

Uso político da religião e uso religioso da política: uma análise a partir de duas interpretações exemplares - Marsílio e Maquiavel

José Luiz AMES¹

Resumo

Estamos confrontados na atualidade com um vertiginoso crescimento do fenômeno religioso. Isso pode ser observado não apenas pelo surgimento de novas religiões e o aumento da frequência aos cultos, mas também pela presença da linguagem religiosa no discurso político de tal modo que podemos falar num uso político da religião e um uso religioso da política. Quando abordamos as religiões na longa duração, percebemos que em todas elas coabitam estes dois aspectos, contraditórios e excludentes apenas na aparência. Esta constatação leva ao questionamento: existiriam religiões mais políticas, ou mais conquistadoras, do que outras? Ou então, talvez, a natureza belicosa das religiões emergiria a partir do momento em que elas se erigem em ideologias, da mesma forma como as ideologias se impõem politicamente quando agem à maneira de religiões? Neste trabalho nos orientaremos por esta hipótese para explorar a relação ambígua entre política e religião, pois foi precisamente após a morte das ideologias que as religiões, independente do credo, retornaram com toda a força. Para tanto, tomaremos como referência teórica dois pensadores, Marsílio de Pádua e Nicolau Maquiavel, para pensar, respectivamente, o uso religioso da política e o uso político da religião.

Palavras Chave: Maquiavel, Marsílio de Pádua, religião, política, ideologia

Political use of religion and religious use of politics: an analysis from two exemplary interpretations - Marsilius of Padua and Machiavelli

Abstract

We are presently confronted with an impressive growth of the religious phenomenon. This can be observed not only related to both the outbreak of new religions and the increasing attendance to worship services, but also for the presence of the religious language in the political discourse. We can see nowadays a political use of religion and a religious use of politics. When we approach the religions in a large scale perspective is possible to verify that in all of them both aspects live together, and they are contradictory and excludent only in appearance. This evidence brings some particular questions: there would be more political and bellicose religions than others? Or maybe the contentious nature of religions rises when they become ideologies, in the same way ideologies impose themselves politically when they act like religion? We will let ourselves be guided by this hypothesis in order to explore the ambiguous relation between politics and religion. It was precisely after the death of the ideologies that religions of any creed reappeared strongly in the scenario. We will take as references to this theoretical task two thinkers in particular: Marsilius of Padua and Machiavelli. They both will guide us to think respectively the religious use of politics and the political use of religion.

Key Words: Machiavelli, Marsilius of Padua, religion, politics, ideology.

¹ Doutor em Filosofia, Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: profuni2000@yahoo.com.br.

Colocação do problema

Percebemos atualmente uma surpreendente cumplicidade entre política e religião, particularmente porque vivemos em sociedades amplamente secularizadas. Além disso, o “Onze de Setembro” nos defrontou com a cena de um certo tipo de *homo religiosus* violento que, em nome de sua fé, mata e se mata. Esta fé é, certamente, contestável e até mesmo detestável, mas existe, é real. A propósito disso, há um conjunto de acontecimentos recentes que tem contribuído significativamente para fazer do islamismo, aos olhos da opinião pública ocidental, a religião guerreira por excelência: os atos de terrorismo praticados pelo fundamentalismo islâmico nos últimos anos; os martírios dos palestinos que, para alcançar a independência da Palestina e em nome de Alá, sacrificam a vida de civis israelenses ao mesmo tempo em que a deles próprios; os atentados recorrentes no Iraque e no Afeganistão depois da ocupação americana, para citar os mais recorrentes.

No entanto, ainda que se possa dizer que a religião de Maomé visa a conquista, seria ela muito diferente, por exemplo, do judaísmo rabínico ou do cristianismo o qual, embora tenha nascido na perseguição, tornou-se posteriormente conquistador e dominador, “guerreiro”, do mesmo modo como hoje é visto o islamismo? Não há dúvidas de que o islamismo divide o mundo em “fiéis” e “infiéis”, os últimos para serem convertidos ou submetidos. Contudo, apesar das especificidades ligadas ao percurso histórico próprio ao islamismo, os demais monoteísmos estão mais ou menos ligados ao mesmo ensinamento. A bíblia, livro fundador do judeu-cristianismo, é rica em cenas de massacres, reais ou imaginários, e de assassinatos políticos. As guerras de religião, hoje travadas especialmente pelo islamismo, o ocidente também as conheceu sob o cristianismo, sem contar a inquisição, as cruzadas, as campanhas contra as heresias e as bruxas, para citar alguns exemplos.

Constatações dessa ordem levantam alguns questionamentos: existe sempre o político no religioso, mesmo fora do caso da religião de Estado na qual esta fusão é explícita? Existem religiões mais políticas, ou mais conquistadoras, do que outras? É a religião, em virtude de sua tendência ao dogmatismo e proselitismo, uma instituição que produz inevitavelmente o político, no seu curso rumo à supremacia?

A história nos ensina quão ilusório seria acreditar que, de um lado, existiriam religiões pacíficas e de consolação e, de outro, religiões bárbaras e violentas. Quando as abordamos na longa duração, percebemos que em todas elas coabitam os dois aspectos, contraditórios e excludentes apenas na aparência. Seria uma particularidade monoteísta fundir religião, guerra e política? Certamente não, pois as religiões orientais, sobre as quais nós ocidentais costumamos projetar sabedoria e elevação, conheceram igualmente conflitos sangrentos.

A natureza belicosa das religiões não emergiria, então, a partir do momento em que elas se erigem em ideologias, da mesma forma como as ideologias se impõem politicamente quando agem à maneira de religiões? Talvez exista aqui uma pista para explorar a relação ambígua entre política e religião, pois foi precisamente após a morte das ideologias que as religiões, independente do credo, retornaram com força no ocidente.

Algumas precisões conceituais

O quadro acima nos revela que não é fácil distinguir quando estamos diante do uso político da religião e quando existe um uso religioso da política. As ambiguidades que observamos na realidade sugerem que os dois processos parecem ocorrer simultaneamente. Isso, porém, não dispensa a necessidade de clarear a referida distinção, nem diminui a importância de estudar os dois aspectos mais aprofundadamente.

Começemos com o uso político da religião. Estamos diante deste quadro quando esta serve para legitimar não apenas a ordem social e a autoridade estatal, mas também um determinado regime político: uma concepção específica de Estado e de comunidade política. A iniciativa para esta fusão entre religião e política pode resultar de dois processos distintos. Por um lado, pode basear-se no desejo das instituições, autoridades, líderes e crentes religiosos de conseguir o apoio do Estado para alcançar determinados objetivos, em tese de natureza religiosa. No cristianismo medieval, por exemplo, para assegurar a supremacia do cristianismo contra o avanço muçulmano ou para dar eficácia ao combate às heresias; no islamismo contemporâneo, para alimentar a ideologia muçulmana contra o *ocidente infiel* (cristão). Neste caso, a união de religião e política tem

raízes religiosas e é concebida como a colocação do poder e da comunidade política a serviço da fé e de seus representantes. A religião politizada, em sua forma extrema, leva à teocracia, em que o poder político é exercido efetivamente (mesmo que nominalmente exista uma autoridade laica) por líderes religiosos em nome da fé ou de Deus, impondo os valores religiosos à comunidade inteira. Podemos identificar esta situação, por exemplo, no modelo da cristandade medieval e, atualmente, em alguns regimes islâmicos. Por outro lado, as autoridades responsáveis pela esfera estatal podem instrumentalizar a religião para garantir legitimidade e apoio, politizando assim a esfera religiosa.

Muito embora analiticamente seja pertinente distinguir política e religião do modo como o fizemos, o mais provável é encontrar na realidade efetiva uma convergência entre ambas de tal modo que as duas partes se apresentam como estruturas a serviço de fins específicos: a religião e as instituições religiosas, por um lado, e a política e as instituições estatais por outro. Isto explica a ambiguidade fundamental e a instabilidade da politização da religião ou da “religionização” da política. Ainda que o modelo esteja baseado numa convergência, não é improvável que acabe em conflito. Desde uma perspectiva histórica, conhecemos o sucedido no cristianismo: após a convergência secular durante a cristandade medieval, seguiu o conflito entre poder temporal e espiritual, tema explorado por Marsílio de Pádua como veremos a seguir, e as guerras de religião na modernidade. Será que esse exemplo histórico não poderia indicar o possível desfecho da atual convergência entre religião e política para o fundamentalismo islâmico?

Nosso propósito é examinar esta relação ambígua entre religião e política, que se apresenta ora como uso político da religião, ora como uso religioso da política, a partir de dois grandes pensadores italianos: um, Marsílio de Pádua (ca.1280-1343), na baixa Idade Média, viveu o auge do conflito entre poder temporal e poder espiritual; outro, Nicolau Maquiavel (1469-1527), no Renascimento, conheceu a profunda crise da igreja católica que culminaria na reforma protestante.

O papel que Marsílio e Maquiavel outorgaram à religião é claramente de uso político em favor da estabilização da ordem social. Para o primeiro, a razão de ser da

função sacerdotal é favorecer a manutenção da paz e da ordem na comunidade, incumbindo à autoridade leiga o exercício das tarefas tradicionalmente exercidas pela esfera religiosa. Para o segundo, a função da religião é de caráter normativo: ela ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. Esta formulação teórica se confronta com a prática corrente de uso religioso da política em vista da consolidação do poder da Igreja tanto da época de Marsílio quanto de Maquiavel. Veremos que, de certa maneira, é possível associar Marsílio à “religionização” da política e Maquiavel à politização da religião. Vamos ao exame detalhado de cada uma destas posições.

A - Marsílio de Pádua²: a finalidade utilitária da religião

Marsílio, assim como dois séculos mais tarde Maquiavel, tinha em vista a criação de novas bases para justificar o poder fora da inspiração teológica que dominava o medievo. As consequências desastrosas da falta de paz, concretamente motivada pelo conflito entre poder temporal e poder espiritual, torna-se a principal motivação da formulação da teoria política de Marsílio expressa no *Defensor da Paz*. A paz a que se refere

² Tratar de Marsílio de Pádua exige, por certo, iniciar por uma breve apresentação desse extraordinário pensador político da Baixa Idade Média. Afinal, trata-se de um filósofo costumeiramente pouco estudado. Filho de Bonmatteo Mainardini, notário da Universidade de Pádua, Marsílio nasceu entre 1284 e 1287. Médico por formação, possuía ainda grande domínio de Direito e de Filosofia. Nos anos de 1312-1313 foi reitor da universidade de Paris. Nesta estada conheceu algumas pessoas às quais permanecerá unido, particularmente João de Jandum, com quem dividirá a composição do *Defensor da Paz* e o exílio. Em junho de 1324 Marsílio, em conjunto com João de Jandum, concluiu sua obra-prima *O Defensor da Paz*, dedicando-a a Luís da Baviera. Três anos depois, o livro foi denunciado perante a Cúria Romana e seus autores convocados a se apresentar junto ao Sumo Pontífice. Temendo represálias, refugiaram-se na corte de Luís da Baviera, de quem Marsílio se tornou conselheiro e médico até o fim de sua vida. Este príncipe alemão havia sido eleito Imperador, mas não obtivera a confirmação papal, necessária para a tradição da época. Em defesa de seus interesses, iniciou luta militar contra o papa João XXII, chegando a ocupar Roma em 1328. Inspirado nas teorias defendidas por Marsílio em sua obra, se fez coroar rei dos romanos, depôs o papa e comandou a escolha de outro (Pedro de Corvara) pelo povo. No entanto, os sucessos militares das tropas imperiais duraram pouco tempo. Cerca de meio ano depois, o príncipe da Baviera foi obrigado a retornar a Munique, onde morreu em 1347 sem ver reconhecido seu direito ao trono alemão. No decorrer de sua vida, Marsílio escreveu ainda outras obras: *Defensor Menor*, dedicado à defesa de alguns pontos do *Defensor da Paz*, *Sobre a jurisdição do Imperador em questões matrimoniais*, texto em que oferece uma solução para a anulação do casamento da filha do príncipe da Baviera; e ainda *Tratado sobre a Translação do Império*. Faleceu, provavelmente, em 1343.

desde o título da obra não é um ente abstrato em si e por si, mas está historicamente situada e é politicamente concreta. Em oposição à tradição medieval, que dava à paz um valor, sobretudo, ético, Marsílio lhe assinala um papel funcional para a obtenção da felicidade mundana.

Na avaliação de Marsílio, a realização do objetivo fundamental da existência coletiva - a paz - está comprometido pela reivindicação papal ao exercício da plenitude do poder tanto espiritual quanto temporal. Seu propósito será demonstrar que a pretensão papal está destituída de qualquer legitimidade. Segundo Marsílio, o papa ampara o direito ao exercício do poder, por um lado, na intervenção da vontade divina na instituição do poder temporal e, por outro, no direito natural fundado no direito divino como seu fiel reflexo na natureza humana (*Defensor da Paz* II, 12.8).

Marsílio mostra que fundar as sociedades políticas na intervenção da vontade divina pressupõe sua aceitação por um ato de fé. Em oposição a isso, propõe-se a explicar as instituições políticas servindo-se exclusivamente da razão. Por outro lado, argumenta que a tentativa da Igreja de fundamentar a sociedade política no direito natural não é inocente, mas feita com a perversa intenção de converter-se em intérprete exclusiva do direito natural para, deste modo, resistir ao acatamento do único poder legitimamente instituído (ou seja, do poder temporal). O objetivo do clero, ao erigir-se em único intérprete legítimo da lei natural sob o argumento de que esta é reflexo da lei divina, é prescrever obrigações e proibições aos fiéis e exercer uma jurisdição superior à do legislador civil e do juiz secular. Deste modo, detém o poder e controla a educação do povo, ao mesmo tempo em que suscita a discórdia na comunidade política e acarreta a guerra civil, porque, argumenta Marsílio, não é possível que exista paz onde há dois poderes opostos e isto ocorre quando o clero se imiscui no exercício da autoridade civil e usurpa o poder público.

As leis, defende Marsílio, são criadas por decisão humana e a justiça não preexiste à lei humana, nem está definida eternamente na lei natural enquanto reflexo de uma racionalidade divina, mas o justo ou injusto nasce com a lei instituída pelo legisla-

dor humano. A lei é sempre positiva, isto é, deve ser escrita e promulgada. Estas condições são preenchidas pela lei humana e pela lei divina, mas não pela lei natural, pois esta última está destituída de força coerciva; é, portanto, o que se pode chamar de doutrina, mas não de lei. Apesar da similaridade entre lei humana e lei divina, Marsílio estabelece uma diferença essencial entre elas determinada pela autoridade da qual ambas emanam e do tempo e lugar da aplicação da força coerciva. No caso da lei humana, sua autoridade brota do legislador humano; a punição é aplicada pela autoridade temporal e é cumprida na sociedade terrena. A lei divina, pelo contrário, emana de Deus; a punição da transgressão, muito embora se trate de ações cometidas neste mundo, só pode ser imposta pelo Cristo depois da morte corporal no momento em que o fiel se apresenta diante do Senhor. Assim, ainda que a lei divina esteja dotada de coercividade, esta não pode ser aplicada na comunidade humana terrena. Esta diferença em relação à finalidade da lei é o motivo pelo qual a transgressão de um preceito divino será punida pela autoridade humana somente se o legislador humano o tiver reconhecido como uma violação ao bem-estar terreno. Em outras palavras, a violação de uma lei divina não acarreta, necessariamente, uma punição temporal. Além disso, ainda que seja o caso de uma punição neste mundo em relação à violação de preceitos da lei divina, a aplicação compete exclusivamente à autoridade civil e jamais à autoridade religiosa.

Estes elementos da teoria política de Marsílio nos permitem compreender a função que ele confere à religião. O exercício do poder somente é efetivo na medida em que dispõe da força coercitiva. Ao corpo clerical cabe a instrução e a educação segundo o Evangelho em vista da salvação eterna. Esta finalidade é incompatível com qualquer sentido da noção de poder, muito mais ainda com a plenitude de poder reivindicada pelo papa. Unicamente o conjunto dos cidadãos, como poder originário, exerce legitimamente a plenitude do poder. Todos os demais poderes exercidos pela esfera civil são

derivados deste. O príncipe, assim como, eventualmente, o papa ou algum outro membro do clero, exerce legitimamente o poder unicamente quando delegado pelo legislador humano.³

Marsílio inverte totalmente as posições em relação à tradição vigente na cristandade medieval: se antes o papa, em nome da igreja, subordinava os governos civis à sua autoridade, agora o imperador, em nome do Estado, submete o clero. Toda autoridade, tanto espiritual quanto temporal que implica em poder coercivo, é exercida pelo governo civil. Como explica Quillet, “é ele [o imperador] que detém realmente a plenitude do poder sobre toda pessoa singular mortal, de qualquer condição que for, e sobre todo colégio de leigos ou de clérigos” (QUILLET, 1970, p.269). O Estado proposto por Marsílio absorve nas suas atribuições tanto as funções temporais quanto aquelas que dizem respeito à Igreja. Para Sabine, “a experiência revelaria que essa situação de modo algum poderia ser mantida. O absolutismo papal poderia ser ignorado, considerado como reivindicação fictícia, mas apenas sob a condição de que os governos seculares concedessem aos seus súditos um grau muito maior de liberdade religiosa do que Marsílio chegou a imaginar” (SABINE, 1964, p.299).

³ Não será de todo correto dizer, no entanto, que Marsílio propôs tratar a Igreja, na sua dimensão organizativa, como um órgão meramente estatal, pois isso implicaria tantas Igrejas quantos Estados houvesse. Ele reconhece a necessidade de um comando único para a Igreja, ainda que sua origem seja puramente humana. Nega, porém, que o bispo de Roma tenha preeminência sobre os demais bispos, ou que tenha qualquer autoridade como sucessor de São Pedro. Isso dá origem a certas dificuldades, tanto práticas como teóricas, pois o princípio de uma Igreja universal não tem como ser conciliado com Estados autônomos. Subordinando todas as decisões da Igreja à autoridade civil, poderiam surgir normas contraditórias relativas à vida religiosa entre um Estado e outro. Para resolver semelhante impasse, o paduano propõe o Concílio Geral como órgão competente para julgar esses litígios. Aplica à Igreja sua teoria política. No Estado, a *universitas civium* é o poder originário e é representada pela *pars valentior*. Na Igreja, a *comunitas fidelium* (equivalente eclesiástico da *universitas civium*) é representada pelo Concílio Geral (equivalente religiosa da *pars valentior*) que fornece a versão autorizada da lei divina contida nas Escrituras e dirime as divergências de opinião sobre estes assuntos. Ao papa, como ao monarca no Estado, cabe unicamente zelar pela aplicação das decisões do Concílio. Ele não goza da infalibilidade como defende a tradição, pois esta é uma prerrogativa exclusiva do Concílio Geral. A dificuldade de semelhante solução é que o Concílio Geral, da forma imaginada por Marsílio, depende dos governos seculares: para ser convocado precisa da cooperação deles e para dar eficácia às suas decisões necessita do apoio do poder coercivo dos Estados. Com isso, sua teoria sobre o Concílio torna-se uma constituição sem efeito prático.

Não há dúvidas de que a religião, no pensamento marsiliano, perde o prestígio que ela derivava da organização clerical. Ao negar ao clero o direito à utilização da força coerciva, até mesmo da aplicação da penitência por efeito da confissão, reduz a religião a uma doutrina. Esta mudança conceitual não diminui, na avaliação de Marsílio, em nada a importância da religião. Muito pelo contrário, pondera que a observância das admoestações e ensinamentos da doutrina religiosa produz uma ótima disposição do homem para si próprio e para os outros. Sobretudo, permite moderar aqueles excessivos desejos de bens materiais que são frequentemente causa de lutas civis. Mediante a doutrina religiosa, continua Marsílio, as disputas e os danos cessam na comunidade, facilitando a realização daquela tranquilidade que é o fim último no qual pensavam os sábios filósofos com a invenção das religiões. O paduano, por sinal, compartilha com aqueles filósofos a opinião de que honrar Deus é um eficaz auxílio para viver bem neste mundo. Uma vez que “a maior parte das leis ou religiões afirmam que na outra vida Ele atribuirá um prêmio aos bons e um castigo aos maus” (*Defensor da Paz* I, 5.11, p. 91) de acordo com sua conduta neste mundo, cada homem cuidará para moderar seus atos de modo a receber o prêmio e não o castigo. Por mais de uma ocasião Marsílio repete que sobre esta verdade, a esperança na vida eterna, a razão não pode se pronunciar. É objeto de fé. Apesar disso, concede que é útil ao bom funcionamento da vida civil que os homens creiam nisso. Temendo o castigo eterno pelo comportamento indigno neste mundo, tornam-se mais apropriados à obediência e à realização do interesse geral.

Em suma, a religião incute um terror sagrado das penas infernais para fortalecer a conduta moral dos homens. Marsílio não nega a existência da vida eterna, muito menos a sua importância para o bom funcionamento da sociedade terrena. Entende apenas que sua existência não é algo que possa ser demonstrado racionalmente. A vida eterna constitui-se, desse modo, em objeto de fé. Incutir a esperança de alcançá-la é a missão precípua do clero, pois cabe-lhe educar os homens “sobre o que se deve acreditar, fazer e evitar, a fim de alcançar a bem-aventurança no outro mundo e fugir à condenação eterna” (*Defensor da Paz* I, 6.7, p. 99).

B- Maquiavel: a função normativa da religião

Para Maquiavel a origem da religião é puramente humana e possui, como toda instituição, fundadores e chefes. Aliás, é no ato fundador de uma religião que se revela de modo mais elevado a *virtù* de um singular. Ainda que não exista ato humano que traga maior glória a alguém do que fundar uma religião, o valor propriamente dito de uma religião, para Maquiavel, não é derivado da fama de seu fundador, do conteúdo dos ensinamentos, da verdade dos dogmas ou da significação dos mistérios e ritos. Pelo contrário, a grandeza de uma religião decorre da função e importância que ela exerce em relação à vida coletiva. Ambas, função e importância, são de caráter normativo: a religião ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. Essas normas coletivas podem assumir tanto o aspecto coercivo exterior da autoridade política quanto o caráter persuasivo interior da educação cívica. A dupla função da religião, de coerção e de persuasão, coincide, respectivamente, com a *virtù* do governante e a do povo. Por um lado, a religião, compreendida como *instrumentum regni*, requer do governante a capacidade de servir-se de modo sagaz da fé do povo para levá-lo à obediência da lei civil. Por outro lado, a fé religiosa, compreendida como a vida profunda do povo expressa nos bons costumes, desenvolve a *virtù* cívica, o *ethos* favorável à liberdade. Vamos proceder, na sequência, a um exame mais detalhado desses dois distintos significados da religião para Maquiavel.

A função de coerção externa da religião ou a submissão ao poder instituído

Maquiavel introduz o tema da religião, no primeiro livro dos *Discursos*, na perspectiva do *ordinatore*, isto é, daquele que, se não irá propriamente inventar a religião, tem, contudo, por tarefa estruturá-la e estabelecê-la em preceitos bem visíveis. É o que coube a Numa, sucessor de Rômulo (*Discursos* I,11): Numa compreendeu que a força não era suficiente para levar o povo à obediência. A religião, em compensação, poderia produzir uma obediência quase incondicional à autoridade política. Em razão de quais artes ela seria capaz desse feito? Maquiavel é claro: religião é *timore di Dio*. Embora o medo de uma divindade não possa produzir por si mesmo comportamentos adequados à vida política, pode tornar-se capaz disso por meio da intervenção de um legislador que saiba

alimentar, orientar e, sobretudo, organizar em instituições estáveis esse sentimento humano, tornando-o, assim, apto a suscitar coesão política e obediência civil.

Para Maquiavel o problema fundamental não é o da comunicação da vontade divina aos homens. A possibilidade de uma revelação divina é uma questão teórica da qual Maquiavel não se ocupa explicitamente. É provável que, pessoalmente, acreditasse nisso⁴, mas não é isso o que lhe interessa. Trata-se sempre, desde a ótica de quem comanda, de uma interpretação de sinais considerados pelo homem comum como manifestações da vontade divina. Como é por uma linguagem cifrada que o divino se comunica com o humano, requer a mediação de um intérprete. Este, por sua vez, faz os sinais significarem aquilo que convém àqueles que comandam. No entanto, Maquiavel condiciona tal utilização a um critério: o resultado deve convergir para um bem coletivo. A exigência, ressalte-se, não é de natureza moral, mas política: uma interpretação cujo efeito é manifestamente favorável apenas às minorias privilegiadas, ou a algum dirigente no poder, tem por consequência o descrédito do oráculo ou dos augúrios. Essa perda da fé na mensagem produz a desordem, que prejudica a continuidade estável da vida estatal. Essa é a razão pela qual Maquiavel condena semelhante forma de utilização da religião.

Enquanto a boa interpretação reforça a unidade e eficácia do Estado, a má condena os chefes. O povo suspeita da interpretação quando o príncipe não consegue disfarçar o interesse faccioso. Ainda que se trate sempre de uma interpretação de sinais tidos como manifestação do divino, a leitura desses sinais jamais pode ser tal que o povo

⁴ O capítulo LVI do livro I dos *Discursos*, a partir do próprio título, nos leva a considerar seriamente a hipótese de que Maquiavel acreditava na possibilidade de uma Revelação divina: “Os grandes acontecimentos que se produzem numa cidade ou num Estado, são sempre precedidos por sinais que os anunciam e por homens que os predizem”. Lista uma série de exemplos antigos e contemporâneos para corroborar a afirmação expressa no título, muito embora faça questão de ressaltar, logo no início do capítulo, que “ignora porque razão” esses fenômenos se produzem. No final do capítulo, ele se justifica dizendo que “para explicar a causa desses prodígios seria preciso ter um conhecimento das coisas naturais e sobrenaturais que eu não tenho”. Em todo caso, ainda que admita sua incapacidade de interpretar o porquê desses fenômenos aparentemente de origem divina, confessa: “seja qual for a causa, é certo que sempre estes prodígios foram seguidos de mudanças extraordinárias e inesperadas nos Estados”.

se perceba um mero instrumento útil a serviço dos poderosos. Quando o discurso e ceremonial religiosos passam a ser simples expressão do interesse privado, a religião não consegue mais vincular o cidadão ao Estado. O povo pode até continuar submisso, mas já não será mais por um amor cívico e sim pela coação nascida da força das armas ou da ameaça do castigo eterno. Em todo caso, a religião terá perdido sua força legitimadora. A consequência inevitável será a decadência do corpo político.

O caráter de persuasão interna da religião ou a produção do consentimento político

O que fez a grandeza da religiosidade romana, segundo Maquiavel, foi o fato de ela não haver se restringido ao seu valor meramente instrumental, de uso político preponderantemente a favor dos que comandam. Mais radicalmente ainda, esta função simplesmente não teria sido possível se ela não correspondesse, ao mesmo tempo, a um modo de ser, ao *ethos* de seu povo: se o povo romano se submeteu à ordem política em virtude do mandamento religioso foi porque reconheceu neste um valor. Os legisladores romanos souberam compreender que a religiosidade de um povo é um dado fundamental e inseparável de um conjunto de qualidades, dentre as quais se destacam os bons costumes, o devotamento ao bem comum e o amor à pátria, o cumprimento das leis e o respeito sagrado pela autoridade, a coragem dos soldados e a fidelidade dos cidadãos.

Maquiavel determina de maneira precisa a exemplaridade de Roma, que deve, segundo ele, indicar o caminho de toda ação política, militar e civil. Mas o que significa, precisamente, para o florentino, esse retorno ao exemplo romano? Certamente não, como havia sido para as gerações precedentes, renascer com ele, pois a época presente já não era mais percebida como de renascimento, e sim de crise e decadência. Por isso, essa exemplaridade romana significava, para o florentino, muito antes encontrar um critério para compreender e criticar mais a fundo a própria época vivida por Maquiavel. Desse modo, a questão não é mais constatar a diferença entre a maneira romana de fazer política e a dos contemporâneos italianos, e sim explicar o como e o porquê de semelhante diferença. O fundamento e o critério de julgamento que torna isso possível é a religião.

Expôr as razões do amor que os antigos votavam à liberdade equivale para Maquiavel explicar porque os modernos perderam esse sentimento. E a causa, segundo ele, está na religião, pois os conteúdos desta estão na origem dos diferentes tipos de educação que, por seu turno, constituem o fundamento dos diferentes comportamentos civis, políticos e militares. A diferença das ações políticas que resultam das duas religiões – pagã e cristã – provém da maneira oposta de considerar as coisas do mundo. A fraqueza dos modernos e a exemplaridade dos antigos têm seu fundamento na diversidade radical de suas religiões e do conteúdo delas. Significa dizer que o mundo moderno tornou-se politicamente impotente por causa de sua religião (o cristianismo) assim como o mundo antigo havia fundado sua grandeza nas virtudes cívicas cultivadas por suas religiões (o paganismo).

Podemos concluir disso, então, que o cristianismo é incompatível com as virtudes próprias ao ideal republicano? Seria o caso, talvez, de ressuscitar o paganismo antigo e substituir o cristianismo por ele? Não, não é isso o que Maquiavel pensa, nem sugere. O problema, assegura ele, está na incapacidade dos clérigos “que interpretaram nossa religião segundo o ócio [a inação] e não segundo a *virtù* [a ação]” (*Discursos* II, 2). O problema está, pois, na maneira como a religião cristã foi ensinada ao longo dos séculos: ela foi se espiritualizando a ponto de cindir seus propósitos das necessidades mundanas. Se, ao invés disso, “os príncipes das repúblicas cristãs tivessem mantido esta religião tal como foi constituída por seu fundador, estariam os Estados e repúblicas cristãs mais unidas e felizes do que o estão” (*Discursos* I, 12). A religião tem por tarefa alimentar o amor pátrio, mundano, e não a esperança numa vida transcendente como fuga da história.

É o cristianismo compatível com esse ideal? Se os homens, sustenta Maquiavel, “se dessem conta de que ela permite a exaltação e a defesa da pátria, veriam que ela quer que a amemos e a honremos e nos preparemos para ser de tal modo que possamos defendê-la” (*Discursos* II, 2). A religião não deve se opor à defesa da liberdade, nem se conciliar com posições que pleiteiam a renúncia do amor à pátria. A afirmação de que o cristianismo contradiz o destino dos povos e os entrega aos inimigos, que poderíamos, de alguma maneira, depreender da passagem em que afirma “a totalidade dos homens,

para ir ao paraíso, pensa mais em suportar suas opressões do que em vingar-se delas” (*Discursos* II, 2), deve ser interpretada à luz da explicação que o próprio Maquiavel se encarrega de dar na sequência: “Interpretaram nossa religião segundo o ócio e não segundo a *virtù*” (*Discursos* II, 2).

Ainda que essa explicação possa elucidar a razão pela qual o antigo amor pela liberdade se perdeu, o esclarecimento levanta um novo questionamento: se a diversidade das religiões e da educação própria a cada uma delas é o que explica o diferente comportamento dos povos em relação à liberdade, como foi possível à religião cristã infiltrar-se no espírito dos altivos povos da antiguidade, educados no valor da liberdade? Maquiavel apresenta duas respostas distintas a essa questão, uma no capítulo II e outra no capítulo V do segundo Livro dos *Discursos*.

A resposta avançada por Maquiavel no âmbito do segundo capítulo é simples e clara. O próprio poder romano, ao vencer os povos e privá-los de liberdade, tornou os espíritos propícios para acolher a esperança ilusória de viver da contemplação do mundo e da expectativa do paraíso. Em outras palavras, o cristianismo pôde infiltrar-se completamente nos povos da antiguidade, porque Roma, tendo-os conquistado e tornado servos, erradicou da alma deles o amor e o gosto pela liberdade.

A segunda explicação do triunfo do cristianismo surge num quadro que parece ter a pretensão de explicar a fundação e existência de qualquer religião e, desse modo, isentar Roma da acusação de haver aberto as portas ao cristianismo e, com isso, extinguido nos povos o amor à liberdade. Com a nova explicação, o cristianismo perde sua especificidade: como uma religião entre outras, tem origem no tempo e duração determinada na história, permanece da mesma maneira que qualquer outra e possui o mesmo caráter político que todas as demais. A religião, não diferente do que qualquer instituição humana, segue um movimento comum: nasce, permanece e desaparece segundo lhe é imposto pelo ritmo eterno do cosmos. Nessa perspectiva, não existe mais qualquer diferença entre cristianismo e paganismo. Todas as religiões são iguais, seja

quanto à origem, seja quanto à finalidade. Bem ao contrário da primeira explicação, o cristianismo não é nem mais nem menos imperfeito do que as outras religiões⁵.

Maquiavel, seguindo os passos que Marsílio dera dois séculos antes, mostra que o exercício do poder temporal pela Igreja corrompe sua missão espiritual. A religião cumpre uma função essencial na estrutura social. É dela que provém a coesão interna do povo e o devotamento à pátria como a um mandamento religioso. A fé religiosa inspira o amor cívico e cultiva a *virtù* coletiva sem a qual nenhum Estado sobrevive. Os chefes da Igreja, quando se imiscuem na vida do Estado, destroem o sentido espiritual identitário que funde o povo numa nação. O poder exercido pela autoridade religiosa, devido ao seu caráter divisionista, leva o povo a descrer. Segundo a análise de Maquiavel, paradoxalmente, portanto, a luta do Estado contra a Igreja, travada por muitos príncipes na época, era, no fundo, um modo de defender a religião contra a Igreja. Uma Igreja secularizada perde a função que lhe cabe no universo político maquiaveliano. Além de esvaziar o sentimento religioso do povo, um papa sequioso de poder temporal arrisca provocar a reação dos Estados colocando em perigo a vida das populações.

Maquiavel pensa que o cristianismo tomou aos olhos de muitos crentes o sentido exclusivo de resignação ao sofrimento terrestre, de renúncia à luta humana e

⁵ Cutinelli-Rèndina chama a atenção para o aspecto paradoxal presente nas duas explicações de Maquiavel sobre o triunfo do cristianismo em relação ao problema da imitação dos antigos. Na primeira, apresenta o cristianismo e o paganismo como essencialmente opostos: a fraqueza dos modernos e a exemplaridade dos antigos têm fundamento na diferença radical de suas respectivas religiões e o conteúdo destas. Na segunda, o cristianismo, como “seita” entre as “seitas”, nasce, permanece e morre como qualquer “seita”. Como a diferença entre as épocas é feita pelas religiões, e como as religiões são idênticas, a diferença entre o antigo e o moderno não tem como ser estabelecida desde o seu fundamento. As duas explicações, entende Cutinelli-Rèndina, se revelam impróprias para descobrir um ponto de apoio a partir do qual a possibilidade da imitação possa ser fundada de maneira crítica. Na primeira explicação, “Maquiavel escavou um abismo entre o antigo e o moderno e, por isso, tornou a imitação, exatamente por causa do abismo criado pela diferença entre as religiões, impossível”. Na segunda explicação, “a relação entre a religião dos antigos e a religião dos modernos se apresenta em termos de substancial identidade. Portanto, na perspectiva do quinto capítulo, a imitação torna-se problemática, se não impossível, mas por uma outra razão, uma vez que se imita o diverso, não o idêntico: como pode, com efeito, constituir objeto de imitação aquilo que é constituído segundo as mesmas leis e age segundo a mesma lógica daquilo que da imitação deve ser o tema?” (CUTINELLI-RÈNDINA, E. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa-Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 1998. p. 245).

social. Esse sentido se opõe frontalmente à virtude cívica, que deve encontrar na religião uma fonte de inspiração para a exaltação do serviço à pátria. O que fazer para regenerar a fé cristã? Como agir para recobrar o primitivo vigor? De que maneira “os príncipes das repúblicas cristãs” devem se comportar para que a religião cristã volte a ser “tal como foi constituída por seu fundador” (*Discursos I*, 12)?

Maquiavel é do entendimento de que o caminho que a religião deve seguir é o mesmo que o das demais instituições, como, por exemplo, os Estados. Todos os “corpos mistos” devem ser periodicamente reconduzidos àquela condição originária que constitui a razão de sua existência. As religiões, assim como os Estados, estão submetidas à lei inelutável da geração e corrupção. O cristianismo sobreviveu ao longo dos séculos, porque soube “retornar às suas origens” renovando as bases sobre as quais está assentado⁶.

Maquiavel extrai dessa origem histórica das religiões duas consequências que evidenciam sua compreensão da finalidade da religião. Primeiro, que é vã a oposição entre religião revelada (cristã) e não-revelada (pagã). Segundo, que é absurda a idéia de uma Providência Divina reguladora das coisas mundanas. A primeira consequência permite-lhe sustentar a função política da religião: por ser criação humana e não divina, a religião deve ser julgada por sua eficácia em relação ao cumprimento de finalidades mundanas, particularmente de desenvolver o “amor à pátria” (*Discursos II*, 2). A segunda consequência possibilita-lhe evidenciar a sua tese da determinação humana dos acontecimentos históricos: contra as interpretações fatalistas, que querem atribuir as calamidades e adversidades em geral à *fortuna* ou a Deus, Maquiavel afirma o papel decisivo da *virtù* denunciando a fé numa Providência reguladora como fuga, desleixo e incapacidade política.

⁶ Werner Kaegi, embora reconheça que o coração de Maquiavel pertenceu ao Estado e não à Igreja, observa que “um homem que fala dessa maneira não é um inimigo da vida católica, nem do cristianismo em geral, e sim pertence, como figura periférica, àquele grupo através de cujas idéias o catolicismo, nas décadas seguintes, será submetido à profunda renovação e transformação também na Itália” (KAEGI, W. *Historische Meditationen*. Zurich, 1942. p. 97).

Considerações conclusivas

Em que Marsílio e Maquiavel podem nos ajudar a compreender a relação contemporânea entre religião e política do modo como a enunciamos acima? Parece-nos que Marsílio enuncia uma teoria que podemos aproximar ao que denominamos “religião da política”. A esfera política incorpora as funções religiosas como ofícios públicos. A religião passa a servir de instrução moral a serviço dos objetivos estatais. O resultado de semelhante redução é a criação de uma comunidade política que absorve todos os espaços da vida humana; um estado omni-invasivo. O dogmatismo religioso é substituído pelo estatal: no lugar da onipotência divina exercida pela autoridade papal surge a onipotência estatal exercida pela autoridade política. Nos dias atuais, talvez, seja no fundamentalismo islâmico onde melhor podemos perceber semelhante prática. A religião é a ideologia que alimenta a unidade e produz a identificação com os objetivos políticos do Estado. É a ideologia religiosa que mobiliza os indivíduos a sacrificar suas vidas supostamente em defesa de uma causa política. As consequências funestas do extremismo presente em semelhante identificação entre religião e política se fazem sentir nos inúmeros acontecimentos sangrentos dos últimos anos: assassinatos, atentados, guerras.

Maquiavel, por sua vez, parece-nos que pode ser considerado um exemplo de “politização da religião”. Diante de um quadro histórico no qual a hierarquia católica buscava o apoio do Estado para se opor às forças secularizadoras renascentistas e ampliar sua influência política a fim de multiplicar o patrimônio, Maquiavel propõe uma instrumentalização da religião para garantir legitimidade à ação política. Na perspectiva do florentino, seria preciso politizar a religião; isto é, torná-la uma força capaz de mobilizar os homens para o compromisso com a história. Reconhece na religião uma potencialidade singular tanto para produzir uma adesão aos mandamentos legais produzidos pelo Estado, quanto para alimentar o amor à liberdade e à pátria. Sua crítica à cúria romana é uma tentativa de recuperar a capacidade de apego ao bem público pelo cristianismo perdida com sua espiritualização ao longo dos séculos. Diferente de Marsílio, não sugere submeter as funções religiosas ao Estado, muito menos que a autoridade política exerça funções religiosas.

Os dois fenômenos – “religionização da política” e “politização da religião” – coexistem na vida política dos Estados contemporâneos. O primeiro – a “religionização da política” – não é privilégio exclusivo dos Estados islâmicos. Se observarmos com atenção, a guerra norte-americana ao terror, tanto internamente quanto nas invasões recentes levadas a efeito no Afeganistão e no Iraque, tem um forte componente religioso. A luta política é encoberta por um véu religioso: é em nome do Deus cristão que se trava a batalha do “eixo do bem” contra o “eixo do mal”. Semelhantemente às religiões, eleva-se ao absoluto um determinado modelo de organização política – a democracia representativa liberal americana – e o seu portador assume uma tarefa civilizadora – correspondente à missão nas religiões. Como já foi notado⁷, tanto o sistema tecnoeconômico produtivo neoliberal, quanto o sistema político democrático-liberal carecem de uma força motivadora que os façam funcionar. Tanto o sistema econômico quanto o político dependem de um conjunto de valores tais como: disciplina, respeito à ordem, laboriosidade, austeridade, ascetismo intramundano, preocupação com o bem comum, hierarquia, entre outros. Estes valores somente se mantêm se forem sustentados por virtudes, as quais necessitam da força motivadora que uma certa configuração religiosa fornece. A pósmodernidade produziu um quadro desagregador: relativismo valorativo, hedonismo narcisista, ruptura de todos os tabus, proibições e regras fundadas na tradição. “Sem religião é impossível recuperar o sentido unificador e dar solidez ao sistema” defende Libanio (2002, p.154). A religião impõe limites, favorece a integração social, cria a base da ética cívica, enfim, desenvolve uma “teologia da prosperidade” (MARIANO, 1999): a riqueza é vista como privilégio e bênção de Deus para os seus prediletos.

O melhor exemplo contemporâneo do segundo – a politização da religião – talvez possa ser ilustrado pela Teologia da Libertação. Para essa doutrina, a religião não pode ser indiferente à vida terrena. Fenômenos sócio-políticos como miséria, exploração econômica, dominação política, exclusões de toda ordem são incompatíveis com o sentido fraterno da religião cristã. A religião não pode permanecer indiferente diante desses

⁷ Cf., por exemplo, J.M. Mardones, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*. Madrid/Santander, Sal Terrae, 1991.

males, precisa assumir posição decidida por sua superação inspirada nos próprios princípios evangélicos. Assim, a religião estimula a inserção nos movimentos sociais, a participação na vida política institucional, a resistência às diferentes formas de exploração e dominação, além da reorganização da própria vida eclesial. O objetivo final é uma reorganização do espaço político em bases igualitárias.

O percurso teórico deste trabalho permitiu-nos chegar a uma resposta – precária e provisória, é verdade - à questão posta na abertura: por que esse recrudescimento religioso nos dias atuais? A hipótese mais plausível parece ser a ausência de uma ideologia e projeto político fortes capazes de trazer esperança e sentido para a vida das pessoas. Este vácuo ideológico permite que a religião tenha um poder de atração maior do que as idéias políticas: oferece consolo imediato ao presente ruim e conturbado e promete um futuro melhor, não só transcendente, mas também terreno pelas recompensas divinas à fidelidade aos rituais religiosos. Assim, a omissão política de oferecer uma perspectiva de futuro, de elaborar uma utopia histórica viável, dá espaço para o surgimento de uma religiosidade politizada e de uma prática política de natureza religiosa. O resultado final desses desvios é o que a observação da realidade atual nos apresenta: a justificação dos sistemas econômico e político neoliberais, dogmatismos, intolerância, guerra e violência.

Referências

CUTINELLI-RÈNDINA, Emanuele. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa-Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 1998.

LIBANIO, J.B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

KAEGI, Werner. *Historische Meditationen*. Zurich: Fretz & Wasmuth, 1942.

MACHIAVELLI, Niccolò. Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio. In: *Opere di Niccolò Machiavelli*. Torino: UTET, 1999, v.1.

MARDONES, J.M. *Neoconservadurismo*. La religión del sistema. Madrid/Santander, Sal Terrae, 1991.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

QUILLET, Jeannine. *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: Vrin, 1970.

SABINE, George H. *História das teorias políticas*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964, v.1.