

DO PODER DO SAGRADO À SACRALIZAÇÃO DO PODER. PRECEDENTES GREGOS DE UMA TEOLOGIA POLÍTICA?

Questões preambulares

Todos conhecemos bem aquele proverbial passo do livro XII da *Metafísica* onde Aristóteles refere:

«Que existe apenas um Céu, é evidente. Se existissem tantos céus quantos os homens, então o princípio relativo a cada um seria uno na forma mas múltiplo em número. Porém, tudo o que é múltiplo em número contém matéria (...). Ora, aquilo que primeiramente é [= a substância/essência primeira] não tem matéria, uma vez que é acto puro. Assim sendo, o primeiro motor imóvel é uno em razão e em número, como também é uno o que é movido eterna e continuamente. Em suma: há apenas um céu (...)».¹

Tendo por base este excerto, a tradição exegética do *corpus aristotelicum* autoriza-nos a pensar que a teologia filosófica do Estagirita constitui uma espécie de entronização metafísica da substância divina, tendo por base uma analítica do movimento.

1. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δέ γε πολλά. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει (...): τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον: ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανός μόνος:
ARIST., *Metaph*, XII, 8, 1074a 31-39

Todavia, na densa formulação teológica de Aristóteles, insinua-se, a nosso ver, uma *epokhê* religiosa cujos contornos se deixam delinear de forma nítida nas derradeiras linhas do já mencionado Livro XII do mesmo tratado:

«foi transmitido pelos antigos e antepassados na figuração de um mito que perdurou para as gerações vindouras, que estes <corpos celestes> são deuses e que o divino reveste toda a natureza. O restante foi mais tarde acrescentado de forma mitológica, com a finalidade de persuadir a massa popular em proveito das leis e do interesse comum: e por isso é que <os deuses> se assemelham à forma humana (...), como referem alguns».²

Quer-nos parecer que este passo contém – germinalmente, por assim dizer – o que poderia muito bem constituir o preâmbulo de uma fenomenologia religiosa cuja tematização se antecipa à respectiva sedimentação filosófica numa teologia. A legitimidade hermenêutica de tal pressentimento, é, todavia, colocada em crise pela própria mão aristotélica, desta feita num brevíssimo e muito pouco frequentado passo do cap. 2 do Livro I da *Política*, onde nos é dito:

«Todos os homens dizem que os deuses são governados por um rei, porque os próprios homens foram originariamente governados por reis e alguns ainda o são. Tal como os homens modelam os deuses à sua imagem, também lhes atribuem um modo de vida».³

Ora, conjugando a referência na *Metafísica* a uma antiquíssima e imemorial tradição religiosa indutora da obediência às leis e da adesão ao

2. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ἔλγην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: τε γὰρ ἀνθρωποειδεῖς (...) τισὶ λέγουσι: ARIST., *Metaph.*, XII, 8, 1074b 1-14

3. καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν: ARIST. *Pol.*, I, 2, 1125b 24-25

bem comum, com a referência na *Política* à instauração da realidade divina como resultado de uma projecção humana (na esteira, por certo, do anti-politeísta Xenófanes de Cólofon⁴ – e, portanto, quem se atreverá a afirmar que Ludwig Feuerbach foi o primeiro a teorizá-lo⁵?), não é difícil perceber até que ponto o pensamento de Aristóteles antecipa remotamente os desafios inerentes a uma Teologia Política cuja problematização depende de um entrelaçamento de questões que importa para já clarificar:

1. em que subliminar concepção teológica mergulham as raízes mais profundas de um poder político legitimado (e, já agora, *mutatis mutandis*, de um poder não escrutinado dos mercados)?; e no tocante ao desígnio racionalizado de uma teologia, em que subsolo religioso se alicerça o seu travejamento reflexivo e argumentativo?; e no que concerne à própria percepção religiosa, de que instância ainda mais fundamental extrai a força da sua sacralidade, graças à qual pode obviar uma legitimação do poder político, nem que seja mediante um processo de apropriação imanentizada e secularizada de conceitos teológicos, como bem vislumbrou Carl Schmitt⁶?
2. adensando o nóculo das questões anteriores: até que ponto o próprio processo de monoteização da narrativa religiosa não terá ele mesmo resultado de uma apropriação invertida do exercício do poder massivo de um sobre todos os demais – pantocrático diríamos – e subsequentemente transferido, por projecção, como admite Aristóteles, para uma esfera transcendente, e, por isso mesmo, intangível e inexpugnável na sua divinizada onipotência?

Ora, como tudo o que fala grego não fala lá de longe para nós, mas fala sobretudo connosco, vale a pena darmos-nos ao trabalho de desbravar

4. Vide XENOPHANES, *Fragm.* DK 21 B

5. Vide FEUERBACH Ludwig, *A essência do cristianismo*, Lisboa: FCG, 2001, p. 24

6. Vide SCHMITT Carl, *Teología Política*, trad. Francisco J. CONDE – Jorge N. PÉREZ, Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 54

o caminho que conduz à morfogénese do problema em causa. Muito provavelmente ter-nos-emos de confrontar, sem prejuízo de outros cenários interpretativos, com aquele momento grego em que a experiência humana da relação entre Religião e Política se vivenciou e tematizou, tornando-se historicamente disponível para um processo de secularização que, por mediação do cristianismo, germina embrionariamente na medievalidade, intensifica-se na modernidade e – porque não dizê-lo? – ecoa ainda, ao que se vê, na contemporaneidade.

Impõe-se-nos, antes de mais, uma questão: o que se pretende visar com a designação “teologia política”? Como eliminar a ténue impressão de desfazamento entre os dois termos da denominação? Mais concretamente: o que é que os desígnios divinos têm a ver com os assuntos humanos?; o que é que o orbe celeste tem a ver com a urbe terrena?

É certo que, de um ponto de vista cultural, a história ocidental elevou até ao máximo das suas possibilidades a experiência de vivenciar e pensar a relação entre o divino e o humano. Mas o arco histórico da cristianização também mostrou algo mais: desde a oficialização constantiniana do cristianismo como religião do Império até aos actuais procedimentos jurídicos concordatários, a relação entre as esferas do divino e do humano pautou-se sempre por tensões e distensões. A dinâmica daí resultante traduziu-se na capacidade crítica para absorver choques, paradoxos e ambiguidades, bem patentes, só para referir alguns exemplos, nas intrigas cesaropapistas, na querela das investiduras, na apologia do duplo gládio, enfim, no aproveitamento religioso do palanque político para a mobilização espiritual de cruzadas, práticas inquisitoriais, reformas e contra-reformas, guerras de religião, e vice-versa, no aproveitamento político do púlpito religioso para a justificação temporal de algumas derivas imperialistas e totalitárias.

Todavia, não nos iludamos. O que constitui uma espécie de diaporama esclarecedor do problema pode, ao invés, contribuir para o seu obscure-

cimento. Encarar a Teologia Política como epifenómeno especulativo das bipolarizações Deus-César, Tiara-Coroa, Temporal-Espiritual, Igreja-Estado, Confessional-Laico, pode arvorar em estereótipo banal e inútil aquilo que, no fundo, não pode ser isolado de um processo mais vasto e complexo. Tais dicotomias não só não traduzem a amplitude do problema na sua disseminação histórica, como, nalguns casos, nelas se repercutem versões, muitas vezes deficientemente clonadas, de imemoriais cosmovisões maniqueístas ou gnósticas.⁷ Se a profundidade de campo for mais dilatada e generosa, então o problema adquire, não digo mais, mas sim uma outra luminosidade. Nesse caso, importará não tanto focar e enfatizar cada um dos pólos da tensão, mas captar a forma do seu processo de recíproca permuta de posições e de refluxos: quer dizer, mais decisivo do que validar a relevância entre o divino (de que a Teologia é expressão suprema) e o humano (de que a Política é horizonte inalienável), importará perceber como é que, no horizonte da experiência humana, o sagrado se torna politizável e, no seu recíproco movimento inverso, como é que a política se torna sacralizável. O problema não habita, por conseguinte, no antagonismo entre a cidade de Deus e a Cidade dos homens, abusando da glosa agostiniana, mas antes na metamorfose que conduziu o espírito humano a partir da experiência política dos deuses da Cidade até à experiência religiosa da cidade de Deus, culminando tal processo na desconstrução moderna dessa ficção, graças a pensadores como Baruch Spinoza, autor de um texto incontornável, precisamente intitulado *Tractatus Theologico-Politicus*, onde, por exemplo, se atribui à sociedade secular a decisiva tarefa política de inibir e desactivar o poder destrutivo da intolerância religiosa.

Partindo, então, do conceito prospectivo de secularização, e solicitando a comparência dos conceitos coadjuvantes de mediação, apropriação e legitimação, procuraremos indagar até que ponto o cristianismo já

7. PÉTREMENT Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf, 1984; VOEGELIN Eric, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid: RIALP, 1973

transporta em si as sementes de um processo de secularização cuja vinculação a uma Teologia Política encontra um inesperado precedente em contexto filosófico grego, na interação entre Religião e Política.

I. Secularização e cristianismo

Quando o ocidente assistiu pela primeira vez ao emprego terminológico de “secularização”, o sentido que lhe estava associado transcendia o plano meramente jurídico-político da sua aplicação. É certo que o termo serviu originariamente para tipificar a expropriação pública de bens e de domínios detidos e usufruídos pela Igreja. Contudo, o seu emprego já herdava do legado medieval uma orientação latente que se projectou no fluxo de dois acontecimentos históricos intimamente relacionados: o primeiro liga-se à querela das Investiduras, em cujo enredo se procurava determinar a fonte legitimadora de dois poderes globais e ecuménicos, o da hegemonia imperial e o da primazia eclesial; o segundo liga-se à subsequente proclamação da *libertas ecclesiae* (etimologicamente traduzível por “liberdade de associação ou congregação”), em cuja ambiguidade semântica confluíram não apenas o direito de associação religiosa (no sentido mais literal e previsível de *ekklesia* - Igreja), mas, sobretudo, a ideia de um direito de livre associação civil (no sentido mais lato de *ekklesia* - Assembleia), desprovido de qualquer constrangimento estranho à esfera do seu exercício. Sabemos todos como este processo engendrou um duplo movimento: um, simbólico, que consistiu na dessacralização do Imperador Henrique IV por decisão unilateral do Papa Gregório VII, no seu “*Dictatus Papae*”; e outro, institucional, que, inversamente, acabou por culminar na concepção moderna de Estado soberano, saturado de vontade popular, de expressão territorial e de legitimação jurídico-constitucional.

Ora, é neste quadro ambíguo e oscilatório de delimitação política do poder religioso e de auto-divinização quase-religiosa do poder político que adquire relevância a ideia de Teologia Política. De resto, dizer Teologia

Política nesta fase histórica tão precoce afigura-se a bem dizer redundante. Na verdade, graças ao influxo da filosofia grega, a *theologia* não pôde – nem muitas vezes quis deixar de ser –, além de outras dimensões, também política: com efeito, na penumbra de muitos dos momentos críticos de estabilização doutrinária e dogmática do cristianismo, nela se insinuaram também motivações políticas, na expectativa de uma legitimação que, só por si, o exercício do poder não podia outorgar.

Por outro lado, a possibilidade de uma Teologia Política, implícita ou não, nas arrumações epistemológicas de cada tempo, emergiu em boa parte do facto de a praxis cristã ser já portadora das sementes de um processo histórico de secularização – ainda que deste não tivesse consciência – e da respectiva necessidade de legitimação discursiva. A crença na mediação do “Verbo-que-se-faz-carne-e-que-habita-entre-nós” (Jo 1, 14), para utilizar um reconhecível inciso joanino, constituiu irrecusável oportunidade para o levar a cabo. A tradição política ocidental saberá apropriar-se dessa possibilidade inscrita no próprio cristianismo, precisamente no momento em que já se pressentia o *telos* que finalizaria o processo secularização, a saber a divinização da razão como critério supremo de verdade e a consagração da autonomia do sujeito emancipado como fundamento último da acção. Refere-nos, a propósito, Miguel Baptista Pereira em *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*:

«Na história do Ocidente a secularização é um acontecimento cultural em que o mundo e a sociedade entram, pela primeira vez, nos projectos racionais da compreensão humana, o que significa fundamentalmente que o mundo e a sociedade fogem à tutela exclusiva da Igreja e da religião, isto é, começam por si mesmos a projectar por meios racionais o seu próprio futuro. (...) Daí uma dupla imagem de

Deus: a imagem (...) que o advento da razão emancipada critica, e uma imagem de Deus que não se construa em função da menoridade do homem mas antes exija a sua maioridade.»⁸

A vinculação da noção de secularização à Modernidade afigura-se, portanto, inquestionável e bem atestada. Contudo, num sugestivo e esclarecedor artigo intitulado «Secularization: Notes Toward a Genealogy», Jan Bremmer oferece-nos sobre a origem do termo «secularização» uma incursão conjectural suficientemente consistente para merecer alguma demora e devido acolhimento:

«Eventually, they all derive from the Latin *saecularis*, the adjective of the noun *saeculum*. The etymology of the latter word is unknown, like many words with *-ae-*. Originally, the term denoted a long period of time, and it is perhaps best known in the *Ludi saeculares* of Augustus. Only in Christian times did the meanings of *saeculum* and *saecularis* undergo important changes. Prominent Christian theologians, such as Tertullian and Augustine, developed the notion of *saeculum* as *the world in which we live*, a world that is characterized by sin and the rejection of God. This notion remained alive having the whole time Latin played an important role in the world of scholars and clergy, and it is therefore not surprising that *saecularis* gave birth to the terms *secular*, *secularism*, and *secularization*.»⁹

A partir dessa clarificação etimológica, Jan Bremmen insere o fenómeno da “secularização” (“secularization”) enquanto conceito (“noun”) num longo e complexo processo histórico-cultural que emerge na segunda metade do séc. XVI e estabiliza no início do séc. XX, cuja evolução diacrónica ousamos sintetizar na seguinte sinopse esquemática:

8. PEREIRA Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Livraria Minerva, 1990, 43-44

9. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in *Religion: Beyond a Concept*, ed. DE VRIES Hent, New-York: Fordham University Press, 2008, pp. 432-433

ESPAÇO	TEMPO	ACEPÇÃO TERMINOLÓGICA
França	2ª metade Séc. XVI / transição Sécs. XIX-XX	O termo “sécularisation” surge associado ao verbo “séculariser” (vide v.g. <i>Encyclopédie</i>) significando a transferência de bens em posse da Igreja para o domínio público ¹ , sendo nesse exacto sentido que o termo será dado a conhecer pela primeira vez na Alemanha pelo Duque de Longueville (representante francês que conduziu as negociações que culminaram no tratado de Westfália, em 1648), a fim de designar em termos diplomaticamente neutros a controversa transferência de propriedades episcopais para mãos privadas ² ; muito mais tarde, já na transição do séc. XIX para o séc. XX, os discípulos da escola eclética de Victor Cousin propugnarão um uso sistemático do termo em vista de um «ensino secular da filosofia» como conseqüente corolário de uma «secularização do Estado» fundamentada numa «filosofia secularizada» ³
Alemanha	Séc. XVII	Os termos latinos “saecularisatio” e “saecularizare” surgem associados a literatura panfletária da Igreja católica e em alguns tratados de autores protestantes ⁴
	Séc. XVIII	Os termos “Secularisiren”, “Secularisirung”, “Secularisation” entram no léxico germânico como homónimos, ao passo que o lexema “Säkularisation” designa juridicamente o acto excepcional de transferência e apropriação de bens eclesiásticos em vista da sustentabilidade económica do Império germânico (vide v.g. <i>Reichsdeputationshauptschluss</i>) ⁵
	Séc. XIX	Pensadores alemães (vide v.g. Hegel) usam “Verweltlichung” (mundanização) como sucedâneo terminológico de secularização, embora outros (vide v.g. Marx e Dilthey) recorrem ocasionalmente a “Säkularisation” para indicar a autonomia da vida humana face à esfera eclesial ⁶
	Início Séc. XX	O termo “säkularisation” adquire visibilidade académica e divulgação cultural por via da sociologia e da teologia protestante (vide v.g. Weber e Troelsh), assinalando a progressiva importância dos clubes e das associações laicas (não necessariamente anti-religiosas...) na consolidação de uma dinâmica social e económica proporcionalmente inversa à correlativa perda de influência de um catolicismo excessivamente clericalizado ⁷
EUA	Início Séc. XX	O termo “secularization” surge ligado ao debate em torno da relação tensa e multifacetada entre Política e Religião, quer no quadro empírico de uma análise normativo-legal e jurídico-constitucional das políticas educativas norte-americanas (vide Brown), quer no quadro teórico de uma discussão mais densa e fundamentada (vide v.g. Becker) ao nível do nexó dialéctico entre impulsionamento da mobilidade social e construção da personalidade individual ⁸

1. Cf. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in *Religion: Beyond a Concept*, ed. DE VRIES Hent, New-York: Fordham University Press, 2008, p. 433

2. L.c.; vide, a propósito, TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève: Droz, 1992, pg. 112

3. Cf. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in op. cit., p. 436; vide, a propósito, TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, op. cit., 1992, pg. 112-113

4. Cf. BREMMER Jan, « Cf. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in op. cit., p. 434

5. Cf. L.c.

6. Cf. L.c.; vide, a propósito, o estudo de MONOD Jena-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumemberg*, Paris, Vrin: 2002

7. Cf. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in op. cit., p. 434

8. Ibidem, op. cit., p. 434-435

Depois deste período de sedimentação conceptual, o emprego explícito do termo “secularização” adquire ao longo do séc. XX contornos renovados nas ciências ditas humanas, deflagrando em expressões como “secularização da história”, “secularização como processo social”, “secularização como desencantamento”, abrindo espaço para controvérsias e discussões interdisciplinares ainda em curso nos tempos actuais. Na Inglaterra, por exemplo, pese embora o facto de a “National Secular Society” se ter empenhado na separação entre Igreja e Estado desde a segunda metade do séc. XIX, o termo “secularization” surge, ao contrário da Alemanha, não apenas numa fase relativamente tardia, mas também algo circunscrito aos debates teológicos da década de 60 acerca da sustentabilidade teórica de um cristianismo secularizado, como se vislumbra v.g. em Eric Mascall e John Robinson, ambos co-implicados na reflexão dos teólogos americanos Paul van Buren e Harvey Cox.¹⁰

Seja como for, para lá das peripécias da cunhagem do nome e do conceito, é perfeitamente visível até que ponto a secularização atravessa toda a Modernidade como um dos seus vectores mais constitutivos, e também em que medida isso pôde acontecer por se encontrar inscrita como possibilidade virtual e real na mundividência cristã. Mas teremos de ficar por aqui? Poderá o contexto que permitiu a eclosão e o desenvolvimento de uma ideia de Teologia Política encontrar antecedente e paralelo noutra latitude temporal, que não a determinada pelo horizonte cristão da secularização, a partir dos conceitos de mediação, apropriação e legitimação que nos têm servido de guia? Vejamos.

II. A imanentização do divino em contexto grego: da religião política à teologia política

Para sondarmos o alcance de uma Teologia Política, talvez tenhamos de situar a origem remota do processo de secularização ocidental na produção mitográfica de Homero e, sobretudo, na de Hesíodo. Num

10. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 436

certo sentido, o par *Iliada* -*Teogonia* (o par *Odisseia* -*Trabalhos e dias* situa-se num outro plano de abordagem que não este...) estão na génese do que se poderia designar por Religião Política. Com efeito, tanto a *paideia* heróica de Homero, como a *didaskalia* teogónica de Hesíodo, conferiram à primitiva épica mitográfica uma nova forma orgânica e um novo molde funcional. Ao fixar por escrito não apenas as façanhas heróicas, mas também os poderes específicos e as relações funcionais das divindades que se infiltravam na acção humana, a escritura épica introduziu uma assinalável metamorfose na concepção grega de religião, tornando-a apta a ser apropriada e reconfigurada pela experiência política. Com efeito, na fixação mitográfica da estratificação religiosa do poder das divindades olímpicas já se insinua, em bom rigor, uma forma de secularização e de apropriação imanentizada do sagrado. Ora, há uma questão que, a propósito, importa desde já colocar: a que tipo de experiência humana se reportariam as épicas homérica e hesiodina, ao modelarem por escrito não só uma coabitação de deuses e homens, mas também uma hierarquização das próprias divindades entre si? Ao atribuírem às divindades um molde antropomórfico, uma linhagem genética e uma posição gradativamente estratificada, Homero e Hesíodo tinham, ao que tudo indica, os olhos postos na ascensão social da primitiva classe aristocrática grega: todavia, de onde provirá tal poder a essa classe emergente?

Como em qualquer sociedade de tipo cosmológico, a estrutura subjacente à organização das sociedades minóica e micénica é piramidal. Todavia, a de Creta e a de Micenas contêm uma peculiaridade decisiva: desde logo, a existência de uma bipolarização entre o *demós* (a massa popular desprovida de qualquer privilégio ou mérito e sujeita a tributações) e o *anax* (o monarca-divino enclausurado no seu palácio fortificado, rodeado de sacerdotes, de guerreiros, de escribas e de um punhado de dignitários palacianos dependentes de um elaborado código de fornecimentos, favores e gratificações); todavia, entre os dois níveis posiciona-se o *demiourgos* (que, em grego, significa “o artífice do

povo”, e que podemos traduzir por “o que está ao serviço do povo”): este, na sua condição demiúrgica, garante uma mediação orgânica entre o distante poder sagrado do monarca-divino – posto que o *anax* não “representa” deus, ele “é” deus – e a igualmente longínqua massa dos súbditos, o que significa que, face ao *anax*, o demiurgo dispensa vassalagem e, sobretudo, tributos, e face à massa dos súbditos, ele representa uma extensão tangível de um poder real ocluso e invisível.

Ora, é toda esta unidade que as invasões dóricas irão desagregar por volta de 1100 aC. Com a queda do império micénico, o sistema palaciano fica completamente desmantelado. A palavra *anax* desaparece do vocabulário e, para designar a função real, o termo será substituído pelo sucedâneo *basileus*, cujo emprego no singular significa “altaneiro” – logo “notório” e daí “notável” – e no uso plural (i.e. *basileis*) a categoria de “os Superiores”, todos eles, em ambos os casos, situados no topo da hierarquia social. Pergunta-se: como se terá operado tal metamorfose, já que é precisamente a *aristeia* (i.e. a excelência) desta classe emergente que Homero e Hesíodo tencionam exaltar nas suas modulações épicas? Em nosso entender, só à luz dos conceitos filosóficos de apropriação, mediação e legitimação é que a questão se pode clarificar.

Ora, interessa para o caso realçar que, nas sociedades minóica e micénica, a figura do demiurgo possui estatuto mas não poder. Com a crise micénica da soberania-divina – já em plena eclosão das invasões dóricas – o demiurgo haverá de ter um poder gradualmente assimilado daqueloutro poder que antes mediara, mas, desta feita, sem beneficiar da condição sacralizada de que os primordiais titulares da soberania-divina estavam investidos. Em larga medida, faltará aos poderes aristocráticos emergentes parte daquela legitimidade que junta à eficácia do poder exercido o reconhecimento da sua respectiva “a-propriação”, fazendo dele uma *enkrateia*, i.e. um poder “dominante”: o poder foi apropriado, é certo, mas a natureza divina de quem outrora o possuía não, e sem esta

aquele fica exposto ao risco de um permanente sobressalto e, no limite, de uma intempestiva dissolução. Como suprir esse déficit de sacralidade?

É justamente no contexto volátil e ambíguo da busca de legitimação de um poder já não concentrado na figura de um soberano-divino, mas agora fragmentado em potestades aristocráticas, que assistimos a um subtil e gradual processo de apropriação mitográfica da vivência religiosa do sagrado, levado a cabo por Homero e Hesíodo. No fundo, o relato épico grego confere forma plúmitiva à ascensão das *basileiai* aristocráticas, legitimando-lhes um poder análogo ao poder divinizado do *anax* supremo. As intrigas divinas no Olimpo e os dramas teogónicos das lutas constantes, dos destronamentos sucessivos, dos morticínios ininterruptos de titãs, divindades e heróis, culminando na apropriação do topo por Zeus, representam uma certa expectativa de ordem que a dramaturgia de entronização das soberanias mesopotâmicas oferecem em espelho às mitografias tardias na sua tarefa de legitimar um poder emergente para uma realidade social em reconfiguração. Modelando o mundo das divindades e dos heróis com que cada estirpe aristocrática se identifica, as narrativas épicas proporcionam às *realezas* recém-instituídas todo um dispositivo de legitimação, à luz do qual se estipula para cada um a sua qualidade guerreira (*aristeia*), a sua origem (*genos*), o seu raio de acção (*ergon*) e a sua rede de relações (*syntax*). Os deuses da épica mitografada tornam-se, assim, não só os modelos supremos, mas também os legitimadores imanentizados de uma religiosidade eminentemente política.

A sobreposição ambígua entre o poder do sagrado e a sacralização do poder no mesmo estuário épico torna praticamente ociosa a tarefa de discernir se estamos em presença de uma Religião política ou de uma Política religiosa: arriscamos a pensar que estamos na confluência das duas. Na verdade, a redacção da *Ilíada* de Homero situa-se já no interior de uma reorientação da épica indo-europeia: a da transição dos aedos, munidos da sua lira, para os rapsodos que recitam de bastão na mão.

A função do *skeptron*, associada ao bastão rapsódico – e mais tarde ao ceptro das realezas – encontrava-se originalmente ligada ao “bastão de marcha” transportado por qualquer tipo de mensageiro, mediador ou portador de uma palavra autorizada. Na transfiguração política do seu uso religioso, o bastão, quando empunhado na sua erecta verticalidade, materializa em metáfora viva a eficácia de uma mediação que une céu e a terra, o superior e o inferior, o divino e o humano. Em *O vocabulário das instituições indo-europeias*, Émile Benveniste esclarece que o bastão

«é o atributo do itinerante, que avança com autoridade não para agir, mas para falar. Estas três condições (o homem a caminho, o homem de autoridade, o homem portador de palavra) implicam uma só função. (...) O ceptro converte-se, pois, num signo místico de legitimação: a partir desse momento, qualifica o personagem que se converte em porta-voz divino, em personagem sagrado, cuja missão é transmitir uma mensagem com autoridade.»¹¹

Ora, é justamente no limiar histórico de um processo de divinização de um poder (na figura da recém-chegada realeza aristocrática, *basileia*) entretanto apropriado de um poder divinizado (na figura já extinta do soberano pantocrático, *anax*) que, através do efeito legitimador das narrativas épicas, assistimos à génese de uma nova forma de experiência humana em comunidade organizada: a *polis*. Ela coincide exactamente com aquele momento em que a noção de *poder público* (*arkhê*) se autonomiza da noção de *força suprema* (*krateia*), delimitando o campo de uma realidade que, só agora, poderemos rotular de propriamente política. A diferença é abissal: já não estamos mais em face de um poder de tipo palaciano, ocluso, inimputável, concentrado na pessoa do soberano--divino e que, como vimos, o rei-aristocrata ainda procura mimetizar; estamos agora no âmbito de um poder que se exerce no espaço aberto da ágora, quer dizer de um poder que se obtém não por apropriação

11. BENVENISTE Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1984, 256

mas por escolha. Trata-se agora de um poder que, independentemente de ser unipessoal, tribal, familiar ou classista, deixa de ser intangível para passar a responder publicamente pelo seu exercício, num quadro diferenciado e complexo de funções organicamente bem tipificadas em magistraturas deliberativo-legislativas, governativas e judiciais.

É verdade que os termos *arkhai* e *arkhontes*, i.e. “magistraturas” e “magistrados”, ainda devolvem um eco quase inaudível do esquema piramidal e hierarquizado quer de um modelo micénico de soberania divina, quer de um modelo dórico de superioridade aristocrática, em face dos quais o modelo da polis se procura supostamente demarcar. Seja como for, o poder da palavra religiosa que se consubstancia como palavra divina do poder, cede agora espaço a esse poder designativo, persuasivo e performativo da palavra humana de que a polis tanto necessita, mas que, apesar de tudo, ainda se esforça por sacralizar, recorrendo ao potencial fiduciário de um panteão povoado por uma multidão de divindades, desta feita cada vez mais “politizadas”. Num contexto como este, os dispositivos mitográficos começam a dar sinais de esgotamento, revelando-se progressivamente desajustados. A narrativa épica, que servia às mil-maravilhas o propósito aristocrático de legitimação de um poder apropriado, dá lugar agora a uma nova forma de legitimação política: a legitimação do poder pelo discurso lógico sob os auspícios da Filosofia. Entendamo-nos: a Filosofia que vemos brotar na Jónia, no dealbar do séc. VI aC, não recusa liminarmente o mito, apenas transforma a “mito-grafia” precedente em “mito-logia”. Com os Pré-socráticos, o discurso lógico ainda caminha, de início, a par do mito; posteriormente, continuará a pensar sobre ele; finalmente, ocupará o seu lugar, originando aquilo que, em contexto grego, já não é mais Religião Política, mas propriamente Teologia Política. Num certo sentido, a Teologia foi, na sua morfogénese grega, não só naturalmente Filosófica, mas também necessariamente Política. Quer dizer, pela *logia* que ostenta em epígrafe, a Teologia grega contribuiu para conferir a legitimação de que a nova

forma de organização da Polis grega carecia e que os textos épicos já não se encontravam em condições de oferecer.

A consciência filosófica desse limite épico, bem como a correlativa necessidade de legitimar o emergente poder político dos magistrados (*arkhontes*) por via “logóica”, atinge em Platão o seu extremo e desconcertante paroxismo. Com efeito, n’A *República* (que, em bom rigor, se deveria traduzir por “*Cidadania*”, por fidelidade à intitulação matricial *Politeia*) não se preconiza apenas uma política económica, social e educativa; Platão sugere que se invente também uma Teologia Política que refunde e legitime um poder instaurado, organizado e exercido segundo critérios filosóficos de Justiça:

«Eu respondi: – Ó Adimanto, de momento, nem eu nem tu somos poetas, mas fundadores de uma cidade. Como fundadores, cabe-nos conhecer os moldes segundo os quais os poetas devem compor as fábulas, (...) mas não é a nós que cumpre elaborar as histórias.

– Está certo – declarou <Adimanto> –. Mas no tocante aos próprios moldes da teologia, queria eu saber quais seriam.

– Seriam do teor seguinte – respondi –. Tal como Deus é realmente, assim é que se deve ser representado (...).¹²

Conclusão

Seguindo a lição de Eric Voegelin na sua *New science of politics*, qualquer tipo de poder é portador de uma verdade cosmológica (na sua vontade de organização), de um vínculo existencial (na sua função de representação), e de uma referência transcendente (na sua necessidade de

12. και ἐγὼ εἶπον: ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ’ οἰκισταὶ πόλεως· οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς (...), οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους. ὀρθῶς, ἔφη: ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; τοιοῖδε πού τινες, ἦν δ’ ἐγώ: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὦν (...): PLAT., *R.*, 378 e – 379 a

legitimação).¹³ Nesse sentido, é tão plausível afirmar que toda a Teologia é, por natureza, política no seu fundamento cosmológico e existencial, como sustentar que toda a Política, embora transpire e conspire na terra, tende a uma legitimação de tipo teológico na sua vontade de firmamento.

Ora, enquanto as épicas homérica e hesiodina espelharam um esforço para legitimar a superioridade aristocrática das *basileiai*, abrindo o precedente para a concepção grega de auto-suficiência (*autárkeia*) da Polis, já o cristianismo, na sua subliminar projecção secularizada, abriu, por seu turno, o precedente para uma concepção de autonomia, num itinerário que evolui gradualmente desde os reinos feudais da medievalidade e dos principados renascentistas para os Estados soberanos da modernidade, envolvendo, de permeio, alguns projectos de episódica e efémera dimensão imperial.

É no interior desses nós mediacionais e secularizados de legitimação do poder que se domicilia uma Teologia Política que, no fundo e salvas as devidas distâncias, muito deve à germinal concepção de Religião Política na Grécia antiga.

Bibliografia Auxiliar

- Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A complete translation of the Fragments in Diels*, transl. Kathleen FREEMAN, Oxford: Blackwell, 1948
ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. trilingue, trad. Valentín Yebra, Madrid: Gredos, 1982
ARISTÓTELES, *Política*, ed. bilingue, trad. António Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998

13. VOEGELIN Eric, *A nova ciência da política*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, pp. 38-87

- BENVENISTE Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1984 [vide Parte II: Poder, derecho, religión (cap. 3. La realeza helénica, pp. 252-258; cap. 4. La autoridad del rey, pp. 259-263; cap. 7. Kratos, pp. 280-287; cap. 8. Realeza y nobleza, pp. 288-290)]
- BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in *Religion: Beyond a Concept*, ed. DE VRIES Hent, New-York: Fordham University Press, 2008, pp. 430-437
- FEUERBACH Ludwig, *A essência do cristianismo*, trad. Adriana Serrão, Lisboa: FCG, 2001
- LESKY Albin, *História da Literatura Grega*, trad. por Manuel Losa, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995 [vide III: A epopeia homérica (A. A Ilíada e a Odisseia: 2. Assunto e estrutura da Ilíada, pag. 37; 4. A questão homérica, pp. 53-56)]
- MONOD Jena-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumemberg*, Paris, Vrin: 2002
- PEREIRA Miguel B., *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Livraria Minerva, 1990
- PÉTREMENT Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf, 1984
- PLATÃO, *A República*, trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983
- SCHMITT Carl, *Teología Política*, trad. Francisco J. Conde – Jorge N. Pérez, Madrid: Editorial Trotta, 2009
- TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève: Droz, 1992
- VEGETTI Mário, *L'homme et les dieux*, in AA.VV., *L'Homme Grec*, sous la dir. de Jean-Pierre Vernant, Paris: Éditions du Seuil, 1993 [vide pp. 319-355]