concedia plenos poderes ao senhor segundo o instituto do arrendamento enfiteutico. O *Leviathan* seria uma réplica ampliada do senhorio romano sobre os filhos, a terra, os escravos e sobre si mesmo. Nesta lógica, o poder absoluto estatal se concretizaria a medida em que tomasse para si o domínio do *oikos*, isto é, o domínio do âmbito doméstico, familiar e privado.

“No final da Idade Média e no século XVII, esse sentido romano original não apenas retorna como também, pela primeira vez, se desloca das margens para o centro. Originalmente, esse “puro poder” estava antes e fora da cidade, sendo pertinente à esfera do lar; agora, no entanto, para os que desenvolvem a tradição legal romana, o *ius* legal, que forma os vínculos de justiça no âmbito da comunidade política, é identificado com o *dominium*. O *dominium* ou ‘o privado’, penetr[aram] no *fórum* para abolir de vez o antigo espaço público.”

⁷ John Milbank. pp.26-70. 1995.

Este *dominium* secular, uma vez instituído, não poderia tolerar uma Igreja política e concorrente, como ocorrera durante a Reforma Gregoriana da Abadia de Cluny na qual o papado reafirmou seu poder em face do poder feudal. Ao *Leviathan* caberia assegurar a Soberania deste Estado secular mediante a imposição de um “Poder Irresistível” e indisputado no qual os direitos privados (vendas, educação, contratos e propriedade) e o direito inviolável à vida fossem as cláusulas primeiras do Contrato. Tal contrato seria, *mutatis mutandis*, uma *Nova Aliança* entre Deus e os homens, resguardando a cada qual, o seu lugar soberano. Esta reedição da Aliança judaico-cristã é o que explica a hermenêutica bíblica hobbesiana, tendo em vista que as escrituras constituíam a base de “reconfirmação divina positiva do princípio da aliança e para a verdade de que Deus estava por trás da autoridade positiva da natureza.”⁸ Como afirma John Milbank:

“[...] o uso pessoal da bíblia teve de ser proibido. Esse era seu verdadeiro uso católico, que atribuía autoridade interpretativa a uma *tradição* de leitura, a leitores cujo poder não advinha das armas, da propriedade ou do contrato, mas do seu tempo disponível de leitura socialmente construído. Foi, portanto, necessário que a nova ciência política ‘sequestrasse’ do cristianismo católico o texto da Bíblia para produzir uma nova hermenêutica bíblica. Eis por que tanto o *Leviatã* de Hobbes como o *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza compreendem uma ciência política e uma hermenêutica bíblica unidas num só volume.”⁹

O papel histórico da Reforma Luterana e da Filosofia Política secular fora produzir uma ruptura do monopólio da interpretação bíblica. A comunidade de intérpretes e criadores do poder secular fora obrigada a produzir uma hermenêutica bíblica específica, por intermédio da seleção de questões e matérias publicamente relevantes no que diz respeito à confirmação do *dominium* secular. Qualquer ato de interpretação que viesse a ser proposto fora desta nova Soberania deveria ser neutralizado. No caso da teoria do contrato em Thomas Hobbes, percebemos que os indivíduos que voluntariamente anuem em transferir sua soberania pessoal para o corpo político do *Leviathan*, o fazem porque são acometidos por uma “revelação” privada, imanente e inefável que os conduz a um estado de racionalidade perfeita. Ou seja, Hobbes se vale de uma teoria positivista e imanentista da *revelação*.

Este imenso movimento de fundação do *dominium* secular é o que J.G.A. Pocock denominou de “momento maquiavélico”, isto é, “a reemergência do tempo político e filosófico pagão não mais como um expediente, nem preparação tomista para

⁸ John Milbank. Idem.p.34.

⁹ Idem. p.34.

a Graça, mas como algo dotado de sua própria integridade, seus próprios propósitos e valores, que até poderiam contrariar os do cristianismo”¹⁰.

Com o processo de secularização, portanto, observamos um imenso movimento de laicização das instituições e conceitos teológicos que fundavam a ordem pública medieval. A Soberania de Deus e seus atributos (onipotência, onisciência e onipresença) transforma-se em Soberania do Estado (Jean Bodin); a revelação da Graça tomista converte-se em revelação privada, individual e imanente no contrato social hobbesiano; o amor e a compaixão cristãos convertem-se em solidariedade liberal e em altruísmo positivista; a instituição da providência divina passa a ser reinterpretada pela ideia de mão invisível em Adam Smith e pela autonomia das estruturas históricas em relação à consciência individual segundo Karl Marx; o tempo escatológico cristão é submetido a uma hermenêutica gnóstica pelo marxismo e passa ser renomeado como Revolução Socialista; a legitimidade teocrática da autoridade monárquica converte-se numa legitimidade pagã (o povo ou o *demos*); o princípio cristão da representação trinitária (o filho representa o pai) converte-se em representação político-imanente no governo representativo burguês a partir da Revolução Inglesa; princípios morais estoico-platônicos como benevolência e simpatia retornam com Hume e Smith para substituírem o amor e a compaixão cristãos, etc.

2. A AUTONOMIA DO SOCIAL

Em meio a este movimento de laicização das principais instituições e conceitos da ordem pública moderna, devemos compreender o social como uma expressão singular do advento do domínio político secular. Desde o iluminismo escocês, autores como James Stuart, Adam Ferguson¹¹ e Francis Hutcheson já entendiam que a autoridade política surge da dependência econômica dos governados em relação ao Estado. Neste sentido é que os autores da Economia Política liberal (ou proto-liberal), ao conceberem o *self interest* (o interesse próprio) e o egoísmo como os princípios de organização da ordem pública regular, estariam, em verdade, recusando esta função ao princípio cristão da caridade. O egoísmo, o individualismo e o interesse — e não a caridade — assegurariam o controle social e a regularidade produtiva. O excedente

¹⁰ Idem. p.39. Cf. J.G.A. Pocock. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*. 2003.

¹¹ Nunca é demais lembrar que Ferguson cunhou e definiu pela primeira vez na história da filosofia política o conceito de “Sociedade Civil”, especificamente em seu livro *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil* (1767). Cf. Ferguson, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Edited By Fania Oz-Salzberger (2001).

deveria ser investido em indústrias, e não, ser distribuído em obras de caridade¹². Desde aí, a esfera do *economicus*, isto é, a esfera das demandas privadas a que denominamos social, passou a ocupar o centro das preocupações estatais.

Este seria, contudo, um estágio precedente ao que denominaremos aqui de *processo de autonomização do social*. A partir do advento do positivismo no século XIX, este processo fora coroado pela ideia de *systeme* proposta por Auguste Comte, ideia esta que se valia de uma metáfora orgânica, isto é, a crença segundo a qual as sociedades capitalistas industriais modernas, em sua dinâmica de produção e reprodução material e simbólica, operariam tal e qual um organismo vivo, ou seja, operariam pela diferenciação e especialização de funções distribuídas entre os “órgãos” do “corpo social”. Esta metáfora incorporará o princípio da Divisão do Trabalho Social de Adam Smith, porém, não o identificará como resultante do individualismo, da livre concorrência e da liberdade de empreendimento; contrariamente, positivistas como Comte e Durkheim passaram a conceber a Divisão do Trabalho Social como um fator de maximização da interdependência entre os indivíduos, corporações e órgãos sociais. Milbank, acerca desta diferenciação assinala que:

“No fundo, a diferenciação é uma auto-elaboração do organismo social, que, por meio da divisão do trabalho, aumenta a dependência humana e a influência da simpatia humana. [...] a comunidade política positiva é, pois, [...] uma ordem ‘social’, pós-política, porque a sua organização é simplesmente o ‘caráter dado’ de uma complexidade orgânica elaborada.”¹³

Neste aspecto, a autonomia do social se afirmaria como uma negação do político, tendo em vista que enquanto *corpus* coletivo não dependeria do exercício das virtudes individuais isoladas de seus membros (conforme criam os republicanos de 1792), tampouco da vontade do Soberano, o *Leviathan*. O social seria um moto-contínuo cujo princípio de funcionamento só poderia ser apreendido pelo exame do *nomos*, isto é, das leis que antecedem e determinam a dinâmica do *systeme*. Tais *Leis Sociais*, uma vez descobertas, permitir-nos-iam exercer um governo puramente técnico, a-político, no qual as decisões seriam tomadas em conformidade com tais Leis. Ou seja, toda legislação deveria estar em conformidade com tais Leis Sociais positivocientíficas, o que, *per se*, tornaria as discussões políticas obsoletas. Todas as particularidades fenomênicas do social nada mais seriam que formas de expressão singular de leis universais e constantes que determinam o progresso.

¹² Cf. John Milbank. op.cit. p.58.

¹³ John Milbank. op.cit. p.77.

Esta imagem do social enquanto um sistema pré-político e autônomo em relação às ações individuais fora anteriormente desenhada pelos pensadores católicos da contrarrevolução, Bonald e Joseph De Maistre, sobretudo quando se referiam ao caráter incontrolável da Revolução Francesa. Para estes autores a Revolução, enquanto fenômeno social de inigualável clarividência encarnava um acontecimento dotado de vida própria — a Revolução que “*age sozinha*”. Segundo tais autores, a Revolução usou os homens, cada qual com seus objetivos diversos e contraditórios, como instrumento da vontade de Deus. Quer dizer, os homens, ao julgarem agir segundo seu próprio arbítrio, estariam, em verdade, agindo segundo a vontade divina. Isto explicaria porque a Revolução Francesa exterminou até mesmo seus mais apaixonados adeptos, tal como fosse um Carrasco impiedoso em ação.

Neste sentido é que, para Bonald e De Maistre, as instituições fundamentais da ordem pública não podem ser produzidas pelo artifício da vontade humana. Elas são criadas e perpetuadas pela providência de Deus. Este é o caso da relação entre o Estado e a Nação. Segundo De Maistre, o Estado se assemelha a um organismo vivo, dotado de unidade e autonomia; sua fundação nos revolve a um passado misterioso, obscuro e remoto. Esta obscuridade, ou melhor, este *mistério*, se nega a explicação racional porque a razão humana é imperfeita e não pode auscultar a vontade de Deus. A nação, nesta lógica, é uma instituição natural dada pela vontade divina e não uma associação voluntária resultante de um contrato social. A França, por exemplo, nasceu da síntese do domínio cristão-católico romano em conjunção com a cultura bárbara dos gauleses. Esta conjunção não fora obra de um homem, mas obra da providência divina na história. Assim sendo, o Estado e a Nação seriam instituições preexistentes dadas por uma ordem natural e transcendente criada diretamente pela ação de Deus. Desta ação se constituíram as línguas, os costumes, as instituições e a cultura em geral.

Daí que as constituições dos povos não devem ser artifícios produzidos pela razão humana, como esposavam os revolucionários rousseauneanos de 1789; as constituições, para serem duradouras e incutirem uma obediência diligente, devem apenas reescrever os costumes e instituições dadas pela ordem natural divina. Ou melhor, as constituições *não* devem ser escritas, porque quanto mais as escrevemos, mais débeis elas se tornam tendo em vista que “os direitos só são escritos quando estão sob ataque”¹⁴. Os revolucionários franceses foram obrigados a redigir sucessivas

¹⁴ Joseph De Maistre. *Considerações sobre a França*. “Introdução”. Rita Sacadura Fonseca. p.32-33.

constituições porque os cidadãos não a respeitavam; todos os homens se sentiam habilitados a alterá-la e aperfeiçoá-la. Esta debilidade se devia ao caráter racional e imperfeito de um texto produzido pela *hybris* humana.

Segundo De Maistre, as verdadeiras constituições não são humanas, têm uma origem divina. Esta origem faz com que os homens, ao obedecerem à lei, sintam-se partícipes da obra criadora de Deus. Somente este substrato teocrático é capaz de tornar duráveis e legítimas as instituições fundadas pelo texto constitucional. Assim, a linguagem, a escrita, a família, a soberania política, as leis, a nação e o Estado “são instituições *reveladas*, e toda cultura humana representa um fragmento pós-babel da autopresença de Deus para a humanidade.”¹⁵

O argumento teocrático dos contrarrevolucionários católicos, portanto, atribuía autonomia ao social enquanto força ininteligível e sobre-humana. O social já se nos apresenta aqui como uma unidade oriunda de Deus cuja força é a-política e a-histórica. Esta força se sobrepõe ao político, governa-o. A metáfora organicista comteana torna-se auto-suficiente de tal forma que o social é concebido como um sistema que se “auto-elabora” e cujas partes somadas formam um todo holístico e inconsútil. O social se define pelas relações de dependência (*rappports de dépendance*) entre as atividades humanas, e estas se constituem a partir de hierarquias necessárias entre as instituições espirituais, num primeiro plano, e materiais, num segundo plano. Daí que, na era positiva, profetizava Comte, o altruísmo realizar-se-ia como uma *verdade social* definitiva. A diferença fundamental entre a visão providencial do social pelos contrarrevolucionários católicos e a visão sistêmica de Comte é que, para este, o social poderia ser *revelado* pela imanência do método positivo, isto é, não seria um mistério ininteligível e inacessível aos homens. Neste aspecto, o positivismo é, ele próprio, uma instância da revelação científico-secular.

Está claro que o processo de autonomização do social, desde o anti-iluminismo da contrarrevolução até Comte e Durkheim, valeu-se de uma *hipostasia secular do social*, isto é, valeu-se da crença na autonomia material e imanente do social sem qualquer consideração sobre a providência divina que anteriormente o movia. Numa palavra, para a tradição positivista, o social seria uma *providência secular* a governar as relações humanas. A expressão concreta desta autonomia secular e hipostasiada resume-

¹⁵ Milbank. p.81.

se na ideia de *sociedade*. Para Comte, a sociedade e a humanidade são formas transubstanciadas de Deus.

Em razão disso, todas as religiões eram formas de expressão imperfeita da sociologia. Somente a “física social” poderia estabelecer a conjunção entre ciência e religião, isto é, entre o espírito positivo-científico e a religião da humanidade. Nesta lógica, o programa holístico do positivismo identificava-se, em geral, com a ideia de uma religião universal cujos deuses — o progresso, a humanidade, a sociedade, a ciência, o altruísmo e as Leis Sociais — seriam formas conceituais abstratas que se avivariam, ou melhor, se tornariam concretas no mundo capitalista industrial positivo. Trata-se da afirmação institucional de uma ordem suprapolítica e secular.

Esta aproximação entre religião e ciência, espírito e matéria, uma vez que a primeira teria precedência sobre a segunda, situa o social em um lugar ambíguo, entre o sagrado e o secular, o religioso e o científico. Conforme afirma Milbank, “a emergência do conceito de social tem de ser situada no âmbito da história do ‘secular’, de sua tentativa de legitimar-se e de ‘lidar’ com o fenômeno da religião.”¹⁶ O processo de autonomização do social, desde a pré-secularização iniciada por Lutero até fundação da sociologia por Comte, deu-se por meio da afirmação do social como *objeto* do Estado. Desde Lutero, a vida reta deveria se dar pela incorporação do cristão ao corpo social dedicado à memória de Cristo. Isto implicou, historicamente, numa reinterpretação heterodoxa da eclesiologia paulina, segundo a qual o pertencimento à Igreja de Cristo não está na justificação pela fé, mas na participação no corpo de Cristo e na reconciliação entre judeus e gentios¹⁷. Com a Reforma Luterana, assistimos ao confinamento da fé religiosa à esfera privada e, inversamente, assistimos à captura da caridade eclesial católica pelo Estado secular. Ou seja, o confinamento da confissão religiosa no âmbito doméstico, tornou secular o espaço público de tal forma que o Estado, para legitimação de sua autoridade dessacralizada, fora obrigado a produzir compensatoriamente um artifício de ressacralização, isto é, legitimação laica. Este artifício, ou estratégia, é o que denominamos “Questão Social”, isto é, a assistência aos pobres. A questão social, portanto, concretizou-se historicamente como um *Ersatz* das ações de caridade eclesial. Após a expropriação das instituições beneficentes da Igreja pelo Estado Laico, a ajuda aos pobres passou a ser o centro de gravidade das decisões

¹⁶ Milbank. Idem. p.139.

¹⁷ Cf. Wayne A. Meeks. *Los Primeros Cristianos Urbanos. El Mundo Social del Apostol Pablo*. 1988.

dos governos. Veremos agora como o tema do social se desdobrou de outra questão teológica moderna, o problema da *teodiceia enquanto princípio de compensação*.

3. O SOCIAL E A TEODICEIA DO *BONUM-POR-MALUM*

O termo *teodiceia*, cunhado por Gottfried Wilhelm Leibniz em 1710, significa, literalmente, Justiça de Deus (*Theos-Diké*). O termo veio a lume quando Leibniz publicou o livro intitulado *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal (Ensaio de Teodiceia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal)*¹⁸ como resultado de uma investigação iniciada quatorze anos antes. A obra pretendia explicar a existência do mal e justificar racional e coerentemente a bondade de Deus. Tratava-se, portanto, da tentativa de conciliar, numa filosofia sistemática, as três proposições a seguir: (1) Deus é onipotente; (2) Deus é absolutamente bom e justo; (3) O mal existe.¹⁹

Estas três proposições não podem ser conciliadas sem que, para tanto, não se subverta o princípio lógico da não-contradição. Suponhamos que as proposições 1 e 2 sejam verdadeiras, logo, necessariamente, a proposição 3 será falsa. Quer dizer, se Deus é onipotente, todos os acontecimentos estão submetidos à sua vontade; como Deus é absolutamente bom e justo, o mal não deveria existir. Por outro lado, consideremos a evidência empírica de que o mal existe no mundo; consideremos também que Deus seja onipotente; logo, o mal que há no mundo é expressão da vontade divina; portanto, Deus não é absolutamente bom e justo. Finalmente, uma terceira situação: Deus é absolutamente bom e justo, porém, o mal existe; logo, Deus não é onipotente porque a ocorrência do mal escapa à sua vontade.

Esta aporia lógico-metafísica fora respondida por Leibniz da seguinte maneira: 1) O entendimento de Deus não está subordinado às regras do entendimento humano, isto é, Sua noção de bondade absoluta não pode ser compreendida pela precária razão humana. Esta é a resposta que na tradição calvinista denominamos hipótese do *Deus Absconditus*. Além disso, a *vontade* de Deus, enquanto pessoa está subordinada às operações do Seu *entendimento*, ou seja, as manifestações particulares do mal entre os

¹⁸ Cf. G.W.Leibniz. *Ensaio de Teodiceia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*. 2013. Estação Liberdade.

¹⁹ Devemos a Paul Ricoeur a sintetização da teodiceia nestas três proposições. Ricoeur interroga: “Como podemos afirmar em conjunto e sem contradição, as três proposições seguintes: Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; por conseguinte, o mal existe?” Cf. Paul Ricoeur. *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*» en *Lectures 3, Aus frontières de la philosophie*. Ed. Seuil, Paris, 1994, 211-233. Cf. também: Maria de Lourdes Borges. “O Problema do Mal na Teodiceia de Leibniz”. Princípios. Natal. 1995.

homens inserem-se, no cálculo divino, numa equação cujo resultado final é o sumo bem; 2) Deus permite o mal em particular porque o subsume a um Bem maior o qual é a verdadeira expressão do entendimento, da absoluta bondade e da vontade divina (necessariamente nesta ordem); quer dizer, o mal causa, frequentemente, o bem; 3) Apesar da existência do mal, o mundo criado por Deus atingiu o grau maior de perfeição possível, ou seja, é um mundo criado pela escolha do maior bem possível segundo o entendimento infinito de Deus, e não, uma criação arbitrária. Como tal, este mundo tal como se nos apresenta, expressa o entendimento e a vontade do Criador segundo uma operação de escolha entre diversos mundos possíveis.

Leibniz propõe-nos ainda uma tipologia do mal, tendo em vista que este se manifesta de diversas formas. São tipos do mal: (1) o mal metafísico (a imperfeição das criaturas); (2) o mal físico (o sofrimento) e; (3) o mal moral (o pecado). O §21 dos *Ensaio de Teodiceia* resume esta tipologia:

“Podemos considerar o mal de maneira metafísica, física e moral. O *mal metafísico* consiste na simples imperfeição, o *mal físico*, no sofrimento, e o *mal moral*, no pecado. Ora, ainda que o mal físico e o mal moral não sejam necessários, é suficiente que em virtude das verdades eternas, eles sejam possíveis. E como essa imensa região das verdades contém todas as possibilidades, é preciso que haja uma infinidade de mundos possíveis, que o mal entre em muitos deles, e que mesmo o melhor de todos o encerre; é isto que determinou Deus a permitir o mal.”²⁰

O mal metafísico é uma consequência necessária da falibilidade, da imperfeição e da limitação humana. Ele expressa o *entendimento* superior de Deus quanto ao que é o bem, embora não expresse a *vontade* divina. Trata-se de uma condição inescapável a todas as criaturas. O mal físico e o mal moral diferem do mal metafísico porque estes não são determinados pelo entendimento divino; Deus simplesmente *permite* que tais males ocorram, porque Vosso entendimento opera pelo cálculo compensatório do mal pelo bem. Leibniz pressupõe que vontade de Deus está subordinada ao Seu entendimento e que há uma lógica não criada por Deus e à qual Sua noção de Justiça está submetida.

Importa-nos aqui a postulação leibniziana do princípio *Bonum-por-malum*, isto é, a justificação racional da bondade de Deus como portador de um entendimento supra-humano que, embora permita o mal, permite-o para que dele se extraia um Bem maior. O fundamento lógico do entendimento divino é, portanto, o princípio da *compensação do sofrimento e do pecado*. Daí que, toda economia da salvação pressupõe uma

²⁰ G.W.Leibniz. *Ensaio de Teodiceia*.p.148.

economia do entendimento e da bondade divina. Para Leibniz, Deus não só permitiria o mal, mas também compensaria os desafortunados e vítimas²¹. Os homens são livres para agir, suas ações podem ser más e causar o infortúnio, mas nada os livra do princípio divino da compensação do mal pelo mal.

Acerca desta interpretação, Odo Marquard²² adverte-nos que a lógica compensatória da teodiceia leibniziana passou a afetar as relações humanas nas mais variadas esferas, seja na educação, economia política, filosofia da história, biologia (etologia) ou na ética. A teoria da compensação, tal qual ela se incorpora na lógica espiritual de nosso tempo, não é *natural* às relações humanas, mas resulta de uma apropriação conceitual que a liberdade histórica transformou em *sensu communis*, isto é, num critério universal de julgamento. Como afirma Ribas:

“A ideia do *Homo compensator* concebe o ser humano como um animal compensador no sentido de que há um princípio de justiça equitativa o qual conduz as relações dos homens entre si, com o Estado ou com a natureza, a uma necessária *indenização* da parte lesada ou deficitária. Para cada ônus um bônus. Ou melhor, *Bonum-por-malum*. Landmann identifica a origem desta ideia de compensação no *Protágoras* e o Mito de Epimeteu de Platão. Ali Protágoras pretende explicar como o ser humano salda sua desvantagem inicial em relação aos demais animais pela busca do conhecimento. O princípio da compensação nem sempre teve esta acepção de indenização, equilíbrio, equiparação, restituição e equidade. Em sua matriz cristã-medieval, compensação significava castigo, vingança e penitência. Segundo Marquard, a teodicéia leibniziana consumou a dissolução do velho conceito de compensação como retaliação e, a um só tempo, redefiniu-o como indenização. A concepção antiga de compensação figura-se na imagem da *Nemesis divina*, a deusa da justiça. Segundo esta doutrina, a ordem deveria ser restabelecida mediante o castigo vingador do delito que perturbou essa mesma ordem²³. Marquard demonstra-nos que tal concepção antiga do princípio da compensação só foi possível com o advento de uma doutrina hipermoralizante do mal. A doutrina agostiniana do livre-arbítrio do homem perante um Deus onipotente pretendia justificar a existência do mal entre os homens. Todo o mal que há no mundo resulta das más ações pecaminosas dos próprios homens desde a Queda. Os delitos humanos seriam compensados por castigos para purificar o esplendor da ordem do mundo, da mesma forma que a morte em sacrifício do Filho de Deus feito homem seria um castigo compensatório — uma expiação, portanto — em lugar do seres humanos. Como afirma Marquard, "esta doutrina se funda numa radicalização do conceito de mal própria de uma moral de salvação que só tolera compensações como castigos".²⁴ Esta concepção de compensação começa a perder sentido na modernidade quando a filosofia se dá conta de que nem todo mal é moralizável, ou seja, o caráter moral do mal sofre uma deflação, como exemplifica o debate iluminista acerca do terremoto de Lisboa em 1755. A partir da assunção deste mal não-moralizável é que surge a moderna concepção da compensação como indenização²⁵.

²¹ Deus, escreve Leibniz, "l'auter de la nature a compensé ces maux [...] par mille commodités". *Apud* Marquard. Idem. p. 20.

²² Odo Marquard. *Filosofia de la Compensación. Escritos sobre Antropología Filosófica*. p.18.

²³ Odo Marquard. *Filosofia de la Compensación. Escritos sobre Antropología Filosófica*. p.25.

²⁴ idem. p.25.

²⁵ *Metamorfoses do Homem: Humanismo, Biofilosofia e Antropologia Filosófica no Pensamento Político do Século XX*. Cap.II. [*Mimeo*]

A Teodiceia social moderna implica, portanto, numa justificação racional da existência da pobreza como consequência perversa da diferença artificialmente produzida pelas relações humanas. Não se trata aqui de uma *Teologia natural*, como é o caso da teodiceia leibniziana, mas de uma *antropodiceia* a partir da qual se engendra um conjunto de instituições cujo papel é indenizar a parte prejudicada por uma má divisão da riqueza social. Seria melhor, portanto, que nos referíssemos a uma antropodiceia do social enquanto princípio de compensação (em caso de fatalidades naturais) e indenização (no caso do sofrimento resultante da injustiça humana propriamente). À parte a distinção entre compensação antiga e indenização moderna, está claro que preservou-se do legado agostiniano, mediante a interpretação sentimentalista de Rousseau, a lógica da hipermoralização da condição do pobre. Este sentimentalismo piedoso e hipermoral rousseauneano foi o que deu origem a antropodiceia moderna, isto é, deu origem às ciências do social.

Ernest Becker²⁶ explica-nos que a emergência das ciências do homem — as humanidades — ocorrera na era moderna em concomitância à rejeição da teodiceia enquanto explicação última da existência do mal no mundo. As investigações acerca do mal nas relações humanas, desde o renascimento italiano do século XVI até o iluminismo francês do século XVIII, abdicaram aos poucos de qualquer explicação teocêntrica e providencial para assumir uma posição de autonomia moral quanto a ocorrência do infortúnio e do sofrimento entre os homens. A exclusão de Deus como fator determinante na explicação da maldade humana possibilitou o advento das ciências do homem, ou seja, possibilitou o surgimento de um programa de investigação no qual o mal, por ser resultado da ação humana, deveria ser debelado ou minimizado, da mesma forma, pelas ciências humanas. Daí que, a emergência das ciências do homem implicaram, necessariamente, na negação da teodiceia e na afirmação da antropodiceia, isto é, a confiança na autossuficiência das instituições *humanas* no que diz respeito à execução da justiça e à indenização do mal perpetrado pelo homem contra o homem.

Podemos logicamente deduzir que, para Becker, não é possível haver uma teodiceia em coexistência a uma antropodiceia. A explicação da origem do mal entre os homens não pode estar simultaneamente sob o domínio de ambos — Deus e o homem. Neste aspecto, Becker e Milbank estão em posições opostas. Para Milbank, o problema

²⁶ Ernest Becker. *La Estructura del Mal*. 1993.

da teodiceia se constituiu a partir de um *transvio* da tradição cristã medieval em direção ao racionalismo e ao positivismo. Não se tratou, portanto, de um câmbio ou de uma substituição, mas de uma redução do Ser aos atributos humanos, isto é, uma redução à racionalidade, à lógica e à fatuidade.

Segundo Milbank²⁷, a redução das religiões à condição de teodiceias — isto é, tentativas de explicar racionalmente a existência do mal entre os homens, bem como, explicar os princípios de Justiça segundo o entendimento de Deus — fora, por si própria, a expressão cabal do projeto iluminista. Uma tal redução, entende a palavra “Deus” apenas como uma hipótese causal última dos fenômenos naturais e humanos, ou seja, entende Deus como “a causa primeira concebida nos termos do modelo da causalidade eficiente” proposto por Leibniz. Nesta lógica, a bondade divina deveria ser “demonstrada” segundo as regras *a priori* de um silogismo absoluto.

A ideia de Deus como um operador lógico, bem como a redução das religiões à condição de teodiceias, além da postulação do mal enquanto problema filosófico, derivam da matriz iluminista do século XVII. Kenneth Surin²⁸ esclarece-nos que, na Idade Média, o sofrimento e o mal não eram definidos como problema *teórico*. Pelo contrário, ambos eram concebidos e tratados como problema *prático*. O sofrimento era entendido como consequência da perversão da vontade e como impotência da autodeterminação humana. Daí que, não havia um real problema do mal ou uma ciência da “teodiceia”, isto é, não havia uma compreensão holística e metafísica do mal.

Esta herança leibniziana, conforme a descrevemos, consumara-se nas ciências humanas com a sociologia das religiões de Max Weber, a qual pressupunha que o mal e o infortúnio eram fatos observáveis, contanto que nos dispuséssemos a operar uma deflação axiológica do problema. A religião, neste aspecto, seria apenas uma modalidade secundária a prover explicações racionais para as situações de infortúnio e sofrimento, isto é, as religiões seriam formas menoscabadas de uma sociologia protopositiva. O mal, ao tornar-se “social” deixou de ser um problema da pessoa e passou a ser um problema holístico. Para Weber o desenvolvimento das religiões — o judaísmo, o zoroastrismo, o hinduísmo e o cristianismo — se dera a partir da afirmação de uma dada teodiceia. O dualismo persa, a doutrina indiana do *karma*, o pecado original, a predestinação puritana e o Deus *absconditus* seriam, portanto, respostas às demandas racionais que surgiram diante da experiência da irracionalidade, do mal e da injustiça.

²⁷ Idem. p.169.

²⁸ Cf. Kenneth Surin *apud* Milbank. p.169.

CONCLUSÃO

O problema da teodicéia, portanto, desenvolveu-se à medida que as religiões se tornaram autônomas e exerceram o mesmo papel que, a partir do século XIX, será exercido pela sociologia e pela economia: explicar racionalmente o mal, a injustiça e o sofrimento. Weber, seguindo a distinção de Nietzsche na *Genealogia da Moral* refere-se à *teodicéia da felicidade* característica dos antigos — sobremaneira na Grécia Clássica e na Roma Antiga. Para estas civilizações, os desafortunados, sofredores e doentes eram tidos como pessoas legitimamente punidas pelos deuses, o que as tornava desprezíveis e indesejáveis. Somente os bem-aquinhoados em saúde e poder eram bem-vistos porque estes eram agraciados pela boa-vontade dos deuses²⁹.

A *teodicéia do sofrimento* surge precisamente com as religiões judaico-cristãs, isto é, as religiões plebeias cujo princípio de justiça se constitui a partir de uma inversão da moralidade greco-romana: aos miseráveis e aos desafortunados pertence o Reino dos Céus, não aos homens de *areté* ou aos indivíduos dotados de excelência. As teodiceias do sofrimento seriam, portanto, formas primárias de explicação racional quanto a existência do mal e do infortúnio. Segundo Weber, tais teodiceias plebeias surgiram a partir da instituição do procedimento de cura das almas como um rito individual orientado pela ideia de culpa do agente (os ritos antigos eram, em geral, ritos coletivos). O sofrimento adquiriu, desde então, um novo significado, ao converter-se numa promessa de felicidade futura ao invés de ser concebido como uma evidência da condenação imposta pelos deuses.

Para Weber, portanto, as teodiceias plebeias seriam formas proto-sociológicas de explicação e resolução do sofrimento e do infortúnio. Uma tal visão reduz as religiões ao seu caráter social. Ignora o caráter substantivo específico do mal em cada credo em particular por concebê-lo como uma expressão absoluta. Quer dizer, o mal é, *per se*, um problema social dotado de substância moral.

O caminho que conduz da teodiceia leibniziana à sociologia das religiões de Max Weber caracteriza-se por um esforço subliminar em identificar o mal com um problema social, entendendo este “social” de forma substantiva, etnocentricamente situada. Ao substantivar o mal, este caminho iluminista (ainda que Weber não se veja como iluminista) identifica-o com a pobreza no sentido de privação, humilhação, abandono e invisibilidade. Como sabemos, a filosofia agostiniana do mal não se dispôs

²⁹ Max Weber. *Sociologia das Religiões*.

a atribuir substantivos ao mal porque o entendia como ausência do bem (*privatio boni*). O mal se converteu, neste caminho, num problema metafísico, holístico, substantivo, hipermoral e científico — isto é, um problema social a ser tratado por uma teodiceia laica, a saber, a antropodiceia das ciências humanas.

BIBLIOGRAFIA

Acta Pacis Westphalia Publica. [Versão em Espanhol de Abreu y Bertodano]. Colección De Los Tratados De Paz [...] Reynado del Sr. Rey D. Phelipe IV. parte V, 476-607. Disponível em: http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/pdf/m_1750sp-abreu.pdf

BECKER, Ernest. *La estructura del mal: un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*. Fondo de cultura económica, 1980.

BEDOUELLE, Thierry. “Secularização”. In. *Dicionário Crítico de Teologia*. Jean-Yves Lacoste. pp.1629-1632. Publicado sob direção de Jean-Yves Lacoste. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004.

BORGES, Maria de Lourdes. “O Problema do Mal na Teodiceia de Leibniz”. Princípios. Natal. 1995.

DE JERUSALÉM, Bíblia. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

FERGUSON, Adam. *An essay on the history of civil society*. Ed. Fania Oz-Salzberger. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Edited By Fania Oz-Salzberger. (1767) (2001).

FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*. Princeton University Press, 1986.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa. Terramar. 1986.

HIMMELFARB, Gertrude. *La idea de la pobreza: Inglaterra a principios de la época industrial*. Fondo de Cultura Económica, 1988.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem ea origem do mal*. Estação Liberdade, 2013.

MAISTRE, Joseph de. *Considerações sobre a França*. Tradução de Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

MARQUARD, Odo. *Filosofía de la compensación: estudios sobre antropología filosófica*. Paidós, 2001.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra*. Tradução de Guilherme AG de Andrade. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

MEEKS, Wayne A. *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. Yale University Press, 2003.

MILBANK, John. *Teologia e teoria social*. Edições Loyola, 1995.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. Editora 34, 2003.

POCOCK, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton University Press, 2009.

RICOEUR, Paul. Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie» in *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*. Ed. Seuil, Paris, 1994, 211-233.

WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. Lisboa, Relógio D'água, 2006 [seleção de textos e apresentação de Rafael Gomes Filipe].