



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE DIREITO
DEPARTAMENTO DE DIREITO PÚBLICO**

RAFAEL CRONJE MATEUS

**O DIREITO ENTRE O PRESENTE E O FUTURO: A IDEIA DE CONSTITUIÇÃO
DIRIGENTE EM CANOTILHO COMO FILHA DAS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA**

FORTALEZA

2019

RAFAEL CRONJE MATEUS

O DIREITO ENTRE O PRESENTE E O FUTURO: A IDEIA DE CONSTITUIÇÃO
DIRIGENTE EM CANOTILHO COMO FILHA DAS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA

Monografia submetida ao Curso de Direito da
Universidade Federal do Ceará, como requisito
parcial para a obtenção do grau de Bacharel em
Direito.

Área de concentração: Direito Constitucional.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Lima Guerra.
Coorientador: Prof. Dr. Márcio Augusto de
Vasconcelos Diniz.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M377d Mateus, Rafael Cronje.
O DIREITO ENTRE O PRESENTE E O FUTURO : A IDEIA DE CONSTITUIÇÃO DIRIGENTE EM
CANOTILHO COMO FILHA DAS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA / Rafael Cronje Mateus. – 2019.
96 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Direito,
Curso de Direito, Fortaleza, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Marcelo Lima Guerra.

Coorientação: Prof. Dr. Márcio Augusto de Vasconcelos Diniz.

1. Filosofia da História. 2. Constituição Dirigente. 3. Constituição Federal de 1988. 4. Teologia da História.
5. J. J. Gomes Canotilho. I. Título.

CDD 340

RAFAEL CRONJE MATEUS

O DIREITO ENTRE O PRESENTE E O FUTURO: A IDEIA DE CONSTITUIÇÃO
DIRIGENTE EM CANOTILHO COMO FILHA DAS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA

Monografia submetida ao Curso de Direito da
Universidade Federal do Ceará, como requisito
parcial para a obtenção do grau de Bacharel em
Direito. Área de concentração: Direito
Constitucional.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Lima Guerra (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Márcio Augusto de Vasconcelos Diniz
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Victor Alves Magalhães
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Para a Musa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à Santíssima Trindade, fonte da vida e da redenção.

Aos meus pais, que sustentaram meu corpo e minha alma por todos os anos. Sem eles esse trabalho sequer existiria.

Ao Prof. Dr. Marcelo Guerra, pela orientação, ao professor doutor Márcio Diniz, pelas indicações e ideias, e ao meu amigo Victor Alves Magalhães, que aceitou de bom grado participar da banca.

Sou muito grato também a todos que me ajudaram nesse trabalho: a Laura, que me ama mais do que mereço; ao Patrick, amado padrinho e revisor do texto; a Felipe Cruz, amado amigo que percorre o mesmo caminho que eu; e, por último, mas não menos importantes, a São Tomé, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, modelos de cristãos e de amantes da Verdade.

“And what the dead had no speech for, when
living,

They can tell you, being dead: the
communication

Of the dead is tongued with fire beyond the
language of the living.”

Little Gidding, T.S. Eliot.

RESUMO

O presente trabalho se propõe a responder a uma pergunta: por que a Constituição Federal de 1988 estabelece fins para o Estado? Esse "por que" não é simples, mas composto, pois exige várias respostas complementares. Esse é o caminho da investigação. Em primeiro lugar é feita uma breve exposição sobre a ideia de uma constituição dirigente tal qual formulada por J. J. Gomes Canotilho em sua obra *Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador*. A obra foi a fonte de inspiração para a Constituição Brasileira. Por necessidade a segunda parte é a apresentação do que são as filosofias da história, desde Joaquim de Fiore. A tese é que a ideia de Canotilho não existiria se não fosse essa forma de interpretação da história. Depois de desenvolvidos os instrumentos de análise – com base nas obras de Karl Löwith e Eric Voegelin – passa-se para demonstrar a filiação do pensamento de Canotilho às filosofias da história, mesmo que ele não seja um filósofo da história. O mesmo é percebido quanto ao art. 3º da Constituição, e assim termina a parte analítica do trabalho. A parte crítica é a apresentação do que se chama a Teologia da História Cristã, que é o modo como, por causa do Mistério da Encarnação, a Igreja interpreta a história. Como dessa visão derivam as filosofias da história, a sua compreensão é imprescindível. A ela segue a visão que a Igreja tem da relação entre si mesma e o Estado, e quanto ao direito. Com isso é possível avaliar a ideia de Canotilho sob essa nova ótica, e julgar o que se adequa ou não a ela. A conclusão é que, tal e qual formulada por Canotilho, a constituição dirigente está comprometida com as filosofias da história. Mas que, tomando a ideia de forma geral é possível dar a ela uma formulação cristã pela adequação a ideia de um fim sobrenatural do homem.

Palavras-chave: Filosofia da História. Constituição Dirigente. Constituição Federal de 1988. Teologia da História. J. J. Gomes Canotilho.

ABSTRACT

The present essay aims to answer one question: why does the Brazilian Federal Constitution of 1988 establish the ends of the State? This "why" is not simple, but a composite one, for it demands many different and complementary answers. This is the course of the investigation. First, a brief exposition about the idea of a guiding constitution as tailored by J. J. Gomes Canotilho in his work *Guiding Constitution and Legislator's Vinculation* is made. The book, of 1982, was the Brazilian's constitution source of inspiration. By necessity the second part is a presentation of the philosophies of history, the major example being the thought of Joachim de Fiore. The thesis advocated is that Canotilho's idea would not exist without this form of history's interpretation. After the development of the analytical instruments – based on the works of Karl Löwith and Eric Voegelin – it passes on to demonstrate the filiation of Canotilho's thought to the philosophies of history, even though he is not what may be called a philosopher of history. The same is perceived about the third article of the Brazilian Constitution, and so the work's analytical part ends. The critical part presents what is called a Christian Theology of History, which is the mode that, because of the Mystery of Incarnation, the Church interprets history. Since it is from this view that the philosophies of history are derived, its comprehension is necessary. To this it follows the view the Church has of its relationship with the State, and also about the Law. It is possible, then, to evaluate Canotilho's idea under these new lenses and to judge what can and what can't be maintained. The conclusion is that, as formulated by Canotilho, the idea of a guiding constitution is compromised with the philosophies of history's mode of thought. But, if only the general idea is taken, it is possible to give it a Christian formulation through its ordering to the supernatural end of men's idea.

Keywords: Philosophy of History. Guiding Constitution. Brazilian Federal Constitution of 1988. Theology of History. J. J. Gomes Canotilho.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	O ARTIGO 3º DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL E A IDEIA DA CONSTITUIÇÃO DIRIGENTE	14
2.1	Estabelecendo o objeto	14
2.2	J. J. Gomes Canotilho (1941-)	17
2.2.1	<i>A ideia da constituição dirigente</i>	18
2.2.1.1	<i>A obra e o tempo</i>	18
2.2.1.2	<i>Os pressupostos</i>	20
2.3	Conclusão	25
3	A FORMA DAS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA	26
3.1	Joaquim de Fiore (1132-1202)	31
3.1.1	<i>A crise</i>	32
3.1.2	<i>O ímpeto</i>	38
3.1.3	<i>As três eras e o fim da história</i>	38
3.2	Os símbolos joaquimitas	41
3.2.1	<i>Objeto de análise ao nível do senso comum</i>	42
3.2.2	<i>Características da atitude gnóstica</i>	43
3.2.3	<i>Primeiro complexo de símbolos: os que podem ser reconhecidos como modificações da ideia Cristã de perfeição</i>	44
3.2.4	<i>Segundo complexo de símbolos: os símbolos gnósticos joaquimitas</i>	46
3.2.5	<i>Primazia do primeiro complexo e a omissão de aspectos da realidade</i>	47
3.2.6	<i>Motivo da omissão de certos aspectos da realidade</i>	48
3.3	Conclusão	50
4	A CARACTERIZAÇÃO DA IDEIA DE CONSTITUIÇÃO DIRIGENTE EM CANOTILHO	52
4.1	Características da atitude de Canotilho	52
4.2	A ideia de perfeição de Canotilho	54
4.3	Os símbolos joaquimitas em Canotilho	58
4.4	A omissão em Canotilho	59
4.5	Conclusão	62

5	O ARTIGO 3º DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL REVISITADO	65
6	A TEOLOGIA DA HISTÓRIA	68
6.1	O que é uma teologia da história?	68
6.2	A teologia cristã da história	70
6.2.1	<i>O mistério da Encarnação: o dogma entre o nestorianismo e o monofisismo</i>	70
6.2.2	<i>A Civitas Dei de Santo Agostinho</i>	73
6.2.3	<i>Conclusão</i>	77
6.3	A constituição cristã dos estados	78
6.4	O direito	83
6.5	Os pressupostos filosófico-políticos de Canotilho sob análise	86
6.5.1	<i>"(1) distanciação do 'sujeito praticamente actuante' da respectiva natureza (homem e natureza são domínios diferentes)"</i>	86
6.5.2	<i>"(2) a problematização da conformação da realidade pressupõe um sujeito 'decidente' que, pelo menos do ponto de vista teórico, coloca a realidade existente à sua disposição e decide sobre a sua 'constituição verdadeira'"</i>	87
6.5.3	<i>"(3) o 'mundo dominado' pelos homens não é o mundo subjectivo da consciência, mas um processo dialéctico de reciprocidade sujeito-objeto"</i>	87
6.5.4	<i>"(4) a 'instância decidente' não é um 'sujeito cognoscente', mas as 'classes', as 'fracções de classe', as 'forças do corpo social', 'estrategicamente situadas' (ruptura com a metafísica ontológica, ruptura com a subjectividade transcendental, abandono da 'subjectividade fixa')"</i>	88
6.5.5	<i>"(5) o mundo não é uma 'ordem fixa' nem uma ordem derivável da simples 'natureza dos homens'"</i>	88
6.5.6	<i>"(6) o problema do conhecimento e instalação de uma 'boa ordem', embora seja um problema permanentemente aberto, não significa a impossibilidade de, numa determinada situação histórica, se ter ideias concretas sobre o que essa ordem deve ser e os meios de a realizar"</i>	89
6.5.7	<i>"(7) a possibilidade e necessidade da conformação social significa que o mundo não 'está em ordem', mas sim que a 'ordenação' é sempre um problema central e aberto."</i>	90

6.6	Um dirigismo constitucional cristão?	90
7	CONCLUSÃO	93
8	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho é construído em cima das relações entre os modos de interpretação da história e as constituições – especificamente entre as filosofias da história e a Constituição Brasileira de 1988.

Um panorama histórico, como o feito por Voegelin em *Ordem e História*, deixa claro que o direito – inclusive o constitucional – depende das concepções políticas e históricas que estão na fundação de uma sociedade. E essas, por sua vez, dependem das ideias religiosas ou das que servem como religiosas.

Nessa investigação sobre o artigo 3º da Constituição de 1988 seguiremos o seguinte caminho: partindo do artigo e da ideia que dele deriva, estudaremos a obra *Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador* de J. J. Gomes Canotilho sob a ótica da sua relação filial com a forma de pensamento das filosofias da história.

Para isso voltaremos para o momento da *Querela das Investiduras*, no Baixo Medievo, pois em meio àquela situação surge o primeiro filósofo da história: Joaquim de Fiore. Veremos como, em meio a crise social, Fiore tenta reinterpretar a história dos homens e, rompendo com a visão de Santo Agostinho, cria um novo modo de compreensão da história.

Esse modo, que é o mais comum na modernidade, influencia o pensamento constitucional de Canotilho, e isso será provado analiticamente. Para isso utilizaremos os instrumentos conceituais desenvolvidos por Karl Löwith e Eric Voegelin – especialmente o segundo, que trouxe uma boa clareza sobre o problema da história.

Depois de voltarmos brevemente ao artigo terceiro, agora com novos instrumentos, passaremos a uma exposição da visão agostiniana da história – que é, até o hoje, a posição Cristã. Analisaremos a obra de Canotilho sobre essa visão e terminaremos o trabalho.

O que se espera é trazer mais clareza sobre os fundamentos da situação política e constitucional no Brasil contemporâneo, bem como compreender melhor um dos aspectos principais do pensamento jurídico brasileiro atual: a ideia de que o direito serve para "construir um mundo melhor".

2 O ARTIGO 3º DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL E A IDEIA DA CONSTITUIÇÃO DIRIGENTE

2.1 Estabelecendo o objeto

O terceiro artigo¹ da nossa Constituição Federal estabelece os objetivos fundamentais da República Brasileira. A questão que deve ser feita é: por que? Por que são estabelecidos objetivos para o Estado Brasileiro? E ainda, o que significa que um Estado tenha objetivos?

O artigo em vigor há trinta anos parece natural, mas será que as constituições sempre estabeleceram objetivos para o Estado? Quem teve essa ideia? E como ela chegou ao Brasil?

Para estabelecer o objetivo com clareza e a um nível compreensível desde o nosso senso comum, é necessário iniciar esta investigação a partir do próprio artigo.

Se existem objetivos definidos pela Constituição para o Estado Brasileiro, isso significa que as suas atividades devem todas estar voltadas para o cumprimento desses fins.

E as atividades do Estado são, fundamentalmente, três: legislar, julgar e mandar.² Os três poderes são as três possibilidades de ação do Estado. Assim, eles devem buscar a realização dos objetivos do Estado, pois se não o fizerem, estarão agindo contra si e contra a Constituição.

Aqui podemos assumir duas posições: a dos que conferem personalidade ao Estado e a dos que o veem como instituição representativa.

Alguns pensadores, como Hobbes³, consideravam o Estado como uma pessoa artificial, que portava todos os atributos de uma pessoa natural. E mais, que tinha uma função que nenhuma outra pessoa poderia ter: a de controlar as vontades das outras de forma absoluta.

¹ Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;

II - garantir o desenvolvimento nacional;

III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;

IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

² Poder legislativo, Judiciário e Executivo, de acordo com o art. 2º da Constituição Federal:

Art. 2º São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário.

³ HOBBS, Thomas. **Leviathan**, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. 31ª Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 23), Chapter XVI.

Ele era, afinal, o Leviatã, o rei dos soberbos, que imperava sobre todos aqueles que queriam cumprir seus objetivos pessoais, guiando-os para um objetivo comum.

Por outro lado, podemos assumir que os três poderes não agem por si mesmos, mas pela sociedade. E que, na verdade, o Estado não é mais do que a instituição que, por representação, age em nome da sociedade. Assim ele é compreendido pela ciência política contemporânea, com base na ideia de democracia.

Logo, se o Estado não age por si, mas pela sociedade, estabelecer objetivos para ele é o mesmo que os estabelecer para a sociedade. No presente caso, a sociedade brasileira. Portanto, o significado do artigo 3º da Constituição Federal é que a sociedade brasileira, por meio do Estado, deve organizar os seus meios de ação para a realização dos objetivos determinados. As leis, as sentenças, as ações políticas, e também todos os aspectos da vida civil devem ser ordenados aos fins do artigo 3º⁴.

É esse o ideal. Se não fosse, ou seja, se com o artigo terceiro não se pretendesse um direcionamento objetivo de todos os atos dos cidadãos e do Estado, ele sequer existiria.

Mas isso não parece um tanto exagerado? Quer dizer, não é natural ter objetivos? Afinal, quem não estabelece objetivos para si nunca chega a lugar algum. Isso é certamente verdadeiro para cada pessoa; mas o Estado é uma pessoa? E o que se quer exatamente ao se estabelecer um objetivo? E, ainda, se o Estado não é uma pessoa, e sim mera instituição representativa, ele pode ter objetivos?

O que se quer ao se estabelecer um objetivo é a posse do bem que se almeja, seja ele material ou não. Isso implica no direcionamento da ação, pois se é verdade que quem não tem objetivos não chega a lugar algum, é também verdade que quem não ordena os meios para o cumprimento dos seus objetivos não os atinge.

Só quem pode possuir é um sujeito, uma pessoa. Apenas se tomarmos como pressuposto a ideia de pessoas artificiais, poderemos conceber que sejam possuidoras. Ora, se o Estado não é uma pessoa, ele não pode ter objetivos, pois ele não passa de um instrumento na mão daqueles que o estabeleceram.

⁴ “A Constituição é a ordem jurídica fundamental de uma comunidade num dado período histórico, pois estabelece os pressupostos de criação, vigência e execução do resto do ordenamento jurídico, além de conformar e determinar amplamente o seu conteúdo. É a Constituição que fixa os princípios e diretrizes sob os quais devem formar-se a unidade política e as tarefas do Estado, mas não se limita a ordenar apenas a vida estatal, regulando também as bases da vida não-estatal.” BERCOVICI, Gilberto. A problemática da constituição dirigente: algumas considerações sobre o caso brasileiro. **Revista de informação legislativa**, Brasília, v. 36, n. 142, p. 35-51, abr./jun. 1999. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/474>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

E há algo mais que precisa ser dito. Os bens que se almejam não são apenas os materiais ou imateriais imanentes, mas também os transcendent⁵. Mesmo que o Estado seja uma pessoa artificial, ele não é dotado de alma, pois é uma pessoa criada, um golem⁶. Os bens transcendent⁵, portanto, estão fora do seu alcance.

Parece, então, que a ideia de estabelecer objetivos para o Estado se baseia na aceitação prévia de que ele seja uma pessoa artificial. Esse é um ponto de partida para a compreensão dessa questão.

Se, por outro lado, tomarmos a posição oposta, e considerarmos que o Estado não passa de uma instituição representativa, teríamos que admitir que, sendo um instrumento, ele não teria objetivos próprios, mas seria utilizado para o cumprimento dos objetivos dos seus estabelec⁵dores.

Dessa maneira, o artigo 3º só poderia ser considerado como a positivação dos objetivos daqueles que constituíram o Estado, que agora será utilizado para realizá-los.

Agora, quem tem objetivos é, nessa consideração, a sociedade. Se seguirmos o mesmo raciocínio, chegaremos à conclusão de que o estabelecimento dos objetivos a serem cumpridos por meio do Estado implica a sujeição das vontades individuais – a diferença é que, nessa hipótese, nós as tomamos como anteriores.

De uma maneira ou de outra, a sociedade, por meio do Estado, caminha para certo fim. Como o instrumento utilizado só permite a aquisição de bens imanentes, os bens transcendent⁵es ficam excluídos desse processo.

O que se quer, portanto, ao se determinar objetivos para o Estado ou para serem cumpridos por meio do Estado? Quer-se a posse dos bens imanentes determinados, sejam eles quais forem.

Respondemos aqui as duas primeiras perguntas. Porém, três problemas ainda estão em aberto: o histórico, o da origem e o do caminho dessa ideia.

⁵ “Hans Kelsen, e sua fase mais madura e particularmente nos ensaios escritos após a expedição nazista e a chegada à América, já lançava uma advertência – mesmo defendendo a ‘doutrina pura do direito’ contra as teorias jusnaturalistas – em relação a uma visão superficialmente positivista, esclarecendo que o costume e a moral, assim como o direito, também exercem um poder próprio e concreto de coerção, ainda que este não se exprima com multas ou anos de prisão, mas com sanções fundadas na perda do papel social ou na ameaça de penas imateriais, não visíveis, mas não menos eficazes se estas fizerem parte de um crença difundida ou partilhada, como a punição ou a felicidades eternas.” PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 11.

⁶ VOEGELIN, Eric. (1952). **Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays**. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5), p. 278-290.

Na última edição da obra de Comentários à Constituição de 1988⁷, é dito por Lênio Streck que, no Brasil nenhuma constituição até a de 1988 tinha um artigo estabelecendo objetivos para o Estado. Percebe-se que, na visão do autor, de todas as constituições apresentadas que fizeram o mesmo, a mais antiga é a da Itália, de 1948. Todas as outras foram feitas a partir da década de 70, começando pela portuguesa, de 76. Isso é um dado importante, pois nos revela que apenas a partir da metade do último século as constituições passaram a positivar os objetivos do Estado.

Sabemos pelo comentário, também, que a ideia de estabelecer objetivos para o Estado na constituição tem um nome: “Constituição Dirigente e compromissória”. Ideia que surgiu com Peter Lerche (1928-2016) e que foi adaptada por J. J. Gomes Canotilho (1941-)⁸. Essa adaptação teve origem a partir da Constituição de Portugal de 1976, e foi inspiração para a Constituição Brasileira de 1988⁹.

Com isso terminamos respondendo as três perguntas. Se quisermos, portanto, entender melhor a ideia da constituição dirigente, devemos nos voltar para Canotilho.

2.2 J. J. Gomes Canotilho (1941-)

J. J. Gomes Canotilho é um professor doutor da Universidade de Coimbra, e cuja obra mais reconhecida e influente é a Constituição Dirigente e a Vinculação do Legislador: Contributo para a Compreensão das Normas Constitucionais Programáticas, de 1982. A obra foi reeditada em 2001, mas o conteúdo continuou o mesmo. Apenas um longo prefácio foi adicionado, que gerou certa confusão quanto à suposta “mudança de posição do autor”¹⁰, mas que “como restou demonstrado, não havia acontecido, embora tivesse, pelas circunstâncias

⁷ CANOTILHO, J. J. Gomes et al. (Ed.). **Comentários à constituição do Brasil**. Saraiva Jur, 2018.

⁸ “Lerche está preocupado em definir quais normas vinculam o legislador e chega à conclusão de que as diretrizes permanentes (a Constituição Dirigente propriamente dita) possibilitariam a discricionariedade material do legislador. Já o conceito de Canotilho é muito mais amplo, pois não apenas uma parte da Constituição é chamada de dirigente, mas toda ela.” BERCOVICI, Gilberto. **Constituição econômica e desenvolvimento**. Uma leitura a partir da Constituição de 1988. São Paulo: Malheiros, 2005, p. 34-35.

⁹ “(...) o Prof. Canotilho, sabidamente responsável pela formação de uma gama imensa de jovens professores de Direito Constitucional que, saídos do regime militar, foram nele buscar inspiração, na língua lusa, para começar a, junto com tantos outros, dar contornos àquilo que veio a ser o pensamento constitucional nacional, mormente após 1988.” COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. X.

¹⁰ Tudo que mudou na posição de Canotilho é que ele passou de uma teoria da constituição autocentrada em si mesma para uma teoria que vê a constituição dirigente como dependente da ação seguinte, a ação materializadora. A mudança não foi, portanto, substancial. Apenas se explicitou uma etapa no processo de conformação da realidade. Cf. BERCOVICI, Gilberto. *op. cit.*, p. 41 e nota 110.

histórias, amenizado aquilo que parecia ser mais radical”¹¹. E, de qualquer maneira, foi a obra de 1982 que influenciou a Constituição Federal Brasileira de 1988. Portanto é nela que devemos buscar a origem do artigo 3º.

2.2.1 A ideia da constituição dirigente

2.2.1.1 A obra e o tempo

A obra de Canotilho foi escrita como uma tentativa de solucionar os problemas que surgiram com a Constituição Portuguesa de 1976, fruto da Revolução dos Cravos de 1974. A Constituição, por ser fruto de um movimento socialista, estabelecia “tarefas”¹² para o Estado, com o objetivo de “abrir caminho para uma sociedade socialista”¹³. O objetivo era estabelecer uma ordem constitucional que desse os meios para que a revolução se completasse, e o socialismo fosse atingido. Isso fica claro na versão original da Constituição, antes das reformas que foram feitas, entre outras coisas, para mitigar o teor ideológico.

¹¹COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). *op.cit.*, p. XXXIV-XXXV.

¹² “ARTIGO 1º (República Portuguesa)

Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na sua transformação numa sociedade sem classes.

ARTIGO 2º (Estado democrático e transição para o socialismo)

A República Portuguesa é um Estado democrático, baseado na soberania popular, no respeito e na garantia dos direitos e liberdades fundamentais e no pluralismo de expressão e organização política democrática, que tem por objectivo assegurar a transição para o socialismo mediante a criação de condições para o exercício democrático do poder pelas classes trabalhadoras.

ARTIGO 9º (Tarefas fundamentais do Estado)

São tarefas fundamentais do Estado:

- a) Garantir a independência nacional e criar as condições políticas, económicas, sociais e culturais que a promovam;
- b) Assegurar a participação organizada do povo na resolução dos problemas nacionais, defender a democracia política e fazer respeitar a legalidade democrática;
- c) Socializar os meios de produção e a riqueza, através de formas adequadas às características do presente período histórico, criar as condições que permitam promover o bem estar e a qualidade de vida do povo, especialmente das classes trabalhadoras, e abolir a exploração e a opressão do homem pelo homem.”

¹³ “PREÂMBULO

A 25 de Abril de 1974, o Movimento das Forças Armadas, coroando a longa resistência do povo português e interpretando os seus sentimentos profundos, derrubou o regime fascista.

Libertar Portugal da ditadura, da opressão e do colonialismo representou uma transformação revolucionária e o início de uma viragem histórica da sociedade portuguesa.

A Revolução restituiu aos Portugueses os direitos e liberdades fundamentais. No exercício destes direitos e liberdades, os legítimos representantes do povo reúnem-se para elaborar uma Constituição que corresponde às aspirações do país.

A Assembleia Constituinte afirma a decisão do povo português de defender a independência nacional, de garantir os direitos fundamentais dos cidadãos, de estabelecer os princípios basilares da democracia, de assegurar o primado do Estado de Direito democrático e de abrir caminho para uma sociedade socialista, no respeito da vontade do povo português, tendo em vista a construção de um país mais livre, mais justo e mais fraterno.

A Assembleia Constituinte, reunida na sessão plenária de 2 de Abril de 1976, aprova e decreta a seguinte Constituição da República Portuguesa:”

A primeira reforma data de 30 de setembro de 1982, meses após a 1ª edição da obra de Canotilho, que data de março de 1982. É sobre a Constituição em seu estado original, portanto, que ele constrói sua teoria.

Com a promulgação da Constituição de 1976 começaram discussões sobre a sua postura contraditória: por um lado ela seria “liberal e democrática” e por outro “dirigente e autoritária”¹⁴, com essa dupla-face seria difícil unir o país. Além disso, questionava-se se as normas de caráter programático¹⁵ seriam ou não vinculativas.

Com esses dois problemas em mente que Canotilho escreve sua obra:

“tínhamos uma Constituição que incorporava grandes conquistas e valores profundamente democráticos e se tinha que elaborar um discurso capaz de conferir-lhe força normativa, a força normativa própria do direito.”¹⁶

A ideia de Canotilho, é, resumidamente, que a constituição deve direcionar todos os poderes estatais para a realização de certos fins vinculativos, almejando, com isso, a conformação do futuro.

A função da sua obra é elucidar os pressupostos dessa visão e desenvolver os meios de ação da constituição. Os primeiros nos interessam particularmente nesse trabalho, enquanto a segunda parte é importante para fins de aplicação da ideia e para a solução dos problemas concretos que surgirem¹⁷¹⁸. É a fórmula de aplicação¹⁹.

O foco desse trabalho, entretanto, é identificar e compreender os fundamentos da ideia, os seus pressupostos filosófico-políticos, como chama Canotilho.

¹⁴COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 4.

¹⁵ Normas que, até Canotilho, meramente indicavam os fins para o Estado, mas que depois se transmutaram nas normas dirigentes, que vinculam os três poderes.

¹⁶ COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.), *op. cit.*, p. 5.

¹⁷ Um olhar atento revelará que muitos dos problemas que enfrentamos hoje já estavam nessa segunda parte. Por exemplo: parte da discussão sobre o ativismo judicial é consequência da ideia de aplicação direta da constituição e da vinculação do juiz a ela.

¹⁸ “Fixado um universo, o próximo passo é dizer como interpretar as expressões básicas de uma linguagem com respeito a ele, ou seja, como dar a elas um valor semântico.” MORTARI, Cezar A. **Introdução à lógica**. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 217.

¹⁹ “O problema que se colocava era o de alcançar instrumentos teóricos e dogmáticos constitucionalmente idôneos a uma adequada concretização e ao cumprimento da nova Constituição portuguesa.” COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.), *op. cit.*, p. 5.

2.2.1.2 Os pressupostos

A questão principal da obra de Canotilho é a relação entre a constituição e a lei, que, quando desdobrada sobre as questões da “força dirigente” e do “caráter determinante”, se torna a questão sobre a função e estrutura de uma constituição²⁰:

“Deve uma constituição conceber-se como ‘estatuto organizatório’, como simples ‘instrumento de governo’, definidor de competências e regulador de processos, ou, pelo contrário, deve aspirar a transformar-se num plano normativo-material global que determina tarefas, estabelece programas e define fins? Uma constituição é uma lei do Estado e só do Estado ou é um ‘estatuto jurídico do político’, um ‘plano global normativo’ do Estado e da sociedade?”²¹

A opção por uma ou outra ideia de constituição muda drasticamente os efeitos da ação do Estado e da sociedade, pois a cada modelo corresponde uma “imagem de sociedade” e uma “teoria da ação”.

No primeiro, a constituição tem a função de “garantir os princípios jurídicos ou as regras de jogo da sociedade estabelecida.” Esse modelo estaria de acordo com os padrões “sistêmicos-institucionalistas”.²²

Já no segundo, seguindo uma “filosofia iluminista (idealista e materialista)”, a constituição “tem a ‘função’ de propor um ‘programa racional’ e um ‘plano’ de realização da sociedade.”²³

Por se filiar à segunda posição, Canotilho segue tratando do problema da legitimação e da legitimidade da constituição nos seguintes termos: as tentativas de legitimá-la que concluem pelo “absoluto – o ‘valor absoluto do direito’, da ‘ideia de direito’, dos ‘princípios jurídicos fundamentais’”, mesmo se adotando a proposta de historicidade do direito, não explicam as visões antigas do direito, nem a relação entre os princípios e o processo histórico.²⁴

Também as tentativas de legitimação por meio da ideia de processo são insuficientes, por desprezarem o elemento final da legitimidade²⁵:

“Qualquer que seja a resposta, o problema da dignidade de reconhecimento de uma ordem constitucional não é um problema de fundamentação dos ‘fins últimos’, mas o de explicitar, na medida do possível, a ‘pretensão de legitimidade’, através da fixação

²⁰ CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1982, p. 11-12.

²¹ *Ibid.*, p. 11-12.

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁵ *Ibid.*, p. 17-18.

dos fins e tarefas que incumbem ao Estado e do estabelecimento da forma de derivação do poder estadual.”²⁶

A legitimação, para Canotilho, é um problema de tornar claros os fins e as tarefas do Estado – expressos nas “linhas de direção” que toma, na sujeição dos “órgãos de direção política à execução de ‘imposições constitucionais’”, “na mudança de ‘compreensão’ dos direitos fundamentais e na constitucionalização de direitos econômicos, sociais e culturais.”²⁷

Ele rejeita, assim, a fundamentação última do direito e a ideia de “valores transcendentais”, afirmando que apenas a perspectiva programática (estabelecimento de tarefas e fins do Estado e explicitação dos processos para atingi-los) pode servir para a legitimação da Constituição. O foco, portanto, é na materialização, na realização dos fins positivados na constituição.

E, reconhece Canotilho, “todas as constituições pretendem, implícita ou explicitamente, conformar globalmente o ‘político’”²⁸. Independente do seu conteúdo, todas tem uma mesma intenção. A constituição dirigente não seria, então, nada mais que a explicitação dessa ideia fundamental, e o esforço consciente de “produzir a sociedade”.

Essa visão torna a ideia do autor o desenvolvimento natural das primeiras constituições, e impede qualquer impugnação eficiente dos constitucionalistas, ou seja: quem quer que se coloque contra a constituição dirigente ou tentará restaurar a ideia anterior de constituição – crítica apenas quanto ao grau – ou terá que se colocar contra a própria ideia em si – deixando de ser um constitucionalista.

Isso permitiu que a constituição passasse a ser considerada, por todos, como o guia do Estado e da Sociedade, mesmo que eles nunca tenham estudado a obra de Canotilho. Se ele está certo mesmo, e a sua ideia não é nada mais que um desenvolvimento da ideia original, ou se isso não passa de uma análise enviesada, não se sabe ainda. Os efeitos, entretanto, são inegáveis, e parece que para todos o “direito” é um instrumento de “realização da sociedade”.

O problema se volta, então, sobre o tipo de sociedade que se quer, e isso, por sua vez, se fundamenta em um “pressuposto antropológico”: na imagem do homem.

²⁶ *Ibid.*, p. 18-19.

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 28.

“A constituição concebida como ‘tentativa’ ou ‘proposta’ de identificação dos pontos de partida concretos da conformação da ordem social numa determinada ‘situação histórica’ deve ter um pressuposto antropológico.”²⁹

A imagem do homem adotada por Canotilho não poderia ser outra, dada a sua proposta: “o homem está aberto ao ‘mundo’ e ‘vinculado ao mundo’”. O indivíduo não está no controle dos “processos de transformação”, mas ele mesmo está contido no processo e lhe serve de mediador com a realidade.³⁰

Se aceitasse a visão de que o homem tem uma essência, não poderia considerar a transformação da realidade e da sociedade. Mas, admitindo que o homem não é nada mais que um agente do processo de transformação sobre a realidade – não um administrador do jardim –, e que não tem natureza, apenas função, a sociedade e a realidade podem ser tarefas, e constituição pode servir de guia.

Já nos pressupostos aparece também a ideia de “lógica de situação”, que seria uma tentativa de vacinar o sistema da constituição dirigente contra as suas tendências “utópicas”³¹.

A ideia é que uma constituição deve ser “relevante sob o ponto de visto prospectivo” de acordo com a situação na qual ela é criada.

“Clarifique-se a ideia: a génese de um documento constitucional ‘situa-se’ num contexto político-social, onde os homens têm determinadas ‘expectativas’ relativamente a certos problemas e a certas possibilidades de acção. A ‘lógica de situação’, se não se quiser reduzir à ‘lógica de confirmação do *statu quo*’, deve possuir um significado evolutivo, colocando problemas e abrindo possibilidades para a satisfação de necessidades, típicas dos grupos sociais ou da sociedade em geral.”³²

É interessante que Canotilho mesmo percebe a limitação desse conceito, incapaz de refrear o ímpeto absolutista da sua ideia: “Isto significa que a ‘lógica da situação’ não pode divorciar-se do problema da ‘totalidade social’, não obstante à ideia do texto não estar subjacente um estrito ‘holismo situacional’”³³.

Em outras palavras, não há no texto uma ideia estritamente holística, mas a colocação de um conceito restritivo (“lógica de situação”) não exclui o problema da aplicação do texto ao todo da sociedade – acrescenta-se: no espaço e no tempo.

²⁹ *Ibid.*, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 33.

³¹ *Ibid.*, p. 453-456.

³² *Ibid.*, p. 41.

³³ *Ibid.*, p. 41, nota 107.

A tentativa de Canotilho de limitar o desenrolar lógico da ideia de constituição dirigente será analisado detidamente em outra parte do trabalho³⁴.

Surge em um outro pressuposto, um que revela com precisão a vinculação da ideia de constituição dirigente com o voluntarismo moderno, o problema da racionalidade das normas programáticas.

Não fosse a ideia moderna da vontade como fonte do poder, a questão da racionalidade provavelmente não seria levantada. O dilema de Canotilho ainda é, fundamentalmente, o dilema Hobbesiano, do Estado como rei dos soberbos, aquele que controlaria a vontade dos indivíduos.

Para os opositores da constituição dirigente, ela seria a entrada da “irracionalidade” – do poder, do político –, no “domínio normativo-constitucional” e no Estado de Direito.³⁵ Entretanto, o autor entende que a racionalidade deve ser afastada da noção formalista (que nega a vontade e privilegia a situação), pois a sua consideração deve levar em conta o aspecto material.

A constituição dirigente “aspira, tendencialmente, a ser um meio de direção social ‘calculável’ e uma forma ‘racionalizada’ de política.”³⁶ Ela seria a fórmula do Estado e da Sociedade, tanto sobre os processos quanto sobre os fins, tanto sobre a forma quanto sobre a matéria.

A racionalidade deve ser a de um Estado de Direito Democrático-Constitucional, não apenas a de um Estado de Direito.³⁷

Ainda, de nada adiantaria admitir que a constituição tem um caráter dirigente se ela não servisse como medida de interpretação das normas infraconstitucionais. Por isso o autor tem como pressuposto que se deve

*“colocar a cabeça hermenêutica dos juristas sobre os pés jurídico-constitucionais e firmar o processo concretizador da lei fundamental sobre uma metódica estruturante que, sendo pós-positivista, não deixe de vincar bem sua dimensão normativa.”*³⁸

Isso permitirá que se tenha um controle sobre a atividade judiciária, pois as interpretações e aplicações da lei devem estar de acordo com a constituição, e assim se

³⁴ Cf. o tópico 4.2 - A ideia de perfeição de Canotilho.

³⁵ *Ibid.*, p. 42-43.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 49.

³⁸ *Ibid.*, p. 60.

direcionarão para o cumprimento dos fins do Estado. Não nega, porém, que o papel do legislador e a sua vinculação vem antes da do juiz.³⁹

Entretanto, para que o legislativo mantenha sua devida posição de primazia, é necessário que ele se vincule materialmente à constituição: que por um lado se considere “materialmente vinculado, positiva e negativamente, pelas normas constitucionais”; e, por outro lado, cumpra a competência de “‘actualizar’ e ‘concretizar’ o conteúdo da constituição.”⁴⁰

Se não fizer isso, corre-se o risco de se recair no que Canotilho chama de “teoria positivista weimariana do ‘poder legislativo ordinário’”⁴¹, na qual o legislativo não está submetido à constituição, mas a tem a sua disposição. A vinculação à constituição é “o próprio fundamento material da liberdade de conformação legislativa.”⁴²

Canotilho termina a exposição inicial com um resumo dos seus pressupostos filosófico-políticos:

“(1) distanciação do ‘sujeito praticamente actuante’ da respectiva natureza (homem e natureza são domínios diferentes; (2) a problematização da conformação da realidade pressupõe um sujeito ‘decidente’ que, pelo menos do ponto de vista teórico, coloca a realidade existente à sua disposição e decide sobre a sua ‘constituição verdadeira’; (3) o ‘mundo dominado’ pelos homens não é o mundo subjectivo da consciência, mas um processo dialéctico de reciprocidade sujeito-objeto; (4) a ‘instância decidente’ não é um ‘sujeito cognoscente’, mas as ‘classes’, as ‘fracções de classe’, as ‘forças do corpo social’, ‘estrategicamente situadas’ (ruptura com a metafísica ontológica, ruptura com a subjectividade transcendental, abandono da ‘subjectividade fixa’); (5) o mundo não é uma ‘ordem fixa’ nem uma ordem derivável da simples ‘natureza dos homens’; (6) o problema do conhecimento e instalação de uma ‘boa ordem’, embora seja um problema permanentemente aberto, não significa a impossibilidade de, numa determinada *situação histórica*, se ter ideias concretas sobre o que essa ordem deve ser e os meios de a realizar; (7) a possibilidade e necessidade da conformação social significa que o mundo não ‘está em ordem’, mas sim que a ‘ordenação’ é sempre um problema central e aberto.”⁴³

Nenhum desses pressupostos é estritamente jurídico, mas, ainda assim, eles são as bases da construção do sistema constitucional de Canotilho. Isso já serve para lançar luz sobre o que precisaremos investigar caso queiramos compreender a ideia de uma constituição dirigente.

Pela reflexão inicial – que partiu do artigo 3º da Constituição Federal – as implicações políticas e sociais dessa ideia já apareceram. E, agora, as implicações filosóficas se revelam como o fundamento do sistema, pois elas sustentam a estrutura principal do sistema.

³⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 64.

⁴³ *Ibid.*, p. 70.

Perceba-se que cada um dos sete pressupostos tem um sentido: que o homem pode e deve modificar a realidade. Como o próximo capítulo demonstrará, essa ideia se desenvolveu, ao longo dos séculos, no que chamamos de filosofias da história.

2.3 Conclusão

No campo das ideias filosóficas e políticas, a constituição dirigente se situa na problemática moderna das filosofias da história. Quando a “‘ordo’ surge como problema de ‘evolução’ ou de ‘construção’”⁴⁴ e quando se busca “*como se deve conformar a realidade e se a ideia da ‘boa conformação da realidade’ deve explicitar-se ou não nos textos constitucionais*”⁴⁵, os problemas clássicos e medievais já estão longe demais da vista do constitucionalista – como ficará claro.

“*A perspectiva que se vai adoptar parte, pelo contrário, da ideia de conformação da sociedade, numa determinada situação histórica, como um problema aberto*”⁴⁶, afirma Canotilho. Ter a “realidade como tarefa” já é ceder, ao menos parcialmente, à ideia da construção de um paraíso terreno.

Disso, sem dúvida, decorre a perspectiva assumidamente materialista do autor, especificamente marxista *ma non troppo*, segundo ele⁴⁷. O rumo do trabalho, agora, será o de investigar o que são as filosofias da história, e quais os seus elementos característicos. Sem isso a ideia de uma constituição dirigente continuará obscura e parecerá o natural desenvolvimento do direito, o próximo passo, quase que inevitável.

Passemos então ao próximo tópico, começando pelo primeiro pensador a quem podemos chamar de filósofo da história: Joaquim de Fiore.

Com a análise de Joaquim encontraremos os elementos fundamentais das filosofias da história, que utilizaremos para caracterizar a obra de Canotilho. Seria preciso, para que a pesquisa fosse completa, um estudo sobre cada um dos grandes nomes do pensamento moderno que se propuseram a criar filosofias da história, como Vico, Voltaire, Condorcet, Comte, Hegel, Marx *et cetera*. Infelizmente o tempo e o tipo do trabalho não o permitirão. Teremos que, momentaneamente, adotar os estudos de Löwith e Voegelin como a base da investigação.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 67-68.

3 A FORMA DAS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA

“Por isso, não andeis preocupados, dizendo: Que iremos comer?
 Ou, que iremos beber? Ou, que iremos vestir?
 De fato, são os gentios que estão à procura de tudo isso:
 Vosso Pai celeste sabe que tendes necessidades de todas essas coisas.
 Buscai, em primeiro lugar, o seu Reino e a sua Justiça,
 E todas essas coisas vos serão acrescentadas.
 Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã,
 Pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo.
 A cada dia basta o seu mal.”
Evangelho Segundo São Mateus, 6,31-34.

Para compreender o que é uma filosofia da história, bem como os seus elementos estruturais, é necessário, ao menos imaginativamente, experimentar a posição de um filósofo da história. Isso pode ser feito (1) entendendo a experiência que deu a faísca para o impulso criativo e (2) entendendo esse impulso criativo como um impulso ordenador.

Antes, entretanto, uma palavra sobre a escolha dos autores. Os principais referenciais teóricos dessa parte do trabalho serão Karl Löwith (1897-1973) e Eric Voegelin (1901-1985). Pela classificação do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), eles, junto com Carl Schmitt (1888-1985), seriam os três mais relevantes pensadores contemporâneos que analisaram a questão da continuidade e descontinuidade entre “Idade Média” e “Idade Moderna” sob a ótica da decadência⁴⁸.

Em outras palavras, para Schmitt, Löwith e Voegelin, a passagem do medievo para a modernidade foi um processo de decadência e degradação intelectual e cultural. Isso porque o que existe de novo na modernidade não é senão a secularização, a imanentização, das categorias teológicas medievais.

O exemplo simples dessa posição, e o mais conhecido também, é o dado por Schmitt no terceiro capítulo de sua obra *Teologia Política*, de 1922: o Deus onipotente cristão secularizado se tornou o legislador onipotente⁴⁹.

Há ainda outra linha, que vê a passagem não como decadência, mas como progresso. O Pe. Vaz cita dois autores dela: Marcel Gauchet (1946-) e Hans Blumenberg (1920-

⁴⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. **Raízes da Modernidade**. (Escritos de filosofia VII). São Paulo: Loyola, 2002, p. 19-23.

⁴⁹ SCHMITT, Carl. **Political Theology**. Four chapters on the concept of sovereignty. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 36.

1996). Para eles a modernidade teria uma legitimidade própria, inédita na história da humanidade e que significava um progresso em relação à visão religiosa antiga e medieval.⁵⁰

A escolha dos primeiros em detrimento dos segundos tem alguns motivos. Em primeiro lugar, é necessário adotar uma das linhas, pois o tempo e a natureza do trabalho não permitem (infelizmente) análises aprofundadas. Escolheu-se, assim, tratar o problema com instrumentos do primeiro grupo (Schmitt, Löwith e Voegelin). Os resultados a serem obtidos serão, na pior das hipóteses, resultados possíveis.

Em segundo lugar, se é verdade que existem inovações, *natura non facit saltum*, ou, poderíamos dizer, *historia non facit saltum*. As mudanças nos fatos humanos se operam sutilmente, e uma era é gestada na outra, como dizia Vico. Como decadência ou progresso, muito do que existia no medievo ainda existe hoje e ainda exerce força sobre os homens. A Igreja, afinal, que surgiu na antiguidade, ainda está de pé hoje, e sua fé continua a mesma.

E aqui surge um terceiro motivo: a escolha de Voegelin é por causa da clareza que ele traz para a questão ao tentar construir uma filosofia da história. Nesse processo ele se desencanta com essa ideia, mas acaba retornando para ela no final da sua obra.⁵¹ Essa clareza, que vem da sua posição limítrofe, foi o motivo de ter sido escolhido, não a sua proposta em si.

O objetivo desse trabalho é um: analisar a relação entre as filosofias da história criadas na modernidade e a ideia de uma constituição dirigente tal qual formulada por Canotilho. Não é a única análise possível, nem uma que esgota tudo que se poderia dizer sobre essa ideia. E, em outro trabalho, ela poderia ser vista sob a ótica de Gauchet e Blumenberg. Talvez haja algo que eles possam dizer sobre essa questão.

Retornando à análise, começemos pelo impulso ordenador (2), ao menos sumariamente. Quem descreve o impulso criativo de uma filosofia da história com precisão é Eric Voegelin, no início de sua obra *Nova Ciência da Política*:

“A existência do homem na sociedade política é uma existência histórica; e uma teoria da política, se penetra nos princípios, deve ao mesmo tempo ser uma teoria da história. As palestras a seguir sobre o problema central de uma teoria da política, a representação, irão, portanto, levar a investigação para além da descrição das instituições convencionalmente chamadas de representativas, adentrando na natureza da representação como a forma pela qual a sociedade política ganha existência para ação na história. Ainda, a análise não parará nesse ponto, mas procederá para uma exploração dos símbolos pelos quais as sociedades políticas se interpretam a si mesmas como representativas de uma verdade transcendente. E a diversidade desses

⁵⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. **Raízes da Modernidade**. (Escritos de filosofia VII). São Paulo: Loyola, 2002, p. 23-27.

⁵¹ Esse movimento aparece se compararmos três obras de Voegelin: *Nova Ciência da Política*, de 1952; *Anamnesis*, de 1978; e o quinto volume de *Ordem e História*, *Em Busca da Ordem*, de 1985, ano de sua morte.

símbolos, finalmente, não formará um mero catálogo, mas se provará passível de teorização, como uma sucessão inteligível de fases em um processo histórico. Uma investigação a respeito da representação, se suas implicações teóricas forem desdobradas consistentemente, se tornará, de fato, uma filosofia da história.”⁵²

O impulso de criar uma filosofia da história parte de uma tentativa de compreensão da natureza da representação nas sociedades. Isso exige a análise dos símbolos sociais inteligíveis de auto interpretação, ou seja, aqueles que fornecem aos membros de uma sociedade um sentido transcendente para a sua organização social. E, se eles forem percebidos como mais do que um “mero catálogo” – ou seja, como um conhecimento vivo; que possibilita a teorização; e, ainda, como etapas de um processo histórico que continua até hoje –, culminarão numa filosofia da história.

(1) Um impulso desses não surge no vácuo. Tem como combustível, além das inclinações pessoais do autor, a crise existencial de uma sociedade. Aqui entramos no primeiro ponto: a experiência fundadora do processo criativo de uma filosofia da história. Quem a explica é também Voegelin, ainda na introdução de sua obra:

“Perseguir um problema teórico até o ponto no qual os princípios da política se encontram com os princípios da filosofia da história não é comum hoje. Mesmo assim, o procedimento não pode ser considerado uma inovação em ciência política; ele vai, ao invés, aparecer como uma restauração, se for lembrado que os dois campos que hoje são cultivados separadamente estavam unidos inseparavelmente quando a ciência política foi fundada por Platão. Essa teoria integral da política nasceu da crise da sociedade Helênica. Nas horas de crise, quando a ordem da sociedade se debate e se desintegra, os problemas fundamentais da existência política na história estão mais aptos a aparecerem do que em períodos de relativa estabilidade. Uma vez que, poderia ser dito, a contração da ciência política à uma descrição das instituições existentes e à uma apologia dos seus princípios, isto é, a degradação da ciência política à uma serva dos poderes presentes, tem sido típica para situações de estabilidade, a sua expansão a toda sua grandiosidade como a ciência da existência humana na sociedade e na história, bem como a expansão dos princípios de ordem em geral, tem sido típica das grandes épocas de natureza crítica e revolucionária. Na maior escala da história Ocidental ocorreram três dessas épocas. A fundação da ciência política por meio de Platão e Aristóteles marcaram a crise Helênica; A *Civitas Dei* de Santo Agostinho marcou a crise de Roma e da Cristandade; e a filosofia do Direito e da História de Hegel marcou o primeiro grande terremoto da crise Ocidental. Essas são apenas as grandes épocas e as grandes restaurações; os períodos milenares entre elas são

⁵² “The existence of man in political society is historical existence; and a theory of politics, if it penetrates to principles, must at the same time be a theory of history. The following lectures on the central problem of a theory of politics, on representation, will, therefore, carry the inquiry beyond a description of the conventionally so-called representative institutions into the nature of representation as the form by which a political society gains existence for action in history. Moreover, the analysis will not stop at this point but will proceed to an exploration of the symbols by which political societies interpret themselves as representatives of a transcendent truth. And the manifold of such symbols, finally, will not form a flat catalogue but prove amenable to theoretization as an intelligible succession of phases in a historical process. An inquiry concerning representation, if its theoretical implications are unfolded consistently, will in fact become a philosophy of history.” VOEGELIN, Eric. (1952). **New Science of Politics**. 1º Edition. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5), p. 88.

marcados por épocas menores e segundas restaurações; para o período moderno, em particular, deve-se lembrar da grande tentativa de Bodin na crise do século dezesseis.”⁵³

O processo que segue o impulso, e que pode gerar uma filosofia da história, tem início, portanto, na crise existencial da sociedade na qual vive o filósofo – e a criação de uma filosofia da história é a sua tentativa pessoal de pôr ordem numa sociedade que sofre com o *chaos*.⁵⁴

A experiência de desintegração social e o impulso ordenador: esses dois elementos são fundamentais para criação de uma filosofia da história. A desintegração social em homens sem o impulso ordenador se transforma em desespero; e o impulso sem desintegração leva o filósofo para outras questões (como as estéticas).

Identificados previamente esses dois elementos, é possível agora apresentar uma definição do que é uma filosofia da história.

Seguindo Karl Löwith, a filosofia da história deve ser entendida como “uma interpretação sistemática da história universal de acordo com o princípio pelo qual os eventos históricos e suas sucessões estão unificados e dirigidos para um último sentido.”⁵⁵

A definição de Löwith traz consigo o elemento do sentido da história, que é o principal para a identificação das filosofias da história. Isso já está dado, é certo, no impulso ordenador, e a sua origem fática é perceptível. Entretanto, como variam a situação histórica da

⁵³ “To pursue a theoretical problem to the point where the principles of politics meet with the principles of a philosophy of history is not customary today. Nevertheless, the procedure cannot be considered an innovation in political science, it will rather appear as a restoration, if it be remembered that the two fields which today are cultivated separately were inseparably united when political science was founded by Plato. This integral theory of politics was born from the crisis of Hellenic society. In an hour of crisis, when the order of a society flounders and disintegrates, the fundamental problems of political existence in history are more apt to come into view than in periods of comparative stability. Ever since, one may say, the contraction of political science to a description of existing institutions and the apology of their principles, that is, the degradation of political science to a handmaid of the powers that be, has been typical for stable situations, while its expansion to its full grandeur as the science of human existence in society and history, as well as of the principles of order in general, has been typical for the great epochs of a revolutionary and critical nature. On the largest scale of Western history three such epochs occurred. The foundation of political science through Plato and Aristotle marked the Hellenic crisis; Saint Augustine's *Civitas Dei* marked the crisis of Rome and Christianity; and Hegel's philosophy of law and history marked the first major earthquake of the Western crisis. These are only the great epochs and the great restorations; the millennial periods between them are marked by minor epochs and secondary restorations; for the modern period, in particular, one should remember the great attempt of Bodin in the crisis of the sixteenth century.” *Ibid.*, p. 88-89.

⁵⁴ O caráter universal e totalizante das filosofias da história já aparece com clareza, e isso não resulta de outra coisa se não da tentativa de ordenar os fatos históricos, mas isso será desenvolvido depois.

⁵⁵ “In the following discussion the term “philosophy of history” is used to mean a systematic interpretation of universal history in accordance with a principle by which historical events and successions are unified and directed toward an ultimate meaning”. LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 1.

sociedade e o tipo de ordem a que o filósofo impulsionado se dirige, o conteúdo desse sentido também varia (perfeita igualdade, perfeita liberdade etc.).

Essa percepção permite que a análise seja feita não apenas sobre as espécies de filosofias da história, mas também sobre a sua estrutura. A filosofia da história, afinal, é um modo de interpretação da história, com elementos e estrutura próprios, com uma forma. Essa forma, sendo a essência das filosofias da história, é aplicada aos fatos históricos, e resulta na interpretação desejada.

Como resultado dos dois elementos identificados acima, as filosofias da história atingem a meta de pôr nova ordem no caos social – ao menos intelectualmente, pois o sistema que resulta desse esforço consciente é uma reinterpretação da história. O objetivo é que o caos do presente não seja mais do que uma etapa passageira na história da ordem, e assim se torne possível vislumbrar um fim perfeito – em maior ou menor grau –, que é a realização histórica do filósofo: a solução perfeita da crise enfrentada.

Foi dito acima que as filosofias da história são apenas uma interpretação da história, e isso precisa ser explicado.

Nem todos os historiadores ou filósofos se arriscam a apresentar a história como uma narrativa (*story*) linear do começo ao fim. Na verdade, o surgimento da historiografia tem outros fundamentos, e mesmo hoje, depois da época das filosofias da história, os motivos dos historiadores são outros – e as mesmas condições se apresentam. A diferença é que a tentação se mostrou por demais danosa⁵⁶.

Quando Heráclito (484-425 a.C.) escreve seus Nove Livros a motivação é

“a esperança de preservar da degradação a lembrança do que os homens fizeram, e de prevenir as ações maravilhosas e grandiosas dos Gregos e dos Bárbaros de perderem sua devida glória; e, ainda, para gravar quais eram os motivos das duas disputas.”⁵⁷

Também Tucídides (460-400 a.C.) escreveu sua História da Guerra do Peloponeso, “desde o seu estopim, pensando que ela seria uma grande guerra e mais valiosa para relatar do que qualquer outra que a antecedeu.”⁵⁸

⁵⁶ Como demonstra Eric Voegelin em toda sua obra, as filosofias da história estão na raiz do problema do totalitarismo moderno.

⁵⁷ “These are the researches of Herodotus of Halicarnassus. Which he publishes, in hope of thereby preserving from decay the remembrance of what men have done, and of preventing the great and wonderful actions of the Greeks and the Barbarian from losing their due meed of glory; and withal to put on record what were their grounds of feud.” HERODOTUS. **The history of Herodotus**. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 6), p.1.

⁵⁸ “Thucydides, an Athenian, wrote the history of the war between the Peloponnesians and the Athenians, beginning at the moment that it broke out, and believing that it would be a great war and more worthy of relation

Essas motivações em nada se assemelham à tentativa de interpretar o todo da história, pelo contrário, Heródoto e Tucídides não tinham outros objetivos senão registrar a pesquisa que fizeram, sendo esse mesmo o sentido original da palavra história⁵⁹. Segundo Löwith, isso também é verdadeiro para Políbio (203-120 a.C.)⁶⁰.

Ainda com Santo Agostinho (354-430), o que temos é uma Teologia da História, que não pode ser caracterizada como uma filosofia da história, pois há um traço distintivo de grande importância: para Santo Agostinho o que se espera não é apenas a conclusão da história no tempo histórico, mas o fim do homem que vai além da história. Esse aspecto ficará mais claro na análise posterior.

E, como último exemplo, temos a recente Escola dos Annales, de Lucien Febvre (1878-1956) e Marc Bloch (1886-1944), continuada na Nova História, de Jaques Le Goff (1924-2014) e Pierre Nora (1931-), cuja proposta rejeita por completo a ideia das filosofias da história.

As condições de surgimento – experiência de crise e impulso ordenador – e a forma – a visão de que todos os fatos históricos seguem o mesmo sentido – das filosofias da história serão apresentados com base no pensamento de Joaquim de Fiore – o primeiro intelectual que desenvolveu uma filosofia da história. Em seguida aplicaremos o conhecimento adquirido na teoria de Canotilho e veremos os resultados.

3.1 Joaquim de Fiore (1132-1202)

Joaquim de Fiore foi um abade cisterciense – ordem de São Bernardo de Claraval (1090-1153) – que viveu no século XII, e cuja relevância para o presente estudo precisa ser ponderada. Se, por um lado, todos os complexos de símbolos que dão forma às filosofias da história já estão no seu pensamento, e foram mesmo desenvolvidos por ele; por outro lado, sua influência direta não pode ser considerada, por falta de quaisquer elementos de continuidade.

O cuidado que se deve ter é o de não compreender as filosofias da história modernas como obra de Joaquitimitas, mas da maneira que coloca Norman Cohn:

than any that had preceded it.” THUCYDIDES. **The history of the Peloponnesian war**. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 6), p.349.

⁵⁹ “In its original Greek root, the word ‘history’ means research, and implies the act of judging the evidences in order to separate fact from fiction.” Ver HISTORY em: **The great ideas**: A syntopicon. Angel to Love. Vol. 1. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 2), p.495.

⁶⁰ LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 6-9.

“À longo prazo, a influência indireta das especulações de Joaquim pode ser traçada até os dias presentes, e mais claramente em certas ‘filosofias da história’, as quais a Igreja desaprova enfaticamente. Aterrorizado o quanto ficaria o místico inocente de ver isso acontecer, é inegavelmente a fantasia das três eras de Joaquim que reaparece, por exemplo, nas teorias da evolução histórica exposta pelos filósofos Idealistas Alemães Lessing, Schelling, Fichte e, até certa medida, Hegel; na ideia da história como uma ascensão do pensamento teológico, através do metafísico, à fase científica de Augusto Comte; e, novamente, na dialética marxiana das três fases do comunismo primitivo, da sociedade de classes e do comunismo final, que seria o reino da liberdade, no qual o estado teria murchado. E não é menos verdadeiro – se ainda mais paradoxal – que a frase ‘Terceiro Reich’, primeiramente cunhada em 1923 pelo publicitário Moeller van der Bruck e posteriormente adotada como o nome para aquela ‘nova ordem’ que, supostamente, duraria mil anos, teria pouca significação emocional se a fantasia de uma terceira e gloriosa dispensação não tivesse, há séculos, entrado no depósito comum da mitologia social europeia.”⁶¹

Se a existência de certos fenômenos modernos – filosofias da história e movimentos políticos de massa – só se deu de tal maneira por estar ancorada na simbologia criada por Joaquim de Fiore, a compreensão do seu pensamento é indispensável. E é a partir dela que o conjunto de símbolos necessários para a presente análise se revelará, iluminando o problema das filosofias da história.

3.1.1 A crise

Para compreendermos os problemas que Joaquim de Fiore enfrentou, precisamos entender a crise pela qual passava a sociedade e a Igreja.

O problema da época era, de certa forma, a crise da interpretação agostiniana da história. No século V, Santo Agostinho formulara a compreensão da história que, já estando presente desde a fundação da Igreja, ainda não tinha sido articulada propriamente. Conforme sua explicação, a história por excelência é a história da salvação, que é a história da Cidade de Deus (*Civitas Dei*), e que, embora aconteça na história da Cidade dos Homens (*Civitas Terrena*), não se confunde com ela. Há, portanto, a História Sagrada e a História Profana, e a

⁶¹ “For the long-term, indirect influence of Joachim’s speculations can be traced right down to the present day, and most clearly in certain ‘philosophies of history’ of which the Church emphatically disapproves. Horrified though the unworldly mystic would have been to see it happen, it is unmistakably the Joachite phantasy of the three ages that reappeared in, for instance, the theories of historical evolution expounded by the German Idealist philosopher Lessing, Schelling and Fichte and to some extent Hegel; in Auguste Comte’s idea of history as an ascent from the theological through the metaphysical up to the scientific phase; and again in the Marxian dialectic of the three stages of primitive communism, class society and a final communism which is to be the realm of freedom and in which the state will have withered away. And it is no less true – if even more paradoxical – that the phrase ‘the Third Reich’, first coined in 1923 by the publicist Moeller van der Bruck and later adopted as a name for that ‘new order’ which was supposed to last a thousand years, would have had but little emotional significance if the phantasy of a third and most glorious dispensation had not, over the centuries, entered into common stock of European social mythology.” COHN, Norman. **The pursuit of the millennium**. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. New York: Oxford University Press, 1970, p. 109.

relação entre as duas é de ordenação: a profana está ordenada à sagrada, e apenas quando está ordenada ganha verdadeiro sentido.

Karl Löwith resume o pensamento agostiniano da seguinte maneira:

“A substância da história do homem, que é universal por ser unida e controlada por um único Deus e para um único fim, é o conflito entre a *Civitas Dei* e a *Civitas Terrena*.

[...]

Assim a ‘história’ da Cidade de Deus não é coordenada com a história da Cidade dos Homens, mas é a única verdadeira história da salvação, e o curso histórico (*procursus*) da Cidade de Deus consiste na sua *peregrinatio*. [...] Como a *civitas peregrinans*, a Igreja está relacionada aos acontecimentos profanos de acordo com a sua relativa utilidade no serviço do propósito transcendente de construir a casa de Deus.

[...]

Seu [de Santo Agostinho] tema e preocupação central é a história escatológica da fé, que é, como sempre foi, uma história secreta dentro da história secular, subterrânea e invisível a todos que não tem os olhos da fé. Todo o curso da história se torna progressivo, significativo e inteligível apenas pela expectativa do triunfo final, além do tempo histórico, da Cidade de Deus sobre a Cidade dos Homens pecadores.”⁶²

Nessa formulação há um balanço delicado, pois duas tendências estão sempre presentes: (1) a de negar por completo a relação entre as duas cidades e (2) a de confundir as duas histórias, como se fossem apenas uma. Na manutenção desse balanço reside a vitalidade da sociedade Ocidental⁶³.

⁶² “The substance of the history of man, which is universal because of being united and controlled by one single God to one single end, is a conflict between the *Civitas Dei* and the *Civitas Terrena*.

[...]

Hence the ‘history’ of the City of God is not co-ordinate with the history of salvation, and the historical course (*procursus*) of the City of God consists in its *peregrinatio*. [...] As a *civitas peregrinans*, the church is related to the profane happenings according to their relative usefulness in serving the transcendent purpose of building the house of God.

[...]

His central theme and concern is the eschatological history of faith, which is, as it were, a secret history within secular history, subterranean and invisible to those who have not the eyes of faith. The whole course of history becomes progressive, meaningful, and intelligible only in the expectation of a final triumph, beyond historical time, of the City of God over the city of sinful men.” LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 169-172.

⁶³ Tratando de uma questão que deriva desta, Paolo Prodi diz que “A relação entre esse duplo plano de normas constituiu o respiro – do interior da vida à objetivação necessária das instituições – de toda a civilização jurídica ocidental, respiro esse que falta quando a sociedade é reduzida a uma norma de dimensão única.” PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 5.

Perceba-se que a discussão sobre a história está ligada umbilicalmente com a sobre a relação entre o poder espiritual e o poder temporal. E o problema da época de Joaquim, que era fundamentalmente político, acabou por formentar uma nova interpretação da história.

A crise desse pensamento, portanto, é a quebra do equilíbrio – e na época de Joaquim de Fiore a balança pendia para a confusão. Os problemas do século de Fiore, entretanto, têm início um pouco antes.

No século X, com os problemas morais do clero, agravados pela posição política dos bispos no império germânico de Oto I e seus sucessores, surge a reforma monacal de Borgonha e Lorena, que “aos poucos se espalhou por toda a Igreja Ocidental”.⁶⁴

“A partir desse momento o papado identificou-se com o movimento reformador e dedicou todas as forças à restauração da disciplina canônica. Isso incluía a liberação da Igreja do controle do governante secular, que tinha obtido poder de designar bispos e abades ou ao menos exigir deles um ato de deferência antes de exercerem a autoridade eclesiástica.”⁶⁵

Essa mudança é a que dá início à famosa disputa entre o Império e o papado, conhecida por Questão das Investiduras (1076-1122), e cujo objeto era, precisamente, a relação entre a Igreja e o poder secular.

O grande nome dessa disputa é o Papa São Gregório VII (1020/1025-1085), que foi o criador do “ideal teocrático do papado medieval”.⁶⁶

“Foi graças a ele que a questão um tanto limitada das investiduras laicas se tornaram (sic) o primeiro grande conflito ideológico da história da cultura ocidental. Não foi tanto um conflito entre a Igreja e os Estados, mas como um conflito entre dois partidos tanto da Igreja quanto dos governos, e cada um representando grandes interesses e contando com o apoio de habilidosos autores. Ao longo da controvérsia foram suscitados os problemas mais fundamentais como a origem do poder político, o direito de resistência ao poder injusto, a natureza do contrato social: problemas que estavam destinados a ganhar maior importância em períodos posteriores da história ocidental.”⁶⁷

Esse conflito – aparentemente simples – se tornou uma crise, e, à medida que se agravava, maior era o desequilíbrio das duas posições (a do Império e a da Igreja). Entretanto, dada a visão de Santo Agostinho, e considerando apenas o objeto central da discussão (quem tem poder para investir os bispos e abades), a posição de São Gregório VII é a mais adequada.

⁶⁴ DAWSON, Christopher. **A formação da cristandade**. Das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 304-305.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 305-306.

“Não podemos compreendê-los [os reformadores e o papado] se não recordarmos a característica peculiar do Estado Medieval, que teve origem em Carlos Magno, e que fora restaurado e continuado pelos imperadores germânicos. Não era um governo secular, no nosso sentido da palavra, assim como um órgão temporal de uma sociedade espiritual. Como observa o canonista Étienne de Tournai (1128-1203): ‘Na mesma cidade, e sob o mesmo rei, há dois povos e duas autoridades. A cidade é a Igreja e o rei é Cristo, são dois os povos: o clero e o laicato, e são duas as autoridades: o sacerdócio e a monarquia’.”⁶⁸

Do ponto de vista da sociedade cristã como Cidade de Deus em meio a Cidade dos Homens, certamente a última deve estar submetida à primeira. Pois se é verdade que o Reino de Deus não é deste nem para este mundo e tempo, é também verdade, como dito acima, que a *Civitas Terrena* deve estar ordenada à *Civitas Dei*.

O conflito, entretanto, era real. Dawson o resume da seguinte maneira:

“Os partidários do Império, é verdade, contestaram isso [a primazia do poder espiritual sobre o temporal], pois viam o imperador como o verdadeiro líder da cristandade. Não obstante, aceitavam a mesma concepção unitária de sociedade cristã – de fato, foi com eles, e não com os pontífices, que tal ideia teve origem – e, conseqüentemente, as reivindicações a favor do Estado significavam não a independência do poder secular na própria província, mas o direito de controlar a Igreja bem como o Estado e se tornar, como o imperador bizantino, o líder das duas hierarquias, das ordens civil e eclesiástica. É óbvio que ambas as concepções encerram certa confusão entre as funções dos poderes temporal e espiritual. É, de fato, inexato descrever os conflitos resultantes como imposições das reivindicações teocráticas do papado, já que a posição imperialista é igualmente teocrática. Nem foi uma luta entre Igreja e Estado no sentido moderno, uma vez que ambas as facções pressupunham a existência de uma unidade social comum – uma Igreja-Estado do povo cristão.”⁶⁹

A Questão das Investiduras, portanto, não pode ser compreendida sob a lente moderna do laicismo. Nem por isso o conflito deixa de ser grave. A importância da Querela está na natureza da discussão dentro do quadro do pensamento agostiniano, ou seja, a relação entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens.

Como símbolo desse momento temos a ida de Henrique IV do Sacro Império Romano-Germânico (1050-1106) à Canossa, em 25 de janeiro de 1077. Para que a reforma moral da Igreja surtisse efeito, o Papa São Gregório VII tomou uma medida dura e que mirava no que considerava a raiz do mal.

Promulgou, então, um novo decreto em 1075:

⁶⁸ *Ibid.*, p. 306-307.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 307.

“Que nenhum eclesiástico receba de qualquer forma uma igreja das mãos de um leigo, quer gratuitamente, quer a título oneroso, sob pena de excomunhão para aquele que a dá e para aquele que a recebe.”⁷⁰

A condenação de toda investidura laica, entretanto, tinha efeitos políticos, pois os bispos estavam envolvidos diretamente no funcionamento dos Estados do Imperador.

“No Império, os grandes senhores feudais clericais constituíam um elemento fundamental do regime; os bispos, verdadeiros administradores, eram os auxiliares do poder contra o feudalismo laico. Renunciar à investidura seria para o Imperador o mesmo que pôr em xeque o direito de nomear os seus melhores funcionários, o cumprimento dos deveres militares dos seus vassallos e os meios financeiros do seu governo.”⁷¹

Por causa desse custo, Henrique IV resolve desobedecer ao decreto. O Imperador, entretanto, tinha muito mais a perder. Se é certo que o Papa não tinha forças materiais comparáveis às do Imperador, sem a sagração papal Henrique perderia o império. E foi isso que aconteceu.

Em 14 de fevereiro de 1076 São Gregório VII depôs o Imperador:

“Proíbo o rei Henrique, que, com um orgulho insensato, se levantou contra a Igreja, de governar o reino da Alemanha e da Itália; desligo todos os cristãos do juramento que lhe tenham prestado e proíbo quem quer que seja de reconhecê-lo como rei.”⁷²

A situação permaneceu por um ano, até que em 1077, quando consideraram a reunião de uma assembleia que confirmasse a condenação do rei e lhe desse um sucessor, Henrique IV decide ir cumprir sua penitência:

“Desenrolou-se então uma cena prodigiosa, que impressionaria os espíritos do tempo e daria lugar a uma expressão proverbial que conserva a memória do episódio a nove séculos de distância: *Henrique IV foi a Canossa* (25 de janeiro de 1077). Transpôs os Alpes com uma pequena escolta, atravessou a Itália do Norte e, sem prestar atenção à matilha de aduladores que o aconselhavam a manter-se firme, fez saber a todos que não passava de um filho pródigo que regressava à casa do Pai. O inverno italiano nesse ano era frio e a neve cobria a cadeia apenina, no coração da qual o papa procurara refúgio. O castelo de Canossa, ninho de águia nas terras da condessa Matilde, teria podido resistir a um cerco, mas foi um penitente que se apresentou diante das suas muralhas, sem insígnias reais, vestido de burel e descalço.

É pelo próprio papa que conhecemos o acontecimento: a espera de três dias nas imediações da fortaleza, as súplicas do rei derrotado, as intervenções da condessa Matilde e de diversos cardeais e, por fim, a última cena, em que o ‘herdeiro dos Otões, com uma majestade e uma beleza dignas de um Imperador’, se prosternou diante daquele homem de baixa estatura em que se exaltava o poder do Apóstolo. Tudo isso

⁷⁰ DANIEL-ROPS. **História da Igreja: A Igreja das Cruzadas e das Catedrais**, vol. 3. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 200.

⁷¹ *Ibid.*, p. 201.

⁷² *Ibid.*, p. 204.

perturbou os homens da época. O vencido prestou um juramento, aliás bastante vago, em que a expressão *Henrique, rei*, parecia anular o esforço político realizado um ano atrás. A excomunhão estava levantada. A coroa, tão abalada, tinha dali por diante todas as possibilidades de se conservar sobre a cabeça do sálico.”⁷³

A importância desse feito, para a presente análise, está na sua dubiedade: quem saiu vitorioso de Canossa? O Papa, que perdoou o Imperador, ou o Imperador que agora poderia reinar?

No nível da história profana, Henrique IV, que por três dias na neve ganhou o seu Império de volta. No nível da história sagrada, São Gregório, que revelou o significado do mando do poder espiritual sobre o temporal: o poder de redenção.

A duplicidade de interpretações toma tons mais interessantes se observadas sob os fatos que se seguiram ao perdão. Mas isso exigiria outra análise.

Acontece que nem São Gregório nem Henrique IV viram o fim da Querela das Investiduras, com a Concordata de Worms, em 23 de setembro de 1122. A resolução, entretanto, não fizera cessar todos os problemas.

“Essa reforma da Igreja, que levava à concentração nas mãos do pontífice romano todo o poder, religioso e secular, provocou uma diferente mundanização da Igreja, implicada em questões políticas e, portanto, envolvida em rixas e lutas que afastavam a atenção dos problemas propriamente religiosos. O século XII foi, com efeito, um dos mais tempestuosos: as sanguinolentas lutas dos Comuns contra o Império; o dissídio entre o papado e Frederico Barba-Roxa, com ásperos conflitos que levaram à eleição de três antipapas (Vitor IV, Pascoal III e Calixto II, opostos a Alexandre III); a queda de Jerusalém, em 1187, com a qual se quebrava o grande sonho medieval do qual haviam nascido as Cruzadas; crueldade e repressões contra o feudalismo eclesiástico e leigo, fiel à tradição normanda, por parte de Henrique VI da Suábia. A isso se acrescentem as inúmeras desordens morais que afligiam a Igreja, feudalizada e mundanizada, contra as quais São Bernardo inutilmente levantava sua voz admoestadora.”⁷⁴

Em meio a essa crise os movimentos reformistas apareceram como a única salvação⁷⁵ – e isso influencia a ideia da humanidade de indivíduos autônomos que trataremos abaixo. Essa era, resumidamente, a situação no século XII.

⁷³ DANIEL-ROPS. **História da Igreja: A Igreja das Cruzadas e das Catedrais**, vol. 3. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 204-205.

⁷⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**, vol. 1. São Paulo: Paulus, 2017, p. 498.

⁷⁵ “But twelfth-century western European man could not be satisfied with the view of a senile world waiting for its end; for this world was quite obviously not in its decline, but, on the contrary, on the upsurge. Population was increasing, areas of settlement were expanding, wealth was growing, cities were being founded, and intellectual life was intensifying, especially through the emergence of the great religious orders since Cluny. The idea of a senility must have seemed preposterous to this vital, expanding age, relishing the exercise of its civilizing powers.” VOEGELIN, Eric. (1952). **New Science of Politics**. 1^o Edition. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5), p. 301.

3.1.2 O ímpeto

Em meio ao caos do séc. XII, não é de se admirar que surgissem (ou ressurgissem) tendências apocalípticas. O historiador Henri Petiot, sob o pseudônimo de Daniel-Rops, comenta que “a fermentação geral dos espíritos atingia os domínios da vida espiritual. Surgiram profetas e profetisas, que gritavam contra os escândalos e anunciavam castigos.”⁷⁶

“De todos estes visionários, o mais conhecido foi Joaquim de Fiore (1143-1202), abade de um convento cisterciense da Calábria, santo e místico, coração cheio de mansidão e de poesia. Apaixonado pela exegese apocalíptica, chegou a conceber uma nova divisão da história do mundo: depois do reino de Deus Pai, correspondente ao Antigo Testamento, tinha vindo o reino do Filho, intermediário entre a escravidão e a liberdade total; em breve começaria o reino do Espírito Santo, em que seria praticado "o Evangelho eterno", diferente do de Cristo, que não procederá de um livro escrito, mas de uma compreensão espiritual direta da verdade. Nesse momento, a Igreja, definitivamente regenerada, poria fim aos escândalos; seria pura e santa, e a cidade dos homens seria a Cidade de Deus.”⁷⁷

Em meio a confusão, tanto da sociedade – leiga e clerical – quanto dos poderes, Joaquim “tem uma revelação”: por meio do processo histórico em curso desde o *Genesis*, em breve se iniciará a terceira e última fase da história, sem leigos ou sacerdotes, sem Império ou Igreja; por um acesso direto à Verdade, todos os homens seriam iguais, como os monges. A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens seria uma só.

Aqui surge o ponto alto da confusão intelectual entre as duas histórias, pois agora ambas caminham para o mesmo fim, e nesse fim ambas se cumprirão. O grau de confusão que cada parte da disputa fazia parece pequeno perto desse novo.

Esse ímpeto de Joaquim de Fiore de reinterpretar a história, que será analisado em detalhes a seguir, se tornará um dos fundamentos do pensamento moderno a partir de Vico.

3.1.3 As três eras e o fim da história

A novidade da concepção de Joaquim de Fiore é perceptível. Na verdade, não há outro modo de interpretação da história – dentro da Cristandade – além do dele e do de Santo Agostinho. A única outra alternativa, contra a qual se insurgirá Vico no século XVIII, é a que termina por negar completamente a história, portanto não pode ser considerada, propriamente, uma interpretação.

⁷⁶ DANIEL-ROPS. *História da Igreja: A Igreja das Cruzadas e das Catedrais*, vol. 3. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 157.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 158.

Como dito acima, a época favorecia as especulações sobre a iminência do fim do mundo – o que pode ser observado em todos os momentos de crise social. Mas até De Fiore elas não tinham sido elaboradas “em um sistema consistente de interpretação alegórico-histórica.”⁷⁸

A interpretação de Joaquim é, resumidamente, a seguinte: a Trindade, além de ser a doutrina das três pessoas divinas, é um símbolo da estrutura do processo histórico. Até agora os homens viveram a era do Deus Pai, primeira de todas as eras, que foi “inaugurada por Adão, com medo e sob o signo da lei; desde Abraão ela carregou o fruto que nasceria em Jesus Cristo”⁷⁹; viveram também a segunda era, a do Cristo, que foi inaugurada por “Uzias, em fé e humildade, sob o signo do evangelho; desde de Zacarias, o pai de João Batista, ela carregou o fruto que nasceria em tempos futuros”⁸⁰; e, por fim, viverão a terceira e última era, a do Espírito Santo, que foi inaugurada por “São Bento, em amor e alegria, sob o signo do Espírito; ela terminará com a reaparição de Elias no fim do mundo.”⁸¹ As eras, como se pode ver, são gestadas umas nas outras, e por isso a coexistência de períodos com diferenças de nível espiritual e de significado/sentido é possível.⁸² E por isso, também, o profeta e a profecia.

Cada uma dessas eras têm características próprias quanto ao tipo de relacionamento dos homens (primeiro veio a ordem do matrimônio, segundo a ordem dos clérigos e terceiro a ordem dos monges, cada uma dependente da pessoa da trindade respectiva⁸³); quanto ao tipo de vida e regra (primeiro o labor e o trabalho, segundo o aprendizado e a disciplina e terceiro a contemplação e o louvor⁸⁴); e quanto a qualidade do conhecimento das pessoas (primeiro a ciência, *scientia*; segundo a sabedoria da parte (do Filho), *sapientia ex parte*; e terceiro a plenitude do intelecto, *plenitudo intellectus*⁸⁵).

⁷⁸ “There have always occurred and recurred apocalyptic speculations and expectations of an imminent consummation, but never until Joachim of Floris (1131-1202) have they been elaborated into a consistent system of historico-allegorical interpretation.” LÖWITZ, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 145.

⁷⁹ “The first epoch was inaugurated by Adam in fear and under the sign of the law; since Abraham it had borne fruit to become fulfilled in Jesus Christ.” *Ibid.*, p. 148.

⁸⁰ “The second was inaugurated by Uzziah in faith and humility under the sign of the gospel; since Zechariah, the father of John the Baptist, it had borne fruit to become fulfilled in future times.” *Ibid.*, p. 148.

⁸¹ “The third was inaugurated by St. Benedict in love and joy under the sign of the Spirit; it will come to pass with the reappearance of Elijah at the end of the world.” *Ibid.*, p. 148.

⁸² “The three stages are overlapping, since the second begins to appear within the first and the third within the second. At one and the same time, spiritual periods of different level and meaning are coexistent.” *Ibid.*, p. 148.

⁸³ “The first dispensation is historically an order of clerics, dependent on the Father; the second an order of clerics, dependent on the Son; the third an order of monks, dependent on the Spirit of Truth.” *Ibid.*, p. 148.

⁸⁴ “The first age is ruled by labor and work, the second by learning and discipline, the third by contemplation and praise.” *Ibid.*, p. 148-149.

⁸⁵ “The first stage possesses *scientia*, the second *sapientia ex parte*, the third *plenitudo intellectus*.” *Ibid.*, p. 149.

As eras têm, por outro lado, “estruturas internas comparáveis e uma extensão calculável.”⁸⁶ Quanto a estrutura,

“cada era é aberta por uma tríade de líderes, ou seja, por dois precursores seguidos do líder da era pessoalmente. (...) O líder da primeira era foi Abraão; o líder da segunda foi Cristo; e Joaquim previu que por volta de 1260 apareceria o *Dux e Babylone* [Duque da Babilônia], líder da terceira era.”⁸⁷

Quanto a extensão, Joaquim previa que “a era do Filho chegaria ao seu final em 1260”⁸⁸, precisamente com o surgimento do novo líder.

As três eras, entretanto, não são meras divisões didáticas dos períodos históricos. Elas são fases do processo histórico, que, tendo surgido com a Criação, caminha para a sua realização com a chegada da Terceira Era. Nela a “salvação”, objetivo e sentido da história, se cumprirá dentro do tempo histórico, o que para Joaquim significava “a realização dos preceitos e das exortações evangélicas, particularmente as do Sermão da Montanha.”⁸⁹

A história sacra e profana estão agora indissolúvelmente unidas, e ambas caminham como partes de um mesmo corpo. Se, no momento, a Igreja e o Império parecem separados é apenas porque essa segunda época ainda é imperfeita, e o propósito divino ainda não se revelou totalmente ainda na terra e no tempo.⁹⁰ Apenas com o Reino do Espírito na terceira era o plano divino se revelará completamente para todos – no momento apenas o místico e o profeta têm acesso a essa realidade por “perceberem os sinais dos tempos”.

É certo que a terceira era, para Joaquim, não é ainda o final dos tempos, mas o último estágio do processo histórico da salvação, que antecederá o *eschaton* transcendente. Isso é, poderíamos dizer, um resquício da interpretação histórica da Igreja, que será esquecido nos pensadores secularizados da modernidade. Löwith esclarece que

“Essa consumação [para Joaquim] não ocorre além do tempo histórico, no fim do mundo, mas em uma última época histórica. O esquema escatológico de Joaquim não consiste nem em um simples *millenium* nem na mera expectativa do fim do mundo,

⁸⁶ “Moreover, the ages had comparable internal structures and a calculable length.” VOEGELIN, Eric. (1952). **New Science of Politics**. 1^o Edition. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5), p. 178.

⁸⁷ “From the comparison of structures it appeared that each age opened with a trinity of leading figures, that is, with two precursors, followed of the leader of the age himself; (...) The leader of the first age was Abraham; the leader of the second age was Christ; and Joachim predicted that by 1260 there would appear the *Dux e Babylone*, the leader of the third age.” *Ibid.*, p. 178.

⁸⁸ “and from calculation of length it followed that the age of the Son would reach its end in 1260.” *Ibid.*, p. 178.

⁸⁹ “Within historical time, the goal and meaning of history of salvation is the uncompromising realization of the evangelical precepts and exhortations, in particular of the Sermon on the Mount.” LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 150.

⁹⁰ “The Kingdom of the Spirit is the last revelation of God’s purpose on earth and time.” *Ibid.*, p. 151.

mas em um *eschaton* dúplice: uma última fase histórica da história da salvação, antecedendo o *eschaton* transcendente do novo *aeon*, trazido pela segunda vinda de Cristo.”⁹¹

Esse é o pensamento de Joaquim de Fiore. A partir dele, será possível estruturar critérios mais claros para a qualificação das filosofias da história. Esses critérios terminarão por integrar Löwith e Voegelin: a definição dada pelo primeiro e as condições – sociais e pessoais – dadas pelo segundo.

3.2 Os símbolos joaquimitas

A identificação dos símbolos criados por Joaquim de Fiore, e utilizados até hoje na interpretação histórica e política – e, acrescento, jurídica –, foi feita por Eric Voegelin no seu ensaio *Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time*, na obra *Science, Politics and Gnosticism* (1958), cujos objetivos eram – para a obra – “delinear com mais clareza a linha que separa o Gnosticismo político da filosofia política” e – especificamente para o ensaio – “apresentar para o público geral uma elucidação a mais do simbolismo e da psicologia dos movimentos de massa do nosso tempo.”⁹²

O tema do Gnosticismo não será abordado nessa monografia, mas não parece haver diferença entre o que Voegelin entende por gnosticismo e o que está sendo trabalhado sob o nome de “filosofias da história”. Se esse é espécie, gênero, consequência ou qualquer outra coisa daquele, não se sabe. O nome utilizado aqui é suficiente para os fins desse trabalho. Parece mais sensato conduzir essa pesquisa com termos familiares.

A explicação dos símbolos será apresentada como foi feita por Voegelin. Na medida em que for necessário a aplicação deles às filosofias da história será feita.

⁹¹ “This consummation does not occur beyond historical time, at the end of the world, but in a last historical epoch. Joachim’s eschatological scheme consists neither in a simple millennium nor in the mere expectation of the end of the world but in a twofold *eschaton*: an ultimate historical phase of the history of salvation, preceding the transcendent *eschaton* of the new aeon, ushered in by the second coming of Christ.” LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 151.

⁹² “The lecture ‘Science, Politics and Gnosticism,’ delivered in 1958 at the University of Munich, was an attempt to apply to the Gnosticism of Hegel, Marx, Nietzsche, and Heidegger the insights gained by these predecessors [Hans Jonas, Hans Urs Von Balthasar, Henri de Lubac e Albert Camus], as well as by my own *New Science of Politics*, and to draw more clearly the lines that separate political Gnosticism from a philosophy of politics. (...) The essay “Ersatz Religion” was first published in *Wort und Wahrheit* (Vienna, 1960) in the interest of presenting to the general public a further elucidation of the symbolism and psychology of the mass movements of our time.” VOEGELIN, Eric. (1958). **Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays**. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5), p. 245.

3.2.1 Objeto de análise ao nível do senso comum.

Sabendo que o tema e o termo (movimento de massa gnóstico) não são de uso comum, Voegelin começa sua análise, segundo o método Aristotélico, apresentando o objeto ilustrativamente para proceder com a análise – uma vez que ele esteja claro no nível da nossa experiência do senso comum.⁹³

Por movimentos de massa gnósticos,

“nós entendemos movimentos como o progressismo, o positivismo, o Marxismo, a psicanálise, o comunismo, o fascismo e o nacional-socialismo.”⁹⁴

Percebe-se que nem todos são movimentos políticos. Alguns, como o positivismo, são melhor qualificados de movimentos intelectuais. Isso, entretanto, chama a atenção para o fato de que

“os movimentos de massa não representam um fenômeno autônomo, e a diferença entre as massas e as elites intelectuais não é tão grande quanto é convencionalmente assumido – se é que ela existe. Nenhum dos movimentos citados começou como um movimento de massa; todos derivaram de intelectuais e de grupos pequenos. Alguns deles, de acordo com as intenções dos seus fundadores, deveriam ter crescido em movimentos políticos de massa, mas não cresceram. Outros, como o neo-positivismo ou a psicanálise, deveriam ser movimentos intelectuais, mas tiveram, se não a forma, ao menos o sucesso dos movimentos políticos de massa, pois suas teorias e jargões modelaram o pensamento de milhões de pessoas no mundo Ocidental – muitas vezes sem que elas tivessem consciência disso.”⁹⁵

É esse o objeto. A questão agora é demonstrar o porquê desses movimentos de massa serem chamados de gnósticos.

⁹³ “We shall follow the Aristotelian method and speak first illustratively of the subject to be examined, and then, when it is secured at the common-sense level of our experience, proceed with the analysis.” VOEGELIN, Eric. (1958). **Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays**. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5), p. 295.

⁹⁴ “By gnostic movements we mean such movements as progressivism, positivism, Marxism, psychoanalysis, communism, fascism and national socialism.” *Ibid.*, p. 295.

⁹⁵ “We are dealing, therefore, in all of those cases with political mass movements. Some of them would more accurately be characterized as intellectual movements – for example, positivism, neo-positivism, and the variants of psychoanalysis. This draws attention to the fact that mass movements do not represent an autonomous phenomenon and the difference between masses and intellectual elites is perhaps not so great as is conventionally assumed, if, indeed it exists at all. None of the movements cited began as a mass movement; all derived from intellectuals and small groups. Some of them, according to the intentions of their founders, should have grown into political mass movements, but did not. Others, such as neo-positivism or psychoanalysis, were meant to be intellectual movements, but they had had, if not the form, at least the success of political mass movements, in that their theories and jargons have shaped the thinking of millions of people in the Western world, very often without their being aware of it.” *Ibid.*, p. 295-296.

3.2.2 Características da atitude gnóstica

Em primeiro lugar, o Gnosticismo foi um movimento religioso antigo, quase coincidente com o surgimento da Igreja, e que por isso foi tachado de uma heresia e nada mais. Segundo Voegelin, entretanto, isso não pode mais ser aceito, pois há indicações de que ele a anteceda.⁹⁶

Entretanto, essa questão é secundária, pois mais importantes são as características que permitem o reconhecimento de movimentos gnósticos. Segundo Voegelin existem seis.⁹⁷ Será percebido, também, que elas se assemelham às condições e à forma das filosofias da história apresentadas no começo desse capítulo⁹⁸.

“(1) Primeiro deve ser dito que o Gnóstico está insatisfeito com a própria situação. Isso, por si mesmo, não é especialmente surpreendente. Todos nós temos causas para não estarmos completamente satisfeitos com um ou outro aspecto da situação em que nos encontramos.

(2) Não tão compreensível é o segundo aspecto da atitude gnóstica: a crença de que os inconvenientes da situação podem ser atribuídos ao fato de que o mundo é, intrinsecamente, mal ordenado. É da mesma maneira possível assumir que a ordem do ser como é dada a nós homens (independente de onde sua origem for buscada) é boa e que somos nós, os seres humanos, os inadequados. Mas os Gnósticos não estão inclinados a descobrir que os seres humanos em geral e eles mesmos em particular são inadequados. Se em uma dada situação algo não está como deveria, a culpa deve ser encontrada na perversidade do mundo.

(3) A terceira característica é a crença de que a salvação do mundo mal é possível.

(4) Disso segue a crença de que a ordem do ser terá de ser mudada em um processo histórico. Do mundo miserável um bom deve evoluir historicamente. Essa suposição não é totalmente auto evidente, pois a solução Cristã pode também ser considerada, qual seja, a de que o mundo, ao longo da história, permanecerá como é, e que a realização da salvação do homem é trazida por meio da graça na morte.

(5) Com esse quinto ponto nós chegamos ao traço gnóstico em um sentido específico – a crença de que a mudança na ordem do ser está no reino da ação humana, de que o ato de salvação é possível pelo esforço do próprio homem.

(6) Se é possível, entretanto, trabalhar tal mudança estrutural na ordem do ser dada, de tal maneira que nós podemos nos satisfazer com ela como a perfeita, se torna a tarefa do Gnóstico buscar a receita para tal mudança. Conhecimento – *Gnosis* – do método da alteração do ser é a principal preocupação do Gnóstico. Como a sexta característica da atitude Gnóstica, portanto, nós reconhecemos a construção de uma fórmula para o eu e para a salvação do mundo, bem como a prontidão do Gnóstico de

⁹⁶ *Ibid.*, p. 296-297.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 296.

⁹⁸ Cf. o Capítulo 3 até o tópico 3.1.3.

vir a frente como o profeta que irá proclamar seu conhecimento sobre a salvação da humanidade.

Essas seis características, então, descrevem a essência da atitude gnóstica. Com uma ou outra variação, elas serão encontradas em cada um dos movimentos citados.”⁹⁹

A primeira característica é semelhante à primeira condição que foi apresentada: a situação de crise. A segunda e a terceira características são semelhantes à segunda condição: o ímpeto ordenador.

Esse ímpeto, se levado à cabo, se desdobra na quarta e na quinta característica. E, na sexta, quando o sistema Gnóstico ou a filosofia da história está montado.

Entretanto, nessas características da atitude gnóstica não está presente a estrutura das filosofias da história. Ela aparecerá pela análise de dois complexos de símbolos: (1) a ideia Cristã de perfeição e (2) os símbolos joaquimitas.

3.2.3 Primeiro complexo de símbolos: os que podem ser reconhecidos como modificações da ideia Cristã de perfeição

A ideia Cristã de perfeição

“representa a intuição de que a natureza humana não encontra sua realização neste mundo, mas apenas na *visio beatifica*, na perfeição supernatural por meio da graça na morte. Portanto, uma vez que não existe realização neste mundo, a vida Cristã na terra

⁹⁹ (1) It must first be pointed out that the Gnostic is dissatisfied with his situation. This, in itself, is not especially surprising. We all have cause to be not completely satisfied with one aspect or another of the situation in which we find ourselves.

(2) Not so quite understandable is the second aspect of the gnostic attitude: the belief that the drawbacks of the situation can be attributed to the fact that the world is intrinsically poorly organized. For it is likewise possible to assume that the order of being as it is given to us men (wherever its origin is to be sought) is good and that it is we human beings who are inadequate. But the Gnostics are not inclined to discover that human beings in general and they themselves in particular are inadequate. If in a given situation something is not as it should be, then the fault is to be found in the wickedness of the world.

(3) The third characteristic is the belief that salvation from the evil world is possible.

(4) From this it follows the belief that the order of being will have to be changed in a historical process. From the wretched world a good one must evolve historically. This assumption is not altogether self-evident, because the Christian solution might also be considered, namely, that the world throughout history will remain as it is and that man's salvational fulfillment is brought about through grace in death.

(5) With this fifth point we come to the gnostic trait in the narrower sense – the belief that a change in the order of being lies in the realm of human action, that this salvational act is possible through man's own effort.

(6) If it is possible, however, so to work a structural change in the given order of being that we can be satisfied with it as a perfect one, then it becomes the task of the Gnostic to seek out the prescription for such change. Knowledge – Gnosis – of the method of altering being is the central concern of the Gnostic. As the sixth feature of the Gnostic attitude, therefore, we recognize the construction of a formula for self and world salvation, as well as the Gnostic's readiness to come forward as a prophet who will proclaim his knowledge about the salvation of mankind.

These six characteristics, then, describe the essence of the gnostic attitude. In one variation or another they are to be found in each of the movements cited.” *Ibid.*, p. 296-298.

toma sua forma específica da vida no mundo que há de vir. Ela é modelada pela *sanctificatio*, pela santificação da vida.”¹⁰⁰

Existem dois componentes dessa visão:

- a) Em primeiro lugar o componente teleológico, que é o movimento para o objetivo da perfeição, que é a santificação da vida (*sanctificatio*);
- b) Em segundo lugar o componente axiológico, que é o objetivo do movimento, que é visto como a máxima perfeição, é o estado de maior valor, a visão beatífica (*visio beatifica*).

Esses componentes (teleológico e axiológico) foram identificados por Ernst Troeltsch (1865-1923), teólogo alemão que, assim como Max Weber (1864-1920), estudou o fenômeno religioso sobre o ponto de vista sociológico.

Dessa ideia os movimentos gnósticos derivam as suas próprias ideias de perfeição. Essa derivação acontece por um processo chamado por Voegelin de imanentização, que é a atribuição de aspectos da realidade imaterial – transcendente – à parte material – imanente.

Para as modificações gnósticas existem três possibilidades de derivação por imanentização dos componentes cristãos: os dois separados ou em conjunto.

- a) A derivação teleológica é a que considera o componente do movimento visando um objetivo de perfeição neste mundo. Por isso se entende o progressismo e qualquer das suas variantes, em Kant e Condorcet, por exemplo;
- b) A derivação axiológica é a que considera apenas o objetivo como um estado de perfeição no mundo. Os objetivos são negações dos males do mundo (identificados por Hesíodo como a pobreza, a doença, a morte, a necessidade de trabalho e os problemas sexuais), sejam incompletas – chamadas de ideais – sejam completas – as utopias. Normalmente os cenários ideais e utópicos são desenhados detalhadamente, mas os meios para atingi-los não. Por isso se entende a Utopia de São Thomas More;
- c) E, por último, a derivação completa ou Misticismo Ativista, que é quando há tanto a concepção do objetivo terreno a ser atingido quanto a dos conhecimentos

¹⁰⁰ “This idea represents the insight that human nature does not find its fulfillment in this world, but only in the *visio beatifica*, in supernatural perfection through grace in death. Since, therefore, there is no fulfillment in this world, Christian life on earth takes its special form from the life to come in the next. It is shaped by *sanctificatio*, by the sanctification of life.” *Ibid.*, p. 298.

dos meios terrenos (movimentos) necessários para atingi-lo. Por isso se entende os movimentos que descendem de Comte e de Marx.¹⁰¹

Desse primeiro complexo de símbolos derivam os elementos teleológicos e axiológicos das filosofias da história.

3.2.4 Segundo complexo de símbolos: os símbolos gnósticos joaquimitas

O segundo complexo de símbolos é o inaugurado por Joaquim de Fiore, no final do século XII, que foi apresentado acima. Eles serão agora propriamente identificados e explicados.

- a) O primeiro deles é o do Terceiro reino, que é uma terceira era histórica, ao mesmo tempo a última e a era da realização histórica do homem. A tripartição da história, feita por Flávio Biondo (1388-1463), entre antiga, medieval e moderna, faz parte dessa classe de ideias gnósticas. Também fazem parte as tripartições de Turgot, Comte, Hegel, Marx e Engels, e Schelling, para citar algumas;
- b) O segundo símbolo é o do líder (*dux e babylone*), que aparece no começo da nova era e, pela sua aparição, a estabelece. O primeiro a sofrer com esse símbolo foi São Francisco de Assis (1182-1226), considerado por muitos na sua época e ainda por muito tempo depois como o novo líder da nova era. Ele “sentiu ser necessário tomar medidas especiais para se guardar desse mal-entendido.”¹⁰² Dante (1265-1321), como Joaquim, também cria, e anunciava o líder. Ainda na Renascença e na Reforma essa ideia dominou os movimentos sectários: “seus líderes eram paráclitos possuídos pelo espírito de Deus, e seus seguidores eram os *homines novi* ou *spirituales*.”¹⁰³ No período do nacional socialismo e do fascismo essa ideia também apareceu, e existiu literatura que considerava Hitler e Mussolini como o líder de Dante. Na era secularizada, o símbolo toma a forma do *Übermensch* (super-homem) de Marx, Nietzsche, Condorcet e Comte;

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 298-300.

¹⁰² “The first to fall victim to it was Saint Francis of Assisi. He was considered by so many to be the leader to the realm of the Holy Spirit that he felt it necessary to take special measures to guard against this misunderstanding of his entirely orthodox actions.” *Ibid.*, p. 302.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 302.

- c) Como terceiro símbolo, temos o profeta, que é aquele que antecede e anuncia a vinda do líder. Assim como Cristo teve a São João Batista, o novo líder teria a Joaquim de Fiore. Com o passar do tempo esse símbolo se acopla à figura do intelectual que compreende o sentido da história e que pode prever como a história mundial futura vai seguir o seu curso. Em alguns casos, se confunde com a do líder, como é o caso de Comte, que é tanto o intelectual quanto o líder da Religião da Humanidade;
- d) E, como quarto e último símbolo, temos a comunidade de pessoas autonomamente espirituais. Para Joaquim essa comunidade seria como a dos monges, vivendo sem o suporte sacramental da Igreja. Nos tempos de hoje ela se manifesta na ideia da comunidade que vive sem instituições (comunismo), ou que comanda as instituições sem perder a autonomia individual (democracia). A ausência de instituições é a marca característica desse símbolo.¹⁰⁴

Nesses símbolos nós temos, propriamente, boa parte da forma das filosofias da história, que se completa com os componentes teleológico e axiológico. Eles dão aos quatro símbolos o sentido e o movimento, e permitem que eles sejam vistos como padrões na história, ou melhor, no processo histórico que se desvela.

3.2.5 Primazia do primeiro complexo e a omissão de aspectos da realidade

Ora, se sem o primeiro conjunto o segundo não passa de uma análise estática, aquele tem primazia sobre esse. Isso se dá pela necessidade do processo de imanentização. Sem ele a ideia Cristã de perfeição permanece intacta, e a história profana não ganha sentido, nem qualquer terceira era pode ser vislumbrada.

É pela imanentização, ou pela confusão da história sagrada com a profana, que surgem as filosofias da história. Ela é o elemento central desses movimentos, pois por ela a ordem do Ser pode ser modificada. O homem se torna, então, o agente da perfeição da história; o criador do novo mundo.

Porém, não há garantias de que a ordem do Ser possa ser alterada. Quando o intelectual/profeta anuncia a iminência da nova era, não faz mais do que criar nos homens o desejo, e não na história a realização. Portanto, para que a empreitada comece, é preciso que ela pareça possível, que se tenha alguma garantia de sucesso.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 301-304.

Para isso, “todo intelectual gnóstico que desenha um programa para mudar o mundo deve, primeiro, construir uma pintura do mundo na qual, aqueles elementos essenciais da constituição do Ser que fariam o programa parecer vão e tolo tenham sido eliminados.”¹⁰⁵

Essa omissão de um ou outro aspecto da realidade é a condição *sine qua non* existiriam filosofias da história. O caso de Hegel, analisado por Voegelin, é preciso: Hegel só pode vislumbrar uma filosofia da história porque exclui “o mistério de uma história que dirige seu caminho futuro a dentro sem que nós saibamos o seu fim.”¹⁰⁶

“A história, como um todo, não é essencialmente um objeto de cognição; o significado do todo não é discernível. Hegel pode construir, então, um processo da história significativo e autocontido apenas por assumir que a revelação de Deus na história é inteiramente compreensível. A aparição de Cristo era, para ele, a *crux* da história mundial; nessa época decisiva Deus havia revelado o Logos – a razão – na história. Mas a revelação estava incompleta, e Hegel considerava o dever humano completar a revelação incompleta ao trazer o Logos a uma completa claridade na consciência.”¹⁰⁷

Além de Hegel, Voegelin também apresenta as ocultações de São Thomas More (1478-1535), na sua Utopia, e de Thomas Hobbes (1588-1679), no Leviatã. *Superbia*, orgulho ou soberba; e o *summum bonum*, o bem supremo; respectivamente.¹⁰⁸ A omissão é característica essencial das filosofias da história.

3.2.6 Motivo da omissão de certos aspectos da realidade

Se a omissão é um aspecto fundamental dos movimentos de massa gnósticos, diz Voegelin – e das filosofias da história, poderia ser acrescentado –, e se essa omissão é patente, é anunciada pelo intelectual-gnóstico, qual o motivo de ela ser feita?

¹⁰⁵ “This endeavor can be meaningfully undertaken only if the constitution of being can in fact be altered by man. The world, however, remains as it is given to us, and it is not within man’s power to chance its structure. In order –not, to be sure, to make the undertaking possible – but to make it *appear* possible, every gnostic intellectual who drafts a program to chance the world must first construct a world picture form which those essential features of the constitution of being that would make the program appear hopeless and foolish have been eliminated.” *Ibid.*, p. 305.

¹⁰⁶ “The factor Hegel excludes is the mystery of a history that wends its way into the future without our knowing its end.” *Ibid.*, p. 308.

¹⁰⁷ “History as a whole is essentially not an object of cognition; the meaning of the whole is not discernible. Hegel can construct, then, a meaningfully self-contained process of history only by assuming that the revelation of God in history is fully comprehensible. The appearance of Christ was for him the *crux* of world history; in this decisive epoch God had revealed the Logos – reason – in history. But the revelation was incomplete, and Hegel considered it man’s duty to complete the incomplete revelation by raising the Logos to complete clarity in consciousness.” *Ibid.*, p. 308.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 305-307.

É certo que a construção do sistema gnóstico – ou filosofia da história – se baseia nela, mas qual o ganho em construir tal sistema? A saída de Santo Agostinho não é preferível a de Joaquim de Fiore?

Voegelin explica que a resposta a essa pergunta “não pode ser encontrada no nível do argumento teórico”; “nós já estamos para além da razão se a relação com a realidade já está perturbada de tal maneira que os elementos essenciais estão, em princípio, excluídos da consideração.”¹⁰⁹

“Nós devemos mover nossa investigação para o nível psicológico, e uma primeira resposta já apareceu no curso da nossa apresentação: o ímpeto de poder do gnóstico que quer dominar sobre o mundo triunfou sobre a humildade da subordinação à constituição do ser. Essa resposta não pode nos satisfazer por completo, entretanto, pois, enquanto o ímpeto de poder, de fato, triunfou sobre a humildade, o resultado da vitória não é a aquisição real de poder. A constituição do ser permanece como é – fora do alcance do desejo de poder do pensador. Ela não é modificada pelo fato de o pensador desenhar um programa para muda-la e de achar que ele pode implementá-lo. O resultado, portanto, não é o domínio sobre o ser, mas uma satisfação fantasiosa.”¹¹⁰

Foi dito acima que a posição agostiniana exige, para sua sustentação, um equilíbrio delicado. A prova disso são as duas tendências, completamente opostas se consideradas em si mesmas, que decorrem da quebra do equilíbrio, da justa medida, entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens.

Esse equilíbrio, na verdade, não é estático, mas dinâmico: o homem, para perceber a justa relação entre as duas Cidades, precisa viver em uma almejando a outra. Ou, como dizia Santo Agostinho, comentando o texto na epígrafe desse capítulo:

“58. Reduz-se todo este preceito à norma seguinte: pensar no reino de Deus ainda em meio aos esforços por obter as coisas necessárias para a vida, e não pensar nestas coisas ao militar pelo reino de Deus.”¹¹¹

¹⁰⁹ “If we now consider the question of why the thinker would thus contradict reality, we shall not find the answer on the level of theoretic argument; for we have obviously gone beyond reason, if the relation to reality is so greatly disturbed that essential elements are on principle excluded from consideration.” *Ibid.*, p. 309.

¹¹⁰ “We must move our inquiry to the psychological level, and a first answer has already yielded itself in the course of our presentation: The will to power of the gnostic who wants to rule the world has triumphed over the humility of subordination to the constitution of being. This answer cannot completely satisfy us, however, for while the will to power has indeed conquered humility, the result of victory is not really the acquisition of power. The constitution of being remains what it is – beyond the reach of the thinker’s lust for power. It is not changed by the fact that a thinker drafts a program to change it and fancies that he can implement that program. The result, therefore, is not dominion over being, but a fantasy satisfaction.” *Ibid.*, p. 309.

¹¹¹ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Sobre o sermão do Senhor na montanha**. São Paulo: Filocalia, 2016, p. 211.

Essa tensão é vital para a aceitação da história entendida pela Igreja, e tamanha é a sua delicadeza que o fio facilmente se rompe. Nesse estado de tensão, comum em todos os povos, o homem não tem certezas sobre o mundo. Além disso a “tentação de cair de uma verdade incerta para uma falsidade certa é maior na claridade da fé Cristã do que em outras estruturas espirituais.”¹¹²

“Mas a ausência de uma firmeza na realidade e a tensão espiritual exigente são, geralmente, características das experiências limítrofes das quais o conhecimento do homem do Ser transcendente – e, portanto, da origem e do significado do ser mundano – é constituído.”¹¹³

Portanto, na incerteza sobre o mundo trazida pela tensão exigente da posição agostiniana, Joaquim de Fiore e os intelectuais que seguiram o seu caminho – por influência direta ou não –, decaem da posição humilde dos fiéis que se subordinam à constituição do Ser tal e qual ela se manifesta, e tomam para si a posição de dominadores sobre o mundo. Essa nova posição, semelhante à do demiurgo, lhes garante a fantasia do controle sobre a realidade.

O que fundamenta, portanto, a omissão e a construção do sistema – leia-se, da filosofia da história – é o ganho psicológico da falsa certeza de ter compreendido o processo histórico e de, agora, poder dirigi-lo¹¹⁴.

3.3 Conclusão

Agora nós temos elementos de análise mais precisos do que os enunciados no começo do capítulo. Por meio do estudo de Voegelin sobre os movimentos de massa gnósticos e os símbolos que os fundamentam, percebemos como a atitude e a estrutura do pensamento de Joaquim de Fiore é o modelo das construções das filosofias da história.

¹¹² “The temptation to fall from uncertain truth into certain untruth is stronger in the clarity of Christian faith than in other spiritual structures.” VOEGELIN, Eric. (1958). **Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays**. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5), p. 310.

¹¹³ “But the absence of a secure hold on reality and the demanding spiritual strain are generally characteristic of border experiences in which man’s knowledge of transcendent Being, and thereby of the origin and meaning of mundane being, is constituted.” *Ibid.*, p. 310.

¹¹⁴ É importante notar o paralelo que existe entre a construção de um sistema de pensamento, como o das filosofias da história, e a construção de um sistema lógico. Em ambos o cerne da questão é a fixação de um universo e de seus elementos constitutivos. Se no mundo real isso não é um problema, pois tudo que existe, existe, na construção de um sistema isso é o problema todo. A seleção dos elementos existentes vai determinar as conclusões e vai limitar as discussões às questões meramente interpretativas. Por isso que a omissão é tão grave: excluir um elemento da reflexão implica em explicar tudo apenas nos termos dos outros, e em conclusões que não são reais, mas fictícias – pois desde o início se baseiam em criações individuais, não da realidade em si. Se num sistema lógico isso não é um problema grave, pois o objeto de análise é limitado e o pensador está ciente da limitação inicial, em um sistema de pensamento a consequência é o que Voegelin chama de Eclipse da Realidade. Agora, para o pensador, tudo que existe é o que ele criou na sua mente. Deus está morto, pois agora um novo assumiu o seu lugar.

Se no começo falamos de elementos estruturais (a crise pela qual passa o filósofo e o seu ímpeto de ordenar a realidade), agora falaremos das características da atitude gnóstica, que são as seis apresentadas por Voegelin, como um desdobramento daqueles.

E, à definição apresentada de Löwith no início, acrescentaremos os símbolos analisados por Voegelin: (1) a imanentização da ideia de Cristã de perfeição, (2) os quatro símbolos joaquimitas, (3) a omissão de aspectos da realidade e (4) o ganho psicológico do filósofo da história.

A união das características da atitude gnóstica com a definição de Löwith, acrescentada dos símbolos de Voegelin, nos dá a forma das filosofias da história.

Com esses instrumentos de análise poderemos compreender melhor o pensamento da constituição dirigente de Canotilho.

4 A CARACTERIZAÇÃO DA IDEIA DE CONSTITUIÇÃO DIRIGENTE EM CANOTILHO

“Estabelecer um governo é um ensaio da criação do mundo.”
Eric Voegelin¹¹⁵

Como já foi dito, o caso de Joaquim de Fiore é paradigmático, e por isso dele é possível derivar analiticamente os símbolos e a estrutura das filosofias da história. Como também foi dito, uma análise completa exigiria um estudo sobre muitos outros autores. O que temos, entretanto, parece suficiente para uma análise inicial.

A caracterização será feita em duas etapas. Primeiro, se tentará a identificação da postura de Canotilho com a dos filósofos da história. A segunda etapa será a tradução dos pressupostos da teoria de uma constituição dirigente em termos de uma filosofia da história, e para isso serão utilizados (I) a ideia Cristã de perfeição e (II) os símbolos joaquimitas expostos por Voegelin. Feito isso, poderemos saber se a ideia, em si, deriva ou não de uma forma particular de compreensão da história.

4.1 Características da atitude de Canotilho

A primeira das características elencadas por Voegelin, e apresentadas no capítulo anterior, é a insatisfação com a realidade. A existência dela se prova pela própria atividade intelectual de Canotilho. Se não houvesse nada que o incomodasse, ele não escreveria a obra que estamos discutindo aqui.

Em segundo lugar temos a ideia de que o mundo é intrinsecamente mal organizado. Isso aparece com clareza quando ele diz que “(7) a possibilidade e a necessidade da conformação social significa que o mundo não está ‘em ordem’, mas sim que a ‘ordenação’ é sempre um problema central e aberto”¹¹⁶. E ainda quando diz que “a constituição dirigente só tem sentido quando se considera a *realidade como tarefa*.”¹¹⁷.

Dizer que o mundo precisa de “ordenação” e que o sentido da constituição dirigente é a “conformação da realidade” é o mesmo que assumir que o mundo é mal organizado (pois

¹¹⁵ VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas**. Vol. 1. Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 291.

¹¹⁶ CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1982, p. 70.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 475.

não está em ordem) e, ainda, que a salvação do mundo mal é possível por meio da aplicação da constituição dirigente. Assim, o terceiro aspecto da atitude também está presente.

Essas três primeiras características formam a experiência de crise, e se correlacionam com as três seguintes, que formam o ímpeto ordenador. A realidade é tarefa precisamente por não ter ordem – na visão do pensador –, e por caber ao intelectual impô-la.

Em quarto lugar temos que a ordem do ser, tal qual está, precisa ser modificada em um processo histórico. Essa mudança pressupõe um agente que, no caso, será o homem que decide a nova ordem (quinta característica). Ou, nas palavras de Canotilho: “(2) a problematização da conformação da realidade pressupõe um sujeito ‘decidente’ que, pelo menos do ponto de vista teórico, coloca a realidade existente à sua disposição e decide sobre sua ‘constituição verdadeira’.”¹¹⁸

“11.3 A historicização da constituição significa apenas que os homens, através de acções materiais, tentam conformar o futuro, de acordo com os condicionalismos das circunstâncias concretas (lógica de situação).”¹¹⁹

E, em último lugar, temos a fórmula para a imposição da nova ordem, para a salvação do mundo. Canotilho diz com clareza que

“(6) o problema do conhecimento e instalação de uma ‘boa ordem’, embora seja um problema permanentemente aberto, não significa a impossibilidade de, numa determinada *situação histórica*, se ter ideias concretas sobre o que essa ordem deve ser e os meios de a realizar.”¹²⁰

“A ‘ordo’ surge como problema de ‘evolução’ ou de ‘construção’. O problema está em *como se deve conformar a realidade* e se a ideia da ‘boa conformação da realidade’ deve explicitar-se ou não nos textos constitucionais.”¹²¹

Não há dúvidas quanto ao alvo de Canotilho, e sua fórmula é, precisamente, sua teoria da constituição dirigente. Ela fornece “linhas de direção à política”¹²², vincula materialmente os atos públicos¹²³ e conforma juridicamente toda a vida social:

“5.2 – As imposições constitucionais são ordens de actuação positiva dirigidas sobretudo ao legislador, no sentido de este emitir várias leis de ‘execução’, simultâneas ou sucessivas, e necessárias: (1) à conformação jurídica de situações de facto; (2) à regulamentação de questões específicas; (3) à criação de pressupostos

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 488.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹²¹ *Ibid.*, p. 71.

¹²² *Ibid.*, p. 478.

¹²³ *Ibid.*, p. 479.

necessários para nova evolução do regime constitucional; (4) à adaptação das leis antigas aos novos princípios da lei fundamental.”¹²⁴

Em suma, a ideia de constituição dirigente de Canotilho é a fórmula da realização de um programa racional para a construção de uma sociedade ideal. Em outras palavras, “subjacente aos ‘modelos’ constitucionais está uma ‘imagem’ de sociedade e uma ‘teoria de acção’: a constituição, na senda de uma filosofia iluminista (idealista e materialista), tem a ‘função’ de propor um ‘programa racional’ e um ‘plano’ de realização da sociedade.”¹²⁵

Antecipando o próximo tópico, vamos colocar essa formulação em outros termos: a ideia de constituição dirigente de Canotilho tem dois componentes: o objetivo visto como a situação ideal (“imagem de sociedade”) e o movimento necessário para atingi-lo (“teoria da acção”). A proposta é inegavelmente derivada das filosofias da história, provavelmente da de algum iluminista. E que Canotilho seja o intelectual responsável por apresentar a ideia compõe o último ponto: ele é o profeta – mesmo que um profeta com feições jurídicas.

As características da atitude gnóstica, ou dos filósofos da história, está presente integralmente em Canotilho.

4.2 A ideia de perfeição de Canotilho

Como adiantado, os dois componentes (teleológico e axiológico) da ideia cristã de perfeição estão presentes no pensamento de Canotilho, devidamente imanentizados. Apesar disso, entretanto, ele não se encaixa imediatamente na categoria do misticismo ativista (quando os dois componentes estão imanentizados). Parece que seu trabalho principal é descrever o meio de ação para a realização de qualquer imagem de sociedade que a “ideologia constitucionalmente adotada”¹²⁶ definir.

Sendo rigoroso com as categorias que Voegelin apresenta, como Canotilho não apresenta uma imagem de perfeição terrena definida, mas sim o meio para atingir esse estado ideal, o encaixe da ideia de uma constituição dirigente tomada genericamente (como instrumento) é resultado da imanentização do componente teleológico.

O componente axiológico, que completaria o processo, é deixado para os constituintes. Se levarmos em conta, porém, que Canotilho escreveu sua tese tendo em mente

¹²⁴ *Ibid.*, p. 480.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹²⁶ BERCOVICI, Gilberto. A problemática da constituição dirigente: algumas considerações sobre o caso brasileiro. *Revista de informação legislativa*, Brasília, v. 36, n. 142, p. 35-51, abr./jun. 1999. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/474>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

a versão original da Constituição Portuguesa de 1976 e que tinha um conteúdo explicitamente socialista, talvez o componente axiológico não tenha se apresentado na tese por já ter sido tomado de uma fonte externa.

Há certa indicação disso quando Eros Roberto Grau (1940-), na Resenha do Prefácio da 2ª Edição da obra de Canotilho diz que o “normativismo constitucional revolucionário manifesta-se no momento de instalação de uma nova ordem constitucional, a seguir, contudo, deflagrando-se o movimento de *conservação da República*, que se manifesta como uma pausa.”¹²⁷

“Pausa, no entanto, não como cessação de movimento, porém no sentido atribuído ao vocábulo por Montesquieu, como um caminhar em harmonia, do Legislativo, do Judiciário e do Executivo.”¹²⁸

Se de fato é assim com Canotilho, então poderíamos dizer que sua obra é fruto do segundo momento revolucionário: o de conservação da nova ordem instaurada para que a conformação da realidade continue.

“Pois é certo que o *normativismo constitucional revolucionário* e a *programaticidade constitucional (vinculação do legislador)* não estão no mesmo plano, sequencialmente, mas superpostos, de modo que a exclusão do primeiro não significa qualquer necessária amputação na ideia de Constituição dirigente. Ainda que o primeiro seja ultrapassado, há de ficar a *vinculação do legislador* como condição indispensável da conservação da República.”¹²⁹

Por isso ele não precisaria descrever o estado ideal ou utópico que tem em mente, pois sua obra não seria mais do que a descrição dos meios para a continuação da revolução institucionalizada pela Constituição no Estado. De certa forma, seria também um jogo de sombras: ao pretender a mera descrição de um instrumento, estaria ocultando a real intenção por não discutí-la.

Isso tudo, entretanto, provavelmente diz mais sobre Eros Graus do que sobre Canotilho. Parece que ele tem consciência de estar desenvolvendo ou descrevendo um instrumento que pode servir a ideologias diferentes:

“Não se desconhece que o *accionalismo* tanto pode pretender transportar-se num *modelo Jhering de mudança social através do direito*, onde se pressupõe uma acção de mudança através da ‘automovimentação do direito’, existente e vigente, como num *modelo marxista*, em que o direito é um meio de direcção social. Por isso as

¹²⁷ COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, XXIII.

¹²⁸ *Ibid.*, p. XXIII.

¹²⁹ *Ibid.*, p. XXIII.

constituições dirigentes, na formulação das suas normas de acção, tanto podem corresponder a um programa do ‘liberalismo socialmente activista’ (uma ‘teoria de alcance médio’) como a um programa centrado numa *práxis* emancipatória ou reconstrutiva.”¹³⁰

Aqui surge um problema, pois Canotilho, explicitamente, dedica um capítulo de sua obra para lidar com as acusações de que a ideia de uma constituição dirigente seria utópica. Para ele, o problema das utopias políticas é a sua “acientificidade”, não que elas indiquem fins para o Estado e a sociedade.

“Dir-se-á então que o que está em causa nas constituições dirigentes não é, rigorosamente, a fixação de fins ou a ‘materialização da constituição’, mas o estabelecimento de profecias filosóficas, típicas de um pensamento acientífico ou de esquemas *holístico-historicistas* que tentam explicar a ‘totalidade histórica’ e a ‘marcha’ futura da história.”¹³¹

Ele não cede ao pensamento utópico, e isso significa que não vê sua ideia como um meio de construção de um paraíso terreno específico, logo não se preocupa em descrevê-lo. Sua posição se pretende científica:

“Uma lei constitucional deve colocar a si própria o problema da possibilidade de realização e abster-se de propor alternativas radicais, carecidas de *realismo*, de *exequibilidade* e de *experimentabilidade*.”¹³²

O que ele quer dizer exatamente, então, ao afirmar que a realidade é uma tarefa?

“Ao referir-se, em sede de pré-compreensão, o problema da *realidade como tarefa*, insinuou-se que, na verdade, a constituição dirigente reflecte a ‘imbricação’ de uma ‘certa consciência histórica’ (discutível, aceita-se) como uma certa ‘consciência de acção’ (também ‘racionalmente’ discutível).

A *historicização constitucional* significa, porém, apenas (e apenas) isto: consciência de acção, através da qual os homens, numa determinada *situação concreta*, se tentam colocar na ‘lógica dessa situação’ e conformar o futuro para que ela aponta. Dizer isto não significa substituir a ciência pela utopia e a teoria pela história: o direito, na sua dimensão de ‘directão social’, só pode preencher as suas funções se tiver em atenção as possibilidades e os limites que a teoria da ciência hoje demonstra quanto ao processo de investigação da ‘realidade social’.”¹³³

A ideia de uma constituição dirigente, portanto, está limitada no seu dirigismo à lógica da situação concreta na qual vivem os sujeitos, e dessa situação concreta eles extrairão a

¹³⁰ CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1982, p. 458.

¹³¹ *Ibid.*, p. 455-456.

¹³² *Ibid.*, p. 453.

¹³³ *Ibid.*, p. 456.

imagem que servirá para guiar a conformação da realidade – dentro do que a ciência, na dada situação, demonstra como possível.

Mas o que significa essa “lógica da situação” se não que os constituintes não devem ceder às últimas consequências da ideia dirigista? Em outras palavras: uma vez que certos sujeitos estão imbuídos do poder de decidir os rumos de uma sociedade, o que os impedirá de idealizar um paraíso terreno senão que a ciência contemporânea não legitima essa utopia?

Com isso fica claro que a imaginação de uma utopia é um desenvolvimento “natural” (lógico) da ideia de fins para o Estado e para a sociedade, e que apenas um elemento “conservador”, prudencial e externo ao pensamento pode pôr freio a ele. Esse elemento é a “lógica da situação” tal qual formulado acima.

E esse ponto lança luz sobre outra questão. A ideia de uma constituição dirigente surge em oposição à de uma constituição “garantia”, que busca a preservação da sociedade e do Estado tal qual estão no momento da feitura¹³⁴. A força do dirigismo, portanto, é o fim que ele estabelece, e a mudança que decorreria da sua concretização.

Se esse fim deve estar de acordo com e ser limitado pelo que a ciência momentânea demonstra ser possível, qual a real diferença prática entre as duas ideias? Pois o que a ciência demonstra como possível não é mais um fim, mas uma realidade – e os problemas da realidade social já seriam enfrentados pela ideia de garantia.

Quando colocada nesses termos, o diferencial da teoria de Canotilho evanesce. Apenas a força de um fim utópico dá ao dirigismo seu tom próprio, e ao negar isso, o autor macula sua própria obra. Sem uma utopia, dentro dos pressupostos dele, sobra apenas uma alternativa: a do ideal, que não é um fim, apenas um ponto intermediário de chegada, um degrau em direção ao fim.

O problema do sentido da história, nesse ponto, fica afastado artificialmente até que a ciência o resolva, pois o autor escolhe não imaginar um fim. Ao mesmo tempo, entretanto, admite a ideia de melhoria, de conformação da realidade com certa imagem da sociedade. De duas uma: ou, ao negar o fim da história na utopia, o autor termina por negar qualquer padrão de referência que sirva para indicar quais ideias devem ser buscados; ou ele, sabendo da acientificidade das utopias, e vendo-se intelectualmente sem saída, escolhe inserir um elemento de controle externo na sua teoria, como forma de escapar da crítica específica e ainda assim manter a ideia do dirigismo inalterada.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 14.

Em suma: nessa contradição na obra de Canotilho descobrimos que ele constrói um instrumento – a constituição dirigente, que serve para a realização de qualquer ideia de sociedade – imanentizando o componente teleológico da ideia Cristã de perfeição. E, também, que a imanentização do componente axiológico não é clara na sua obra, e que isso não permite dizer com exatidão se ele estaria na categoria do misticismo ativista.

É inegável, porém, que está na categoria da derivação teleológica, e isso é suficiente no estado atual dos estudos sobre Canotilho.

4.3 Os símbolos joaquimitas em Canotilho

Porque não existe clareza sobre a ideia de Canotilho para a sociedade, os símbolos de Joaquim de Fiore não se manifestam visivelmente na Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador. É aqui que a diferença entre um constitucionalista e um filósofo da história é explicitada.

Um filósofo da história no sentido que foi trabalhado no capítulo 2 – aquele que tenta dar ao conjunto dos feitos humanos um sentido e, assim, um fim – tem uma preocupação secundária com os meios para a realização do seu projeto. Em outras palavras, apenas porque vislumbra a utopia ou ideal como alvo da humanidade, busca o meio de concretiza-lo.

Canotilho, porém, desenvolve o meio sem – explicitamente – ter um fim específico em mente. Seu trabalho, por assim dizer, é o complemento para o do filósofo da história.

Por isso o problema do sentido da história não aparece na sua obra, uma vez que essa não é sua preocupação. Se a história pode ser tripartida, se o líder está prestes a surgir, se o profeta é quem fala e se na próxima fase da história teremos uma comunidade de pessoas autonomamente espirituais não é o objeto de estudo de Canotilho. O meio para essa ou outra realização, entretanto, é. Por isso ele diz que “o *accionalismo constitucional* tanto pode captar-se num simples *modelo Jhering de mudança social através do direito* como num modelo de *práxis revolucionária*.”¹³⁵

Seja para mudar a face da sociedade e a natureza dos homens, seja para melhorar a sociedade com base em um ideal¹³⁶, o instrumento está desenvolvido e pode ser utilizado.

Por causa disso o objeto desse trabalho não é a categorização do pensamento de Canotilho como uma filosofia da história, mas sim sua derivação dela. O instrumento

¹³⁵ *Ibid.*, p. 488.

¹³⁶ Mesmo que um ideal, à rigor, só faça sentido se coordenado a um fim último.

desenvolvido serve a elas, e por si só não tem utilidade. Nem serve se outra interpretação da história for considerada.

Se o sentido da história for negado, não há qualquer medida que sirva para a feição de um ideal; se a história é cíclica, nenhuma ação humana pode mudar seu curso ou conformar a realidade; e se a realização do homem não pode ser feita na história¹³⁷, mas apenas na eternidade, conforme o pensamento de Santo Agostinho, nenhuma constituição dirigente pode ser pensada como forma de conformação da realidade.

Sem a estrutura de pensamento das filosofias da história, a ideia de uma constituição dirigente como formulada por Canotilho não existiria, e se ele mesmo não se transforma em um filósofo da história, é porque tem outros objetivos. Sua ideia serve, mesmo assim, de instrumento para as ideologias políticas, sejam elas moderadas ou radicais, com ideais ou com utopias.

4.4 A omissão em Canotilho

Em primeiro lugar é necessário deixar claro que a omissão de aspectos só pode ser considerada em relação à uma análise mais abrangente – que leve em conta mais elementos – da realidade.

E, em segundo lugar, a omissão não é meramente uma diferença de opinião, mas a decisão por excluir da análise certo aspecto da realidade que seria suficiente para modificá-lo por completo. Não é também a tentativa de demonstrar o erro de uma análise mais abrangente, mas a recusa em considerá-la em primeiro lugar.

É certo que essa categoria não pode ser aplicada por mera discordância, e nem se não houver evidências o suficiente da omissão deliberada. Num caso utilizado por Voegelin, por exemplo, Hobbes, explicitamente, desconsidera a existência do *summum bonum*, e isso que o permite construir sua teoria constitutiva da sociedade e do Estado com base no medo do *summum malum*: a morte. A inclusão do bem supremo na análise de Hobbes implicaria uma mudança completa da sua teoria.

Portanto, na aplicação dessa categoria, não será a mera ausência de um ponto secundário nem a opção por outro caminho intelectual que configurará a omissão, mas a exclusão deliberada de certo aspecto da realidade que, presente em uma análise mais abrangente

¹³⁷ “Mas os princípios básicos que estou a comentar não se discutem, porque eles são inerentes à nossa própria mundividência subjectiva (a ideia de realização histórica da pessoa humana).” COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). *Canotilho e a Constituição Dirigente*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 41.

– e também na interpretação que a sociedade tem de si mesma –, seria suficiente para exigir a reformulação da ideia de uma constituição dirigente.

Pela filiação – aparentemente fratricida, é certo – das filosofias da história, e por comparação com o pensamento de Santo Agostinho que, por ser o mesmo da Igreja, está presente e é influente em todo o Ocidente, a omissão de Canotilho não poderia ser outra: a exclusão deliberada do aspecto transcendente da realidade.

Isso é explícito em sua obra:

“Rejeitando-se, igualmente, a colocação do problema da legitimidade a partir de valores transcendentais, insiste-se, noutra perspectiva, na programática (tarefas e fins do Estado).”¹³⁸

Essa omissão aparece quando Canotilho trata do problema da legitimidade de uma Constituição, pois sua posição é a de que

*“o problema da dignidade de reconhecimento de uma ordem constitucional não é um problema de fundamentação dos ‘fins últimos’, mas o de explicitar, na medida do possível, a ‘pretensão de legitimidade’ através da fixação dos fins e tarefas que incumbem ao Estado e do estabelecimento da forma de derivação do poder estadual.”*¹³⁹

Não é por Canotilho discordar da ideia de uma fundamentação da constituição pelos ‘fins últimos’ que ele incorre em omissão, mas porque ele exclui essa questão do seu sistema ao querer que a legitimação aconteça “através da fixação dos fins e tarefas” para o Estado.

Esse ponto precisa ficar claro. A sociedade Ocidental, desde a Grécia Antiga, entende a legitimidade do direito (portanto da Constituição) com base na ideia de natureza humana e divina. O justo era o justo por natureza, seja por corresponder à natureza dos homens seja por decorrer da natureza divina.

E a partir do surgimento da religião Cristã, o fundamento do direito ganha outra dimensão: a relação pessoal do homem com Deus, mediada por Cristo e seu corpo (a Igreja).

“O que realmente importa na história, de acordo com Agostinho, não é a grandeza transitória dos impérios, mas a salvação ou danação no mundo que há de vir.”¹⁴⁰

¹³⁸ CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1982, p. 19.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁴⁰ “What really matters in history, according to Augustine, is not the transitory greatness of empires but salvation or damnation in a world to come.” LÖWITH, Karl. *The Theological Background of the Philosophy of History*. **Social Research**, vol. 13, nº 1, pp. 51-80, 1946, p. 71. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/40982108>>. Acesso em 25 abr 2019.

A fundamentação da constituição, ou melhor, a própria constituição da sociedade é a relação da sociedade civil, do Estado e da Igreja com Deus. A orientação do homem não é apenas horizontal (no âmbito da história), mas também vertical (a escalada da santidade).

Essa visão nunca deixou o Ocidente desde então, e se é certo que foi obscurecida na modernidade, não pode ser desconsiderada por causa disso. Esse ainda é o ponto de referência para toda compreensão da realidade, mesmo que siga o caminho da sua negação.

Por isso ser um elemento fundamental da compreensão da vida humana pelo menos no Ocidente, e por Canotilho escrever para o Ocidente, desconsiderar esse fator é macular a própria interpretação de certo fenômeno.

A demonstração da relevância do aspecto transcendente da realidade se faz com uma pergunta: qual o fim último da vida humana?

Essa pergunta põe em relevo a profundidade do drama humano e a mesquinhez de um sistema que nega ao homem uma resposta ao seu problema mais fundamental. De que adianta a concretização dos direitos positivados em uma constituição se a vida não tem sentido? Ou, se a vida tem sentido, qual a relevância do estabelecimento de fins e tarefas estatais para o cumprimento dele?

Canotilho constrói sua teoria com base na recusa em responder a essas questões, e, por isso mesmo, o constrói. Também por isso, concebe a possibilidade da criação de uma sociedade pelos homens como a criação da natureza por Deus:

“Como o senhor disse, há um momento no constitucionalismo que é, verdadeiramente – como diria Schmitt – de teologia política. No fundo, o homem cria uma constituição, como Deus cria o homem. E esta ideia de *natura-naturam* é, em certo sentido, um grande progresso, relativamente a esquemas e cosmovisões medievais. Andamos sempre ligados a esta ideia de que, finalmente, não há uma ordem natural, há uma ordem criada, conformada pelo homem, pela vontade do homem. E, mais do que isso, há uma ordem que se cria e que se vai projectar, porque não é uma ordem instantânea. A Constituição pode ser um momento, mas a ordem que se pretende criar (e as constituições diziam isso) aponta para o futuro e para as gerações futuras. A ideia é criar ordem através da vontade e da capacidade racional conformada e, por outro lado, dizer que essa ordem também tem projecção no futuro.”¹⁴¹

O projeto de criação de um *cosmos* ordenado está formulado com precisão. E se essa ideia não é necessariamente e em si mesma alienígena à vida transcendente do homem, com o fundamento das filosofias da história esse *cosmos* se torna desvinculado da ideia de ordem natural, humana e divina, e se fecha em si mesmo.

¹⁴¹ COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 53.

Nesse esquema, apenas os objetivos imanentes poderão trazer legitimidade para a constituição, pois não há mais objetivos transcendentais que possam ser buscados. O sentido da vida humana se torna apenas horizontal.

Por isso o que foi dito no tópico acima – sobre a rejeição das utopias por Canotilho – cria um problema teórico na ideia de uma Constituição Dirigente. Se, dentro do esquema imanente, nenhum fim ascendente pode ser buscado, e se, para o autor, nenhum fim último terreno pode ser desejado – apenas os fins parciais –, a própria tentativa de legitimação se torna infrutífera, pois qual o seu fundamento?

A omissão na obra de Canotilho é clara. A última característica dos movimentos de massa gnósticos, como chama Voegelin, ou das filosofias da história, como aqui trabalhado, está preenchida.

4.5 Conclusão

Com essa parte do trabalho fica provada a filiação da ideia de uma Constituição Dirigente tal qual desenvolvida por Canotilho à forma de pensamento das filosofias da história. E, também, que a ideia não é senão um instrumento para elas, não sendo possível considerar o autor como um filósofo da história.

A demonstração desse ponto é fundamental para a correta compreensão do pensamento constitucional brasileiro. Pois a Constituição de 1988 é dirigente, como fica claro nos artigos 1º, 3º e 170¹⁴². Portanto, ela não pode ser entendida apenas sob a ótica da obra de Canotilho, mas também sob a da ideia que a fundamenta: que história deve ser entendida como “uma interpretação sistemática da história universal de acordo com o princípio pelo qual os eventos históricos e suas sucessões estão unificados e dirigidos para um último sentido.”¹⁴³

Apesar de Canotilho recusar essa filiação, sem ela o sentido completo de uma Constituição Dirigente não se revela. Talvez esse seja um dos casos em que a obra se torna maior do que o seu criador, e adota para si novos pais que, vendo seu potencial, a utilizarão para seus próprios fins.

Luiz Edson Fachin:

“[...] com a devida licença ao Professor Canotilho, há um processo histórico que muitas vezes fomentou aquela reflexão que se explicitou na palavra escrita do

¹⁴² COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. XXII.

¹⁴³ LÖWITZ, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 1.

Professor Canotilho, que era um processo histórico revolucionário que propunha uma outra sociedade. Isso, para quem acredita naquelas premissas, não está fora da história, ainda está num horizonte de utopia, com ou sem o prefácio do Professor Canotilho, e que pode, também, ser entendido nesses termos e aí receber a dimensão adequada.

[...]

Esse era o resumo dessa pequena ópera, na verdade é, apenas, um mote. Uma ponte para de fato ir mais longe do que simplesmente alcançar a outra margem do rio, até porque o horizonte é sempre a terceira margem do rio, como diria Guimarães Rosa: a gente nunca sabe onde é, mas sabe que está ali, bem ali, no perto inatingível.”¹⁴⁴

Geraldo Luiz Mascarenhas Prado:

“Se você retira essa força revolucionária e emancipatória inerente à Constituição dirigente, acaba por atingir a garantia de setores frágeis, a garantia dos setores que em realidade ainda não têm acesso aos direitos fundamentais.”¹⁴⁵

Eros Roberto Grau:

“Vou tentar falar muito rapidamente, em pílulas. Eu até ontem ainda não tinha entendido bem aquela penúltima página do prefácio, onde o Canotilho disse que o normativismo constitucional revolucionário morre, mas fica alguma coisa da programaticidade constitucional. O erro, porém, era meu. Eu estava imaginando que o Canotilho estivesse pensando as duas coisas no mesmo plano, sequencialmente, assim como se o normativismo constitucional e a programaticidade constitucional revolucionária caminhassem juntas, coladas uma à outra. Ontem eu entendi que não é nada disso, porque estamos, no caso, diante de dois planos. O grande projeto da modernidade no meu entendimento foi pela primeira vez descrito em fevereiro de 1848, quando os dois – o velho e seu amigo – disseram que o capitalismo iria transformar o mundo. Aí o primeiro ato da modernidade. Depois disso sucederam-se inúmeros outros momentos revolucionários e este primeiro dissipou-se. Por isso mesmo lembrei-me, e quero agora lembrar, da teoria do governo revolucionário, do velho – ou melhor, do moço – Maximiliano Robespierre: o governo revolucionário instaura a Constituição; o governo constitucional preserva, respeita a Constituição. Então resulta para mim bem claro o seguinte: o momento revolucionário cessou. É isso que diz o Canotilho em uma linguagem germânica, que é a linguagem do Canotilho. O que ele afirma, e com razão, é que cessaram a ação do sujeito transformador e a grande transformação, que se encontram na ideia de Constituição dirigente. Isso fica muito claro quando ele e o professor Avelãs mencionam que era necessário, por imposição daquele momento histórico – o da Constituição de Portugal afirmar a força da Constituição. Mas, embora o momento revolucionário tenha sido dissipado, a vinculação do legislador permanece.”¹⁴⁶

E, como último exemplo, António José Avelãs Nunes:

“Todos sabemos que as mudanças necessárias para transformar o mundo não acontecem só porque acreditamos que é possível um mundo melhor. Essas mudanças hão-de verificar-se como resultado da dialéctica da evolução das sociedades humanas,

¹⁴⁴ COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p.60-63.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 98.

e todos sabemos também que o voluntarismo e as boas intenções nunca foram o motor da história. Mas creio que a consciência disto mesmo não tem que matar a nossa (o Eros, com a sua sabedoria, dizia há pouco que foi a 'loucura' do Jacinto que pôs de pé estas Jornadas), não tem que anular o nosso direito à utopia, o nosso direito ao sonho. Porque a utopia ajuda a fazer o caminho e porque o 'sonho comanda a vida'.¹⁴⁷

Esses são alguns exemplos de juristas brasileiros – exceto Avelãs Nunes – que, se pronunciando sobre a ideia de Canotilho depois de terem analisado e discutido o prefácio da 2ª edição de sua obra, deixam claro a noção de que, sem uma utopia, um fim último terreno, a constituição dirigente não cumpre seu papel.

Sem declarar explicitamente, todos partilham dos mesmos fundamentos de Canotilho: da forma de pensamento das filosofias da história. É com essa base que devemos partir para compreender o art. 3º da Constituição Federal de 1988.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 121.

5 O ARTIGO 3º DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 REVISITADO

Agora é possível voltar ao artigo 3º com um olhar qualificado. Na análise inicial ele foi tratado apenas pela sua lógica interna – o porquê e o significado do estabelecimento de objetivos – e foi concluído que esse estabelecimento implica que a sociedade, guiada pelo Estado, caminha para certo fim histórico e no qual espera ter a posse dos bens imanentes almejados.

Essa percepção está presente no prefácio da 2ª edição da obra de Canotilho:

“Se a constituição programática fosse tão somente o rosto normativo da utopia daí não adviria grande mal ao mundo. A instituição imaginária da sociedade (Castoriadis) limitar-se-ia a isso mesmo, a um *topos* sem lugar. Sucede, porém, que subjacente ao programa constitucional está toda uma *filosofia do sujeito* e uma *teoria da sociedade* cujo voluntarismo desmedido e o holismo planetário conduzirão à arrogância de fixar a própria órbita das estrelas e dos planetas. A Constituição será, desta forma, o caminho de ferro social e espiritual através da qual vai peregrinar a *subjectividade projectante*. A má utopia do sujeito de progresso histórico alojou-se em constituições plano e balanço onde a propriedade estatal dos meios de produção se transmutava em ditadura partidária e coerção moral e psicológica. Alguns – entre os quais me incluo – só vieram a reconhecer isto tarde e lentamente demais.”¹⁴⁸

A análise inicial é verdadeira, mas pode ser melhorada pelo conhecimento adquirido sobre fundamentos do pensamento dirigente. Além do tratamento interno do art. 3º, faremos agora a análise de “encaixe”: como ele parece sob a luz das filosofias da história?

Sendo o artigo a positivação da ideia de Canotilho – ideia de uma Constituição dirigente – tudo que foi dito sobre ela se aplica a ele. Sabemos agora que, sem a forma de pensamento das filosofias da história, o artigo 3º sequer existiria.

Temos que vê-lo, portanto, como positivação constitucional da ideia de criação de uma sociedade perfeita por meio da atividade estatal e social. E, para isso, precisamos vê-lo sob a ótica dos elementos constitutivos das filosofias da história. Essa é a perspectiva, diremos, maior do artigo 3º – em contraposição à menor, que leva em conta apenas o que ele mesmo nos diz sobre si.

Para começar, o artigo 3º da Constituição Federal do Brasil de 1988:

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;

¹⁴⁸ CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. 2ª ed. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 2001, p. IX.

II - garantir o desenvolvimento nacional;

III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;

IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

O *caput* explicita a finalidade do artigo, que é o estabelecimento dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil. Cada um dos incisos corresponde a um objetivo, como é fácil perceber pela mera leitura. O que foi dito até aqui se aplica a cada um desses objetivos e da imagem da sociedade que eles formam quando conjugados.

Ao se deparar com os incisos, a discussão sobre a função meramente indicativa ou plenamente vinculante emerge com clareza. Quem é que poderia dizer, se não em termos gerais e imaginários, o que é uma sociedade livre, justa e solidária? A imagem só pode ser paradisíaca.

E como, se não pelo sonho de uma utopia, pode um Estado ter como objetivo a construção de tal sociedade?

Quando – na análise da ideia de perfeição em Canotilho – terminamos dizendo que era certo que ele havia imanentizado o componente teleológico ao descrever o instrumento para a realização do estado de perfeição na terra, e que, ao mesmo tempo, o componente axiológico não era claro em sua obra.

Aqui temos, entretanto, os dois elementos. O meio é a própria constituição e o Estado, e o fim é a sociedade livre justa e solidária, o desenvolvimento da nação, a erradicação da pobreza e a redução das desigualdades sociais, e a promoção do bem de todo. O misticismo ativista é constitutivo do próprio Estado brasileiro a partir de 1988.

Com o *novus ordo saeculorum* estabelecido pela nova constituição do Estado e da sociedade brasileiros, uma forma de pensamento se impõe, e uma que prescinde de partidos e ideologias – ou melhor, que fundamenta igualmente ideologias de esquerda e de direita. Essa mentalidade se transforma, por um processo de diluição conceitual, no pensamento comum de que o direito serve para trazer um “mundo melhor”.

O obscurecimento do caminho vertical do homem, que está na causa dessa mentalidade, é marca indelével no pensamento político e jurídico nacional. Que é o suposto “princípio da vedação ao retrocesso social” senão a manifestação clara da ideia de progresso histórico e de caminhar rumo a um fim último que seria o “estado de maior valor”?

Revisitar o artigo 3º implica o reconhecimento de que a Constituição de 1988 está comprometida com uma forma específica de interpretação da história. Que os efeitos políticos

do dirigismo apontados no início desse trabalho são frutos dessa interpretação. E que parte dos problemas que enfrentamos hoje não são senão comentários à Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador, de Canotilho.

O objetivo primário dessa monografia está cumprido. Está demonstrada a filiação da ideia de uma constituição dirigente – tal como formulada por Canotilho e tal como positivada na Constituição Federal do Brasil de 1988 – à forma de pensamento das filosofias da história, à ideia de que o curso dos feitos humanos como unificados e dirigidos em um sentido terreno.

6 A TEOLOGIA DA HISTÓRIA

*“La teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios,
es el océano que contiene y abarca todas las ciencias
así como Dios es el océano
que contiene y abarca todas las cosas.”*
Juan Donoso Cortés¹⁴⁹

A análise está concluída, mas ainda é possível apresentar uma crítica antes do epílogo. Como o tom desse trabalho foi dado pela tensão entre a história profana e a história sagrada – disso decorrendo a interpretação de que as filosofias da história são a confusão entre as duas ou a imanentização da ideia Cristã de perfeição – é apropriado que a crítica se centre sobre a teologia da história, que é a interpretação que preserva a distinção entre elas.

A crítica não parará no modelo histórico, mas continuará quanto à ideia de constituição.

6.1 O que é uma teologia da história?

Em sentido *lato*, uma teologia da história é uma interpretação dos fatos, em sua sucessão e ordem, que leva em conta não apenas a ação humana, mas a ação divina – e, por consequência, a ação humana divinizada. Isso é válido para todas as visões religiosas da história, de acordo com o que diz Mircea Eliade.

“O homem religioso”, como chama Eliade,

“vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não-religioso.”¹⁵⁰

Essa compreensão é diferente da posição dos filósofos da história – que fazem parte dos homens não-religiosos na explicação de Eliade – pelo que poderíamos chamar de abertura: para o homem religioso, tanto a dimensão humana quanto a dimensão divina da realidade estão abertas, são acessíveis; para o homem não-religioso, entretanto, a dimensão divina não é acessível¹⁵¹.

¹⁴⁹ CORTÉS, Juan Donoso. **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**. Campinas: Livre, 2016, p. 7.

¹⁵⁰ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 64.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 65.

Essa abertura, por sua vez, se dá, em primeiro lugar, com a noção de participação. O homem, ao escolher participar da natureza divina por meio da liturgia – repetição dos atos divinos –, age tanto no nível profano quanto no nível sagrado da história. Essa escolha se dá pelo desejo e o esforço de “viver muito perto de seus deuses.”¹⁵²

Ao se recusar a participar, porém, o homem vive apenas no nível da história profana, pois seus atos não ganham qualquer qualidade divina. Seus feitos são apenas seus.

Essa participação é constituinte do homem, e se relaciona com a sua própria natureza:

“O homem religioso não é *dado*: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história das *gesta* divinas. Por conseguinte, o homem religioso também se considera *feito* pela História, tal qual o homem profano. Mas a única História que interessa a ele é a *História sagrada* revelada pelos mitos, quer dizer, a história dos deuses, ao passo que o homem profano se pretende constituído unicamente pela História humana – por tanto, justamente pela soma de atos que, para o homem religioso, não apresentam nenhum interesse, visto lhes faltarem os modelos divinos. [...] *O homem* [religioso] *só se torna verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, imitando os deuses.*”¹⁵³

Como dito, isso tudo é válido em um sentido *lato*, geral. Entretanto, ao falarmos de filosofias da história, não estamos trabalhando em sentido geral, mas em um tipo de interpretação histórica que, por tudo que se sabe, surgiu e se desenvolveu apenas no Ocidente, e como modificação da interpretação Cristã da história.

Eliade resume esse ponto tomando Hegel como exemplo:

“Hegel retoma a ideologia judaico-cristã e aplica-a à História universal em sua totalidade: o Espírito universal manifesta-se *contínua*, e *unicamente*, nos acontecimentos históricos. A História, em sua *totalidade*, torna-se, pois, uma teofania: tudo o que se passou na História *devia passar-se assim*, pois assim o quis o Espírito universal. É a via aberta para as diferentes formas de filosofia historicista do século XX. [...] É importante acrescentar, contudo, que o historicismo é o produto da decomposição do cristianismo: ele concede uma importância decisiva ao acontecimento histórico (o que é uma ideia de origem cristã), mas ao *acontecimento histórico como tal*, quer dizer, negando-lhe toda possibilidade de revelar uma intenção soteriológica, trans-histórica.”¹⁵⁴

As filosofias da história surgem, já com Joaquim de Fiore, pela confusão entre a história sagrada e a profana, no modo específico que chamamos de imanentização ou secularização.

¹⁵² *Ibid.*, p. 81.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 88-89.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 98.

Assim, ao falarmos de teologia da história, não trataremos a questão desde o ponto de visto geral, mas do ponto de vista específico do Ocidente: teologia da história significará, nessa análise, a teologia Cristã da história.

6.2 A teologia Cristã da história

A visão Cristã da história se fundamenta no mistério da Encarnação do Verbo Divino. Pela contemplação do mistério, o cristão recebe a medida pela qual deve compreender a realidade, bem como a justa tensão entre a humanidade e a divindade.

Para o compreendermos, é necessário voltarmos para duas heresias do mundo antigo: o nestorianismo e o monofisismo.

6.2.1 O mistério da Encarnação: o dogma entre o nestorianismo e o monofisismo

A primeira, o nestorianismo, encabeçada por Nestório (386-451), que foi Arcebispo de Constantinopla, afirmava que a virgem Maria seria mãe apenas de Cristo (Cristípara), não de Deus (Deípara), pois as duas naturezas de Cristo, humana e divina, não estariam verdadeiramente unidas: “a divina natureza se apropria” do corpo, mas não se une a ela.¹⁵⁵

A segunda, o monofisismo, liderada por Eutiques (378-454), que foi monge em Alexandria, afirmava o exato oposto de Nestório: as duas naturezas de Cristo não estavam separadas, mas confundidas, seriam apenas uma, pois a divina teria absolvido a humana. Daí o nome grego: *mono*, única, e *physis*, natureza. Cristo teria uma só natureza, humana-divinizada.

Essas heresias foram condenadas pelos Concílios de Éfeso, em 431, e Concílio da Calcedônia, em 451. Nas condenações foi definida a doutrina da Igreja sobre a Encarnação do Verbo e sobre as duas naturezas de Cristo. A definição oficial da questão se deu apenas no segundo Concílio, mas no primeiro já temos todo o conteúdo, apenas expandido no segundo.

Concílio de Éfeso:

“Confessamos, portanto, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, perfeito Deus e perfeito homem, <composto> de alma racional e de corpo, antes dos séculos gerado do Pai segundo a divindade, no fim dos tempos <nascido>, por causa de nós e de nossa salvação, da virgem Maria, segundo a humanidade, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade. Aconteceu, de fato, a união das duas naturezas, e por isto nós confessamos um só Cristo, um só Filho, um só Senhor. Segundo este conceito de união inconfusa, confessamos a santa Virgem

¹⁵⁵ DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, p. 99.

deípara, porquanto Deus, o Verbo, foi encarnado e humanado e, desde a concepção mesma, uniu a si o tempo que dela recebeu.”¹⁵⁶

Concílio da Calcedônia:

“[Definição] Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse que um só é o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado, gerado do Pai antes do séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, <gerado> de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade;

Um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres.”¹⁵⁷

A diferença entre as duas formulações é apenas quanto ao detalhamento da união das duas naturezas. Como Nestório negava a união, afirmá-la foi suficiente. Porém, como Eutiques negava a distinção, era necessário afirmar as duas naturezas sem cair no nestorianismo e, ao mesmo tempo, deixar clara que a união não significa confusão, pois as duas naturezas permanecem distintas.

A definição traça uma linha muito tênue entre os dois erros, e é precisamente nessa tensão que a medida da realidade existe para o cristão.

A relevância da Encarnação para a compreensão cristã da história se revela quando se compreende o modo de existência da Igreja. A Igreja é o corpo místico (*corpus mysticum*) de Cristo. Quem assim ensina é São Paulo, na carta aos colossenses (Colossenses 1, 18): “[Cristo] É a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo.”

Se Cristo é um com a Igreja, isso significa que a diferença apontada entre cabeça (*caput*) e corpo (*corpus*) é apenas funcional. Isso é, dentro da compreensão cristã, a cabeça e o corpo têm a “mesma natureza”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.103.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 113

¹⁵⁸ PAPA PIO XII. **Mystici Corporis**. O corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html> Acessado em 04 de maio de 2019.

Por causa da identidade de naturezas, tudo que é dito de Cristo pode ser dito da Igreja, e ela também participa do mistério da Encarnação¹⁵⁹. Ela, portanto, é tanto humana quanto divina, tanto visível quanto invisível, tanto temporal quanto eterna¹⁶⁰. Por causa disso ela age como mediadora entre Deus e os homens – pois Cristo, sua cabeça, é o mediador –, e isso lhe confere um papel único como sujeito histórico.

Se Ela é mediadora, isso significa que seus atos são tanto humanos quanto divinos, logo são intermediários entre a temporalidade e a eternidade. Com Cristo e a Igreja uma nova dimensão histórica se abre: a história sagrada, intermediária entre a história profana e a eternidade, e elo de ligação entre uma e outra.

É essa a dimensão cristã da participação do homem na natureza divina. Por meio da Igreja, seus atos também podem ascender ao nível sagrado, sem perderem sua natureza profana, isto é, temporal. “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gálatas 2,20), diz São Paulo, ecoando o mistério da vida cristã.

A interpretação da história, nesse cenário, não pode ser simples. Ela não é nem apenas os feitos do homem – história profana – nem a eternidade – feitos divinos –, mas a união hipostática da humanidade e da divindade, a História Sagrada, existente na história profana e na eternidade ao mesmo tempo.

“A visão cristã da história não se reduz, meramente, a uma crença no direcionamento da história pela divina providência, mas se apresenta como a crença na direta intervenção de Deus na vida da humanidade, através de Sua ação concreta e pessoal em momento e lugares definidos. A doutrina da encarnação, que é a doutrina central da fé cristã, é, ao mesmo tempo, o centro da história e, portanto, torna-se natural e apropriado que nossa tradicional história cristã esteja enquadrada em um sistema cronológico que toma o ano da encarnação como seu ponto de referência, estabelecendo a contagem dos tempos pretéritos e futuros a partir desse centro fixo.”¹⁶¹

¹⁵⁹ Exemplo disso é a vocação de São Paulo, quando ainda era Saulo. Nessa ocasião Cristo diz (Atos dos Apóstolos 9,4) “Saulo, Saulo, por que me persegues?”, ao que Saulo pergunta: Quem és, Senhor?”, e ouve como resposta: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues.” Nesse momento Cristo já havia ascendido aos céus. Quem Saulo perseguia era a Igreja, *Corpus Christi*. O que for feito e dito a Ela, é feito e dito a Ele, *vice-versa*.

¹⁶⁰ “In this intimate and unique unity of Christ and His Church is rooted the identification of Christ and His Church, taken not only abstractly as a corporate entity but also concretely with His members. For it is not the actions, attributes, and perfections of Christ alone that are ascribed to that entity which is the Body of Christ, but also the state, actions, and qualities of the members are predicated of it. As a result, we have a variety of attributes, often widely disparate, referring to the same Body of Christ.” GRABOWSKI, Stanislaus J. St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ. *Theological Studies*, vol. 7, no. 1, Feb. 1946, pp. 72–125, p. 79. Disponível em <<https://doi.org/10.1177/004056394600700103>>. Acessado em 06 de maio de 2019.

¹⁶¹ DAWSON, Christopher. *Dinâmicas da história do mundo*. São Paulo: É realizações, 2010, p. 344.

6.2.2 A *Civitas Dei* de Santo Agostinho

Quem formulou essa tensão com uma fórmula irretocável foi Santo Agostinho, na *Cidade de Deus contra os Pagãos* (412-426), escrita para

“responder as acusações de que a deterioração que afligia o Império Romano era atribuível ao crescimento do Cristianismo. Depois de argumentar que a desintegração do império era facilmente rastreável à outras causas – p. ex. as invasões bárbaras –, Agostinho começa, na segunda parte da obra, a traçar a evolução da ‘cidade de Deus’ desde o seu início no começo da era do Velho Testamento.”¹⁶²

Essa segunda parte que nos interessará, pois é nela que está a articulação da visão Cristã da história. Essa visão foi explicada brevemente quando falamos de Joaquim de Fiore, mas aqui ela será mais bem explorada.

O cerne da demonstração de Santo Agostinho está na percepção de um sentido na história profana apenas na medida em que ela participa da história sagrada, ou, em outras palavras, “as civilizações, ao fim e ao cabo, revelam-se mortais como os homens; não é isso o que importa. O que importa é compreender o sentido do drama e o seu lugar no tempo e nas intenções divinas.”¹⁶³

Se as cidades, os impérios e as civilizações são passageiros, neles não pode estar o sentido da vida dos homens, pois de que isso tudo adiantaria? O verdadeiro sentido só pode estar na cidade que nunca passa, a verdadeira cidade eterna: a cidade de Deus. E só na medida em que os homens, individualmente ou coletivamente, participam da vida da cidade de Deus as suas vidas ganham sentido¹⁶⁴.

“A história é, pois, um drama, o drama que põe frente a frente duas formações humanas; e o seu fim deve ser elevar, tanto quanto possível, a cidade dos homens até o seu arquétipo divino, até a Cidade ideal. Em outras palavras: o esforço da civilização deve ser aproximar o homem do seu destino divino, isto é, fazer aquilo que o poeta Baudelaire viria a resumir admiravelmente, quando um dia exclamou que a verdadeira

¹⁶² “Augustine’s *City of God*, as the first major attempt at the development of a comprehensive political theology, is apologetic in its motivation, concerned with responding to accusations that the deterioration afflicting the Roman Empire was attributable to the rise of Christianity. After arguing that the disintegration of the empire was easily traceable to other causes – e.g. the barbarian incursions – Augustine begins in the second half of the work to trace the evolution of the ‘city of God’ from its beginnings in the early Old Testament eras.” KAINZ, Howard P. **Democracy and the “Kingdom of God”**. Wisconsin: Marquette University Press, 1993, p. 84.

¹⁶³ DANIEL-ROPS. **História da Igreja**: A Igreja dos tempos bárbaros, vol. 2. São Paulo: Quadrante, 1991, p. 47.

¹⁶⁴ “What really matters in history, according to Augustine, is not the transitory greatness of empires, but the salvation of damnation in the world to come.” LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 168.

civilização não consiste nem nos lampiões a gás nem nas máquinas a vapor, mas ‘na diminuição dos vestígios do pecado original’.¹⁶⁵

As duas cidades se diferenciam desde os seus fundamentos:

“Capítulo 28. Da Natureza das duas cidades, a terrena e a celeste.

Assim, as duas cidades são formadas por dois amores: a terrena pelo amor de si (*amor sui*), até o desprezo de Deus; a celeste pelo amor a Deus (*amor Dei*), até o desprezo de si. A primeira, em uma palavra, se gloria em si mesma; a última no Senhor. Uma busca a glória dos homens; mas a maior glória da outra é Deus, a testemunha da consciência. Uma eleva sua cabeça em sua própria glória; a outra diz ao seu Deus: ‘Tu és minha glória e O que eleva minha cabeça.’. Na primeira, os príncipes e as nações que ela subjuga são regidos pelo amor ao poder; na outra, os príncipes e os súditos servem uns aos outros em amor, os últimos obedecendo enquanto os primeiros pensam por todos. A primeira se alegra com a própria força, representada nas pessoas dos seus governantes; a segunda diz ao seu Deus: ‘Eu Te amarei, Ó Senhor, força minha.’.¹⁶⁶

A diferença de fundamentos, por sua vez, implica diferentes caminhos históricos percorridos pelas duas cidades, diferentes genealogias espirituais:

“A genealogia ancestral da cidade de Deus, no que estima Agostinho, foi narrada explicitamente no Antigo Testamento: de um lado, a linha dos eleitos e abençoados é traçada de um descendente de Adão, Abel, por meio de Noé e seus filhos, Sem e Jafé, até os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, e daí por meio de Jó (um não-Hebreu) e Israel, a Moisés, Josué e Davi até a emergência do Messias, Jesus Cristo, e a Nova Dispensação. De outro lado, a linha da cidade dos homens traça sua ancestralidade de outro descendente de Adão, Caim, por meio do filho de Noé, Cam, e então por meio de Ismael, Esaú, os povos sem Deus que se opunham a Israel – os Canaanitas, Assírios, Babilônicos etc.”¹⁶⁷

Essa divisão, entretanto, não é estanque, pois, pela conversão (*metanoia*), os homens podem passar de uma cidade para a outra, como foi caso de Santo Agostinho, relatado em suas Confissões.

Dentro desse quadro, Agostinho distingue seis épocas na história, de acordo com os seis dias da criação:

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁶ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **The city of God**. 31ª Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 18), p. 397.

¹⁶⁷ “The ancient genealogy of the city of God, in Augustine’s estimation, was spelled out quite explicitly in the Old Testament: On the one side, the line of the elect and the blessed is traced from Adam’s descendant Abel through Noah and Noah’s sons Shem and Japheth, to the patriarchs Abraham, Isaac and Jacob, thence through Job (a non-hebrew) and Israel, to Moses, Joshua, and David to the emergence of the Messiah, Jesus Christ, and the new dispensation. On the other side, the line of the city of man traces its ancestry from Adam’s descendant, Cain, through Noah’s son, Ham, then through Ishmael, Esau, and the various ungodly people opposed to Israel – the Caananites, Assyrians, Babylonians etc.” KAINZ, Howard P. **Democracy and the “Kingdom of God”**. Wisconsin: Marquette University Press, 1993, p. 85.

“A primeira se estende de Adão até o Dilúvio; a segunda de Noé até Abraão, e a terceira de Abraão até Davi, com Nimrod e Nimus como seus opostos perversos. A quarta se estende de Davi até o Exílio Babilônico, e a quinta daí até o nascimento de Jesus Cristo. A sexta e última época se estende da primeira até a segunda vinda de Cristo, no fim do mundo.”¹⁶⁸

“Os dois primeiros períodos têm dez gerações cada um; o terceiro, o quarto e o quinto têm catorze gerações cada, sendo a sexta idade indeterminada.”¹⁶⁹

Essas épocas, como se pode ver, são da história sagrada, não da história profana. O motivo disso é que, pra Agostinho e a Igreja, apenas a primeira tem um sentido, logo é a única história que pode ser contada do começo ao fim do mundo. A história profana não passa, por sua vez, de um conjunto de fatos em si mesmos desordenados, que só ganham sentido à luz da história da salvação e apenas na medida em que participam dela.

Vemos com clareza que, nessa visão, o sentido da vida do homem – indivíduo ou sociedade – não é horizontal, histórico e temporal, mas vertical, pois embora exista no tempo e na história, é assunto e ascende, por meio de Cristo e da Igreja, para a Eternidade. A vida genuína, portanto, se dá na história sagrada.

Isso tudo, como já foi dito, só pode ser concebido pela compreensão católica do mistério da Encarnação, que era a de Santo Agostinho:

“A concepção de Cristo como um com a Igreja é a chave para a correta compreensão da psicologia de Santo Agostinho frente a Igreja Católica (a *Catholica*, como ele a chamava), da qual ele era bispo. Era uma Igreja concebida na Encarnação e nascida da Redenção; animada pela vida divina de Cristo; continuação da Sua vida na terra, ou melhor, era uma com Ele. O Santo não poderia deixar de antever Cristo, Seu trabalho e Sua vida na Igreja. A Igreja como o Corpo de Cristo é trazida ao alto relevo na escolha pela sua concepção institucional; Cristo como a Cabeça é trazido ao foco a partir da concepção completa da Igreja como o Corpo. Pois é a Cabeça que confere sua vida e dignidade aos membros assumidos em união com ela. É a Cabeça que garante um valor inestimável à Igreja como um todo. A atenção em Cristo como a Cabeça não distrai nossa mente do teocentrismo nem menospreza a doutrina da união com Deus. Pois o Bispo Africano está sempre consciente, na sua doutrina, do Corpo Místico, da inseparabilidade da humanidade e da divindade de Cristo, ou, para usar sua própria fala, da ‘divindade humana e humanidade divina’ de Cristo. Na união de Cristo com Seus membros – na vida e santificação de Cristo, que se impregna pelo

¹⁶⁸ “On the basis of this theological framework Augustine distinguishes six epochs, according to the six days of creation. The first extends from Adam to the Great Flood; the second from Noah and Abraham, and the third from Abraham to David, with Nimrod and Nimus as their wicked counterparts. The fourth epoch extends from David to the Babylonian Exile, the fifth from there to the birth of Jesus Christ. The sixth and last epoch, finally, extends from the first to the second coming of Christ at the end of the world.” LÖWITZ, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 170-171.

¹⁶⁹ VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas: Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo**, vol. 01. São Paulo: É Realizações Editora, 2012, p. 275.

seu organismo espiritual – repousa a explicação do brilho da devoção, do zelo e do amor de Agostinho pela Igreja, brilho que raramente encontramos.”¹⁷⁰

Surge, então, a seguinte questão: como o homem pode participar na história sagrada por meio da Igreja? Santo Agostinho responde com toda a Igreja: por meio do batismo o homem é incorporado na Igreja¹⁷¹, em Cristo, recebe o perdão dos seus pecados e tem o pecado original apagado – que é a santificação estática. E não apenas isso, mas agora suas obras podem valer como as de Cristo, em virtude da união corporal, e podem contribuir para a salvação e santificação – não mais estática, e sim dinâmica (Cl. 1,24)¹⁷². Desse modo o homem age na história sagrada e participa da natureza divina.

Em suma, a visão Cristã da história vê duas histórias que correm em paralelo. A sagrada, história propriamente dita, pode ser contada desde a criação do mundo até o seu fim,

¹⁷⁰ “The conception of Christ as one with the Church is the key to a right understanding of St. Augustine’s psychology toward the Catholic Church (the *Catholica*, as he calls it) of which he was a bishop. It was a Church conceived in the Incarnation and born of the Redemption; it was animated by the divine life of Christ; it was a continuation of His life on earth, or rather, it was one with Him. The Saint could not but envisage Christ, His work and His life in the Church. The Church as the Body of Christ is brought into bold relief in preference to the institutional conception; Christ as the Head is brought into sharp focus from the whole concept of the Church as the Body. For it is the Head that lends its life and dignity to members assumed into union with it. It is the Head that assures inestimable value to the Church as a whole. Nor does the attention focused upon Christ the Head distract our mind from theocentricism or detract from the doctrine of union with God. For the African Bishop is ever mindful in his theology of the Mystical Body, of the inseparability of Christ’s humanity from His divinity, or to use his own phrase, of Christ’s ‘human divinity and divine humanity.’ In the union of Christ with His members – in Christ’s life and sanctification which suffuses itself through this spiritual organism – lies the explanation of Augustine’s glow of devotion, zeal, and love for the Church, the like of which we seldom find.” GRABOWSKI, Stanislaus J. *St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ*. **Theological Studies**, vol. 7, no. 1, Feb. 1946, pp. 72–125, p. 103-104. Disponível em <<https://doi.org/10.1177/004056394600700103>>. Acessado em 06 de maio de 2019.

¹⁷¹ “Hence all such as have received the sacrament of baptism in the Church are said ‘to have been regenerated in Christ and born from above’; as they become new men, renovated by the baptism, and have put on Christ. These effects produced in the baptized subject are concomitant with, and inseparable from, the incorporation into the Body of Christ. For Augustine tells his hearers: ‘When you have been baptized, then you have been born members.’ Just as he pointed out that it is impossible to become a member of the visible Church except by the sacrament of baptism, so the incorporation he now speaks of is impossible unless it be by baptism or martyrdom (*passio*) in behalf of Christ. So closely united, therefore, in the sacrament of baptism with incorporation into the Body of Christ, that Augustine speaks of baptism as the actual incorporation into the Body of Christ (‘compages Corporis Christi’), which is the effect of baptism, rather than the sacrament which causes that incorporation. ‘For this is to evangelize Christ, no to say only that which is to be believed about Christ, but also that which is to be observed by him who approaches the union of the Body of Christ [*ad compagem Corporis Christi*].’” *Ibid.*, p. 84-85.

¹⁷² “The Head, of course, sanctifies the Body by imparting its own life and power. This sanctification is of a twofold nature, which we may term, in modern nomenclature, static and dynamic. Static sanctification, which may be described as automatic, is that which results from the very union of the Body with Head. Dynamic sanctification, which may be described as meritorious, results from the powers bestowed upon members of the Body by the Head in order that they may sanctify themselves through the actions which they perform with the aid of grace. Whilst the former type of sanctification is common to all who are united in the Body of Christ, the latter is measured according to the degree of co-operation by the members with the powers bestowed upon them by the Head for their self-sanctification. Some, therefore, are more holy, others less, and still others are sinners.” *Ibid.*, p. 81.

e seu sentido é a salvação dos homens que, pela Graça divina e pela sua ação, buscarem o Reino de Deus e a sua justiça.

E a profana, em si sem sentido por ser passageira, mas que pode ser redimida quando os homens e as sociedades colocam seus feitos à serviço de Cristo em direção à eternidade. Em outras palavras, a história profana se torna história sagrada na medida em que participa da natureza divina.

6.2.3 Conclusão

Fica claro, nessa breve exposição, que toda compreensão cristã sobre a Igreja e a História depende da definição dogmática do mistério da Encarnação. E que qualquer compreensão diferente leva a um entendimento diferente sobre a natureza da Igreja, bem como sobre a interpretação da história.

Se, por exemplo, aceitarmos a interpretação nestoriana, de que as duas naturezas, humana e divina, de Cristo não estão unidas hipostaticamente, a Igreja não pode ser considerada como humana e divina, mas apenas como uma das duas.

Se considerada apenas como humana, ela se torna apenas mais uma instituição e perde seu papel na salvação das almas. Com isso, deixa de atuar no âmbito da história sagrada, que, inclusive, deixa de existir, pois não existe mais verdadeira mediação entre Deus e os homens. Há um vazio ontológico que não pode ser preenchido, e que apenas um salto lógico e existencial poderia suprir. A história, então, se torna apenas profana – humana – e sem sentido, e a vida humana não passa de uma espera da morte.

Por outro lado, se considerada como apenas divina, ela se torna como que o Reino de Deus na terra, a eternidade no meio do tempo. Ela também não tem papel mediador, mas serve para reunir aqueles que já são como deuses, e que, por virtude de estarem na igreja, não podem ter qualquer pecado. Nessa interpretação não há qualquer história, sequer a profana. Ou melhor, existe a história profana, mas apenas para os que não estão na igreja. Para os que estão, a vida já é como a eternidade – ou ao menos tenta ser.

Ainda, se tomarmos a interpretação de Eutiques sobre a Encarnação, temos que não existe distinção entre a natureza divina e humana em Cristo. Não existindo distinção, a igreja não é mediadora, pois não existe distinção entre o homem e Deus. A divindade e a humanidade são um só, e está feita também a confusão entre a história profana e a sagrada: não há mais distinção, pois só há uma história, divina e humana ao mesmo tempo.

Podemos agora aplicar a teologia da história cristã para questão constitucional e estatal, e ver que ideia depreendemos daí.

6.3 A constituição cristã dos estados

O fato que é símbolo dessa parte do trabalho é a ida de Henrique IV do Sacro Império Romano-Germânico à Canossa, em 25 de janeiro de 1077. Se nos lembrarmos do que foi dito quando relatamos esse evento, teremos em mente o verdadeiro significado da submissão do império à Igreja: a sua redenção.

Se colocarmos esse fato sob a visão cristã da história que traçamos logo acima, podemos dizer, em outras palavras: a Igreja permite ao Império a participação na natureza divina, logo, a sua atuação não apenas no nível da história profana, mas também no da história sagrada.

Essa visão, que hoje toma o nome de Doutrina Social da Igreja, se desenvolveu uniformemente pelo menos desde Santo Agostinho. Ele, entretanto, nunca formulou uma teoria do Estado. Considerava, é certo, que a função do Estado era manutenção da paz e a administração da justiça¹⁷³, mas não elaborou nada além disso.

A relação prática da Igreja com o Estado vai se configurando ao longo da Idade Média, e toma a sua forma essencial com Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Quem demonstra essa unidade no desenvolvimento é Cabral de Moncada¹⁷⁴.

O elemento central dessa relação é a compreensão sobre a natureza da Igreja – que, por sua vez, depende do mistério da Encarnação. Cabral de Moncada comenta que do pensamento agostiniano resultam duas consequências: (I) o problema tratado aqui, que é o da precisa relação entre a Igreja e o Estado; e (II) o problema que será tratado a seguir, que é o da justa medida entre a “transcendentalização” do direito e a sua “redução ao momento”.

“Daqui, porém, duas importantes consequências resultaram que, pela sua enorme projecção nos séculos que se seguiram, não queremos deixar de pôr em devido relevo.

¹⁷³ “O Estado não é assim, necessariamente, como forma da vida civil, um mal resultante do ‘pecado original’, de modo que, se não fora este, ele não existiria. A verdade é que, mesmo sem o pecado, o Estado existiria como condição da vida dos homens em comum, criada e querida por Deus para a realização da *paz*, da *justiça*, e bem assim das condições necessárias para eles alcançarem, desde este mundo, a realização do seu destino eterno *ut quietam et tranquillam vitam agamus cum omni pietate et caritate* (para que levemos uma vida sossegada e tranquila com toda piedade e caridade).” CABRAL DE MONCADA, Luís. **Filosofia do direito e do estado**. Vol. 1. Parte histórica. 2ª ed. revista e acrescentada. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, p. 59-60.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 56-89.

Primeiro, quanto ao Estado. Este não podia deixar de ficar para sempre desvalorizado perante a Igreja, como mero instrumento dos fins espirituais desta, sem verdadeira dignidade ontológica específica, embora ele, como meio ao serviço da paz, fosse também querido e disposto por Deus. E daí ainda: como o conceito de Igreja, no sentido pauliano de *corpus mysticum* e como grandeza metafísica, não tardaria a ser substituído pelo de uma Igreja-instituição na ordem empírica (grandeza política e histórica), aspirando a um domínio universal, impossível era evitar – quando esta, na sua parte humana, também se corrompesse – a superveniência das lutas entre ela e o Estado que encheriam toda a Idade-Média.

Em segundo lugar (segunda consequência): concebido o direito natural como uma manifestação exclusivamente da vontade de Deus, com toda a acentuação do momento voluntarista, e dada a sua identificação com a ética, impossível era também evitar uma de duas coisas: ou que o primeiro de *etificasse* demasiado ou que a ética demasiado se *juridificasse*, abrindo-se aí a possibilidade de se vir a considerar o normativismo e o decisionismo, respectivamente, como os únicos verdadeiros aspectos de todo o ‘jurídico’. Isto é: a excessiva transcendentalização do direito, por um lado, e a sua excessiva redução ao momento voluntarista pelo outro, combinados com uma concepção exageradamente pessimista da natureza humana, por virtude do dogma do ‘pecado original’, haviam de conduzir, como de facto conduziram, a uma subestimação desta natureza e da vida na sua imanência, contra a qual deveria reagir mais tarde S. Tomás na sua reivindicação do aristotelismo.”¹⁷⁵

Esses problemas decorrem da obra de Santo Agostinho pela sua imprecisão terminológica, que, por sua vez, é resultado da dificuldade de exposição do mistério da Encarnação. Como vimos, Cristo – e por consequência a Igreja – tem duas naturezas, humana e divina, que embora estejam unidas, não estão confundidas.

“E não é menos evidente que qualquer teoria cristã sobre as relações entre o Estado e a Igreja não pode deixar de oscilar, conforme o conceito da Igreja, tomado em consideração, for um ou outro: ou o de uma realidade supra-sensível ou o de uma realidade sensível e histórica.”¹⁷⁶

Essa tensão, que é própria do cristianismo, só foi melhor articulada por Santo Tomás de Aquino, por consequência do seu gênio e do seu uso de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). Entretanto, esses ainda são os problemas fundamentais da política e do direito na Idade Moderna. O que é a disputa entre o direito natural racionalista e o positivismo senão um apêndice dessa questão? A importância de Santo Agostinho reside, também, no fato de ele ter dado o quadro dentro do qual as discussões futuras aconteceriam. Sobre isso Voegelin afirma:

"No sistema cristão, a pergunta política fundamental para cada comunidade passou a ser: onde nos situamos em relação a todo o curso da história humana? E essa pergunta continua sendo a questão ocidental fundamental mesmo nos sistemas políticos secularizados derivados, seja sob a forma da ideia iluminista do progresso humano

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 64-67.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 65, nota (i).

rumo ao governo constitucional como clímax, seja nas ideias perversas do 'Terceiro Reino' do nacional-socialismo e do comunismo."¹⁷⁷

Santo Tomás formula uma nova síntese, sem desprezar qualquer elemento anterior e sem cair em extremos, como diz Cabral de Moncada:

“Resumindo: cremos que a melhor fórmula que poderíamos achar para definir numa palavra a essência do tomismo será a seguinte. S. Tomás, sem comprometer em nada o cerne da metafísica teocêntrica do Cristianismo nem o do platonismo augustiniano, lançou com todo o êxito mão de Aristóteles, para, metendo tudo isso afinal dentro de uma nova síntese de alto sentido universalista, colmar assim, como por meio de uma ponte, todos os dualismos anteriores, sem negar nenhum deles. Isto só por si nos explicará o sucesso alcançado por este grandioso sistema de ideias não só no seu tempo como nos séculos que se seguiram até aos nossos dias.”¹⁷⁸

Exemplo disso é como ele resolve o segundo problema decorrente do pensamento de Santo Agostinho e elencado por Cabral de Moncada, o do direito:

“Não admira pois que S. Tomás tenha também partido do conceito de *Logos*, para fundar a ideia do direito. O *Logos* ou a inteligência divina, essência da divindade criadora do mundo, à semelhança da qual o homem foi criado, é, simultaneamente, princípio ordenador daquele, como *Lex aeterna*, e o princípio regulador e normativo da actividade deste, como *Lex naturalis*. Como para os estoicos, esta segunda lei não é mais do que uma ‘*participatio legis aeternae in rationali creatura*’. A inteligência humana, não totalmente pervertida pelo pecado, pode ainda elevar-se, em parte, ao conhecimento destas duas leis e do bem pelos seus próprios recursos (*realismo*). No fundo da sua consciência o homem tem ainda, *naturalmente*, uma voz ou intuição da lei moral (*scintilla conscientiae*) que obscuramente se faz ouvir (*remurmurat*) quando ele peca. A Lei natural, de que falamos, abstraído da Revelação ou *Lex divina*, é, porém, bifronte; tem como que dois lados ou aspectos. Desdobra-se na *lei moral* e na *lei jurídica*. Embora dos domínios destas últimas leis apareçam muitas vezes confundidos, sendo difícil delimitá-los rigorosamente, é contudo certo que o domínio da segunda, o direito, é mais restrito e abrange só uma parte das relações entre os homens na vida social, em vista da salvaguarda do bem comum. Mas há mais: na própria lei jurídica (caracterizada pela ‘*alteritas*’ ou referência ao *outro*) há ainda duas partes a distinguir. Uma é a constituída por aqueles ingredientes ou momentos que não podem deixar de lhe ser comunicados pelos conteúdos fixos e absolutos da lei moral e da lei natural, e chama-se a essa parte imutável o *Direito natural*; outra, a constituída pelos imperativos e deveres fixados pelo Estado, já para a *conclusão* e *determinação* em concreto daqueles ingredientes normativos, na sua aplicação às situações concretas e particulares da vida, já enfim para a regulamentação de outras relações entre os homens para as quais o direito natural nada preceitua, e chama-se a essa parte variável o *Direito positivo*. Todo o pensamento tomista em matéria de direito natural se resume nisto. S. Tomás teve sempre bem vivo o sentimento desta dimensão da relatividade de todas as leis humanas.”¹⁷⁹

¹⁷⁷ VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas**. Vol. 1. Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 274.

¹⁷⁸ CABRAL DE MONCADA, Luís. **Filosofia do direito e do estado**. Vol. 1. Parte histórica. 2ª ed. revista e acrescentada. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, p. 88-89.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 80-81.

Em soluções como esta os problemas fáticos nunca ficam resolvidos, isto é, nunca se propõe uma solução que se aplique a todos os casos da mesma maneira. O que se dá é uma medida, uma relação, pela qual as situações da vida serão avaliadas especificamente. A vida continua aberta à novidade e à mudança.

A solução de Santo Tomás para a relação entre a Igreja e o Estado também segue essa mesma medida (*ratio*). O Estado decorre da natureza dos homens, uma vez que estes são *zoon politikon*, um *naturaliter sociale animal*, animais naturalmente sociáveis. Nisso estaria o "primeiro fundamento ontológico-metafísico"¹⁸⁰ do Estado e sua relação com a *lex aeterna* "que assim dispôs as coisas."¹⁸¹

O Estado não é, então, uma mera multidão de indivíduos, mas algo mais. Decorrendo na natureza dos homens, ele a ultrapassa. É uma *perfectas communitas*:

"(1) constitui um autêntico ser distinto dos seus componentes, embora um ser não substancial (ser substancial é só o indivíduo) mas, em todo o caso, específico em *sui generis*: uma unidade de ordem (*unitas ordinis*). (2) Nem é tão-pouco um organismo biológico, posto mantenha com os organismos biológicos certas analogias, muito utilizáveis como esquema representativo para a nossa inteligência destas coisas. É antes, como todos os seres, o resultado da aplicação de uma *forma* a uma *matéria* (*hilemorfismo* aristotélico), em que esta última, a matéria, está representada pelos indivíduos e a primeira, a forma, por uma certa ordem que os unifica dentro dum todo com uma relativa autonomia e uma relativa e misteriosa dignidade ontológica."¹⁸²

Se lembrarmos bem, essa analogia com os organismos biológicos foi anunciada no início como um elemento central para a compreensão da ideia de uma constituição dirigente. Ela é fundamental, pois permite a identificação de fins para o Estado. Voltaremos a isso em breve, ao aplicarmos a estrutura de compreensão da história que a Igreja tem à questão constitucional dirigente.

Quanto ao fim do Estado, Santo Tomás o considerava o bem-comum, no seguinte sentido:

"E o mesmo se diga do fim para que o Estado existe, o fim do Estado, uno como a sua própria essência. Esse fim é o *bem-comum* (*bonum-commune*). Este é também uma categoria distinta da do bem particular ou da soma dos bens particulares de todos os indivíduos. Em vez de esse fim ser apenas, como em Agostinho, a tranquilidade e a paz, é mais alguma coisa de positivo; além da virtude, como conteúdo ético, tem-se em vista também a *sufficiencia corporalium bonorum*, como seu conteúdo vital e naturalístico, sem o qual a virtude não pode realizar-se, e tudo isso englobado na ideia de justiça. O fim principal do Estado é, pois, um fim muito deste mundo e consiste, antes de mais nada, em garantir ao homem o bem-estar material, imposto pelo seu

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸² *Ibid.*, p. 82-83.

instinto de conservação (*gratia vivendi*), em ordem a, garantido este, ele poder depois tratar dos seus fins eternos de ordem suprasensível (*quod ordinatur vita hominum ad virtutes*). Estes fins eternos, relacionados com a salvação da alma, sendo os mais altos, não são, porém, da alçada do Estado, mas sim da Igreja. O Estado deve limitar-se a não os desconhecer e a não tornar impossível a realização deles."¹⁸³

O fino balanço desse pensamento é claro. Não há confusão entre a Igreja e o Estado, pois nem um nem outro é absolvido ou suprimido. Há, é verdade, uma ordenação dos fins, mas a autonomia dos "dois corpos" não é perdida. Aquilo que dissemos sobre Canossa aparece com clareza aqui: os fins da Igreja são redenção dos fins do Estado.

Esses são mundanos, mas mesmo assim necessários. Entretanto, se é verdade que o fim do Estado é o bem comum – independente de se ter em mente a salvação das almas –, é verdade também que, sem a devida ordenação, esse bem comum facilmente se transforma na tentativa de criação de um paraíso terreno, de salvação intramundana das almas: da realização histórica do homem.

"E como no universo, criado por Deus, tudo está hierarquizado pela subordinação do mais baixo ao mais elevado, daí que também os fins temporais devam estar subordinados aos espirituais e, conseqüentemente, o Estado, que representa os primeiros, à Igreja, que representa os segundo, em tudo o que a estes últimos se refere, não só em si mesmos, directamente, como no seu mútuo condicionamento quando este seja evidente. Donde, em suma, há que concluir que, não obstante a sociedade política dever inserir-se nesta total hierarquia de fins, admitindo a preeminência do poder espiritual da Igreja, nem por isso um tal reconhecimento conduz a uma posição *teocrática* pura, mas apenas, e quando muito, à ideia dum *poder indirecto* do espiritual sobre o temporal, da Igreja sobre o Estado. Trata-se duma relação entre os dois semelhante à relação que existe entre Filosofia e Teologia, entre a razão natural e a revelação. A autonomia de que as primeiras gozam na esfera natural não significa separação em frente das segundas, mas simplesmente subordinação e coordenação dentro duma única ordem de fins."¹⁸⁴

Essa é a palavra final de Santo Tomás de Aquino sobre a relação entre a Igreja e o Estado. A medida dessa relação é análoga não apenas a da Filosofia e da Teologia, mas também – e principalmente – a das duas naturezas de Cristo. Estão unidas, mas não confundidas; a humana se submete à divina, mas não se torna uma com ela.

Não há pretensão de totalidade ou de esgotar todos os aspectos da questão. O balanço tem um padrão de medida, mas esse não é dado automaticamente. Em cada novo fato, em cada situação delicada, esse balanço precisará ser ajustado. Há necessidade de que cada povo module a sua relação com a Igreja de forma concreta na sua própria vivência.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 83-84.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 84-85.

Há uma tensão entre duas sociedades que não podem deixar de se relacionar, mas que não se reduzem uma à outra. Assim não se cai nem nos erros do cesaropapismo, que torna a Igreja um membro do Estado, nem do Teocracismo, que torna a Igreja o líder do Estado. Nenhuma dessas confusões é aceitável.

Resumindo: o fino balanço, a justa medida estabelecida por Santo Tomás não é a da substituição da Igreja ou do Estado um pelo outro, nem a da separação dos dois, como se nada tivessem a ver um com o outro. A justa medida é a da ordenação dos dois ao mesmo fim – a salvação das almas – cada um dentro daquilo que lhe cabe atingir com os meios dispostos por Deus. O Estado com a espada a justiça e a Igreja com a da misericórdia; o Estado com a punição e o louvor e a Igreja com o perdão e as graças sacramentais.

"19. Deus dividiu, pois, o governo do gênero humano entre dois poderes: o poder eclesiástico e o seu poder civil; àquele preposto às coisas divinas, este às coisas humanas. Cada uma delas no seu gênero é soberana; cada uma está encerrada em limites perfeitamente determinados, e traçados em conformidade com a sua natureza e com o seu fim especial."¹⁸⁵

6.4 O direito

Nesse esquema o direito – incluindo o direito constitucional – não é um instrumento de transformação da sociedade no mesmo sentido que no de Canotilho e dos filósofos da história. Mas não é, também, um mero instrumento de manutenção do *status quo*, como no esquema liberal. O direito é *id quod justum est*, aquilo que é justo.

Quanto a esse ponto Santo Tomás não foi original, mas seguiu, em boa parte, o sistema aristotélico¹⁸⁶. Nós vimos acima a relação das quatro leis (*lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex divina* e *lex humana*). Todas elas derivam da ideia de um *cosmos* (ordem natural) estabelecido pelo próprio Deus criador por meio do Verbo divino¹⁸⁷.

Dentro da perspectiva que estamos usando para a análise do pensamento cristão, fica claro que o governo divino acontece por meio de causas segundas. Ele, sendo a causa primeira, ordena e dispõe da criação a Seu favor, como causas segundas para a realização da

¹⁸⁵ Papa Leão XIII. **Immortale Dei**. Sobre a constituição cristã dos estados. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1885, § 19. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html>. Acessado em 10 de maio de 2019.

¹⁸⁶ VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 139-140.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 141.

Sua vontade e razão. Toda a história sagrada é, pela ótica divina, a história das causas segundas¹⁸⁸.

Pela ótica humana ela toma a feição já dita repetidas vezes, da participação humana na natureza divina. Pela ótica humana, também, que é possível falar em finalidade. E nesse pensamento, todas as coisas, sendo criadas, servem a um fim estabelecido desde a eternidade. Todas têm sua vocação: são chamadas à existência para a realização de um propósito¹⁸⁹.

Conhecer a natureza das coisas (*rerum natura*), portanto, é conhecer as suas finalidades. Esse estudo leva o homem a, conhecendo sua própria natureza, conhecer sua vocação como espécie e, por consequência, conhecer aquilo que é bom para ele. Surge, então, o conhecimento de uma lei moral¹⁹⁰. O conteúdo dessa moral são os deveres do homem, perante seu criador e perante as outras criaturas.

No seu estudo, Santo Tomás formula as quatro virtudes cardeais – humanas – fundamentais: a prudência, a temperança, a fortaleza e a justiça. Elas seriam os fundamentos da ação humana de acordo com a sua natureza – leia-se finalidade.¹⁹¹

O direito surge, nessa teoria, como obra da virtude da justiça. E a sua medida é dada pela dúplice modalidade do conhecimento humano. O homem, sendo corpo e alma, conhece a natureza pelos sentidos, ou seja, pela experiência¹⁹². Entretanto, pelos sentidos o homem só conhece aquilo que é individual, particular, e não a natureza. Apenas as primeiras naturezas, não as segundas¹⁹³; apenas os indivíduos, não as espécies e os gêneros¹⁹⁴.

Esse conhecimento sensível, por si só, não serve para a formulação de leis morais ou jurídicas. É aqui que entra a inteligência humana. Por meio dela o homem pode, com base no conhecimento sensível, alcançar o das naturezas¹⁹⁵. Aqui o direito se torna possível. Se torna possível por essas condições, mas não se resume a elas. O direito, com lembra Villey, não é a lei moral¹⁹⁶.

Foi dito antes, quanto à relação entre a Igreja e o Estado, que em nenhum momento Santo Tomás busca uma solução que se aplique a todos os casos. Apenas dá a medida justa, e

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 141.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 141-142.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁹² *Ibid.*, p. 143.

¹⁹³ ARISTOTLE. **Categories (Organon)**. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 8), Chapter V.

¹⁹⁴ VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 144.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 144.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 145.

que deverá ser buscada concretamente em cada situação que assim exija. Isso também é válido para a questão do direito – ainda mais válido, diga-se.

Pois o direito, fundado na observação da realidade, das experiências humanas, só pode ser um conhecimento provisório.

"Mais particularmente, Aristóteles reconhecera a impossibilidade de uma "*ciência*" do *direito* natural: sendo o homem livre, as situações a regulamentar são mutáveis; portanto, o próprio justo é mutável; não é possível colocá-lo em teoremas fixos. São Tomás repete essa lição sobre a essencial mobilidade das coisas humanas; tampouco a ele Montesquieu teria ensinado tanto quanto se imagina sobre a relatividade do direito. Será que são Tomás acreditou ser possível, como tantos tomistas modernos, constituir, sob o nome de direito natural, um código de regras permanentes? Embora a maioria dos intérpretes pareçam estar convencidos disso, os textos informam o contrário. Objeta-se que são Tomás afirma a existência de uma lei natural imutável. Mas a noção de *lei* natural é bem mais ampla que a de *direito*. Não se trata de uma regra *jurídica* qualquer. De que regra trata-se precisamente? Desta fórmula: "deve-se fazer o bem, evitar o mal"; ela é, justamente, um desses princípios que foram depositados em nós pela inteligência divina; esse princípio é imutável; mas ele é puramente formal; a partir do momento de que se passa para as conclusões, para as soluções concretas do direito, penetra-se no contingente. Nenhuma regra jurídica é absolutamente necessária – e são Tomás retoma aqui o exemplo clássico do depósito de uma arma por um louco. Acrescenta a ele outros exemplos tirados do Antigo Testamento, dos costumes dos antigos patriarcas que não se harmonizavam nem um pouco com nossas regras: do ponto de vista do direito natural; não se poderia condenar com certeza e tampouco em qualquer hipótese, nem mesmo o divórcio, nem, sobretudo, a poligamia; se sobre essas questões, são Tomás acaba na verdade chegando a conclusões absolutas, não é com base na ciência do direito natural, mas porque o Evangelho intervém."¹⁹⁷

Não há, repita-se, qualquer pretensão – e nem pode haver – de construção de um direito imutável, rígido, universal etc. A lei natural é abstrata, e os fatos da vida são concretos. A justiça, portanto, precisa ser buscada sempre e em todos os casos, e não uma vez apenas, no início de uma ordem social. E é nesse sentido que ela é uma virtude, pois vem pela prática reiterada de atos que se dirigem a ela – exato significado de virtude.

"Se nossa busca do justo conforme a natureza não pode jamais resultar em fórmulas fixas e precisas, para que serve o direito natural? Para que serve essa ciência incerta? Somente para isso, que já é muito: para nos dotar de diretrizes de caráter muito geral, flexíveis, imprecisas e (exceto em caso de confirmação pela Sagrada Escritura) provisórias. Pode acontecer que, na falta de algo melhor, o juiz tenha de se contentar com essas diretrizes incertas, ou seja, no silêncio da lei positiva escrita – ou em direito internacional (o 'direito das gentes' está destinado a se tornar terreno de eleição da ciência do direito natural, e serão dominicanos espanhóis, discípulos fiéis de são Tomás, que lhe darão impulso no século XVI). Mas normalmente, num Estado, esse primeiro momento da arte do direito que é o estudo do direito natural exigirá, como em Aristóteles, o *complemente* das leis positivas."¹⁹⁸

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 148-149.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 149-150.

Está aí o fino balanço, a "união hipostática" da lei natural e do direito. O geral e o individual estão unidos, mas não confundidos. O direito é tanto fruto do conhecimento intelectual quanto do sensível; tanto revelado quanto descoberto. A busca da justiça é sempre busca e sempre decisão. O direito é aquilo que é justo.

6.5 Os pressupostos filosófico-políticos de Canotilho sob análise

Com base na teologia da história da Igreja nós podemos voltar aos pressupostos de Canotilho e, depois de analisá-los, compreender a ideia de uma constituição dirigente sob nova ótica. Voltaremos brevemente, também, para o artigo 3º da Constituição Federal de 1988 sob essa visão.

Canotilho apresenta, como foi dito logo no começo desse trabalho, os seguintes pressupostos para sua obra:

“(1) distanciação do ‘sujeito praticamente actuante’ da respectiva natureza (homem e natureza são domínios diferentes); (2) a problematização da conformação da realidade pressupõe um sujeito ‘decidente’ que, pelo menos do ponto de vista teórico, coloca a realidade existente à sua disposição e decide sobre a sua ‘constituição verdadeira’; (3) o ‘mundo dominado’ pelos homens não é o mundo subjectivo da consciência, mas um processo dialéctico de reciprocidade sujeito-objeto; (4) a ‘instância decidente’ não é um ‘sujeito cognoscente’, mas as ‘classes’, as ‘fracções de classe’, as ‘forças do corpo social’, ‘estrategicamente situadas’ (ruptura com a metafísica ontológica, ruptura com a subjectividade transcendental, abandono da ‘subjectividade fixa’); (5) o mundo não é uma ‘ordem fixa’ nem uma ordem derivável da simples ‘natureza dos homens’; (6) o problema do conhecimento e instalação de uma ‘boa ordem’, embora seja um problema permanentemente aberto, não significa a impossibilidade de, numa determinada *situação histórica*, se ter ideias concretas sobre o que essa ordem deve ser e os meios de a realizar; (7) a possibilidade e necessidade da conformação social significa que o mundo não ‘está em ordem’, mas sim que a ‘ordenação’ é sempre um problema central e aberto.”¹⁹⁹

Vejamos o que pode ser dito sobre eles.

6.5.1 "(1) distanciação do ‘sujeito praticamente actuante’ da respectiva natureza (homem e natureza são domínios diferentes)"

O que significa dizer que homem e natureza são domínios diferentes? Parece que com isso Canotilho quer apenas dizer que o homem não é determinado pela sua natureza, ou, em outras palavras, que ele tem liberdade, é um sujeito que pode agir.

¹⁹⁹CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1982., p. 70.

Por si só esse pressuposto não está de todo errado, pois de fato, o homem tem liberdade. Entretanto, isso decorre da sua própria natureza, dentro da visão Cristã, e é o que permite que ele, auxiliado pela graça, coopere com a vontade e a razão divinas.

6.5.2 "(2) a problematização da conformação da realidade pressupõe um sujeito 'decidente' que, pelo menos do ponto de vista teórico, coloca a realidade existente à sua disposição e decide sobre a sua 'constituição verdadeira'"

Aqui outro sentido é acrescentado ao primeiro pressuposto: Canotilho não está a dizer, apenas, que o homem tem liberdade, mas também que pode moldar a realidade à sua própria vontade.

Novamente, esse pressuposto não está em completo desacordo com a visão Cristã. De fato, o homem, na ordem da criação, ocupa uma posição de co-criador. Pelo mesmo mistério da participação, Deus confere ao homem o papel de mordomo sobre o resto da criação. A ele compete cuidar e usar da natureza, e até mesmo nomear os animais – que deve ser entendido como declarar as suas naturezas.

Entretanto, ao homem não cabe dispor sobre a constituição verdadeira da realidade. Pelo que já vimos, sabemos que aqui já se mostra um aspecto das filosofias da história, que não aceita a posição humana de submissão à constituição do Ser, mas quer que ele seja o próprio criador, dando a "verdadeira natureza" das coisas.

A posição cristã, por outro lado, vê o homem na posição dúplice enunciada: ao mesmo tempo que ele não cria originalmente a realidade, tem sobre ela poder de mando e a capacidade de conhecer a sua natureza – dentro de certos limites, é óbvio –; ao mesmo tempo que está submisso à ordem do Ser, tem liberdade para constituir suas sociedades em acordo ou desacordo com essa ordem. Ele pode escolher ou não participar da natureza divina e da história sagrada.

6.5.3 "(3) o 'mundo dominado' pelos homens não é o mundo subjectivo da consciência, mas um processo dialéctico de reciprocidade sujeito-objeto"

Aqui não fica exatamente claro o que Canotilho quer dizer. Se for que o homem não existe apenas intelectivamente, mas também é praticante, não parece haver discordância. De fato, como foi visto, a busca de Santo Tomás de Aquino – e de toda a Igreja – não é a de

uma verdade meramente intelectual, mas da Verdade Encarnada, que é tanto divina quanto humana.

6.5.4 "(4) a 'instância decidente' não é um 'sujeito cognoscente', mas as 'classes', as 'fracções de classe', as 'forças do corpo social', 'estrategicamente situadas' (ruptura com a metafísica ontológica, ruptura com a subjectividade transcendental, abandono da 'subjectividade fixa')"

O quarto pressuposto, por outro lado, não é dúbio. A proposta de Canotilho é a superação do indivíduo pelos grupos sociais no papel de decisão. Não apenas isso, mas busca também negar ao indivíduo uma natureza. Isso ficará claro no próximo ponto.

Há aqui, ainda, outra questão. A absolvição do indivíduo pelo grupo social é a negação de que o homem possa agir historicamente. Em outras palavras: a ideia toda de Canotilho – mesmo que ele se recuse a admitir – é a criação de um paraíso na terra, e para isso é necessário que os homens ajam, não individualmente, mas em conjunto.

Ainda, o ponto não é conhecer a realidade (sujeito cognoscente), mas alterá-la. É a posição de demiurgo discutida acima.

A discordância com a visão cristã é sutil, ou melhor, pode parecer sutil. Pois ao dizer que é por ser um membro da Igreja que o indivíduo participa da história sagrada, pode parecer que haja aí uma anulação da personalidade. Mas é o contrário: apenas na Igreja o homem pode desenvolver sua personalidade corretamente, pois com o auxílio da graça ele se livra dos erros e conhece o verdadeiro caminho.

E, também, descobre não apenas sua natureza enquanto homem, mas sua vocação enquanto indivíduo. Não há negação do indivíduo na Igreja. Mas também não se cai no individualismo.

6.5.5 "(5) o mundo não é uma 'ordem fixa' nem uma ordem derivável da simples 'natureza dos homens'"

Como anunciado, o quinto pressuposto deixa a questão mais clara da natureza humana e do *cosmos*.

Villey comenta que

"Em sentido amplo, o direito natural está ligado à hipótese teísta de que o mundo é a obra inteligente e benfazeja de um criador, de um Deus ordenador (tal como o oleiro

de Aristóteles) pelo menos, e, ao contrário, a negação do direito natural é o corolário do ateísmo."²⁰⁰

Esse é um comentário útil para essa análise. Foi demonstrado que um dos elementos constitutivos da teoria de Canotilho é a exclusão do elemento transcendente. Por meio desse comentário é possível revelar o sentido completo desse pressuposto. A rejeição inicial do aspecto transcendente da realidade permite que Canotilho não perceba o universo como um *cosmos*, mas como um *chaos* que exige um ser ordenador.

Permite também a negação da natureza humana e do Estado – que decorre dela. Por sua vez, o direito como compreendido por Santo Tomás não existe mais, pois não há natureza das coisas de onde retirá-lo.

Tal mundo é sem natureza, logo sem finalidade, e o trabalho do homem é atribuir uma finalidade bem como uma natureza para a realidade, segundo Canotilho. Fica claro o ateísmo dessa posição, independente da crença do autor.

6.5.6 "(6) o problema do conhecimento e instalação de uma 'boa ordem', embora seja um problema permanentemente aberto, não significa a impossibilidade de, numa determinada situação histórica, se ter ideias concretas sobre o que essa ordem deve ser e os meios de a realizar"

Esse pressuposto é um dos que poderíamos chamar de pressupostos de controle. A sua função, dentro do sistema de Canotilho, é frear a conclusão inevitável dos outros, de que é possível ao homem criar um paraíso na terra.

A constituição serviria a esse papel de estabelecer a meta provisória, nesse dirigismo tímido.

Mas é curioso que Canotilho fale de "problema permanentemente aberto". De fato, já foi dito acima que ele não cede da mesma maneira à tentação da utopia, pois se refreia. Ao falar, porém, de um problema para o qual nunca existirá solução absoluta nos lembra da posição de Santo Tomás.

A divergência quanto a esse pressuposto não é diferente do que já foi dito dos outros.

²⁰⁰ VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 141.

6.5.7 "(7) a possibilidade e necessidade da conformação social significa que o mundo não 'está em ordem', mas sim que a 'ordenação' é sempre um problema central e aberto."

O último pressuposto apenas retoma e conclui os outros. A incompatibilidade entre a visão cristã da história e a filosofia da história apoiada por Canotilho está clara. As duas se fundamentam quase que em pontos completamente opostos. E agora devemos nos perguntar se como a ideia de uma Constituição dirigente fica sob essa visão.

6.6 Um dirigismo constitucional cristão?

Inegavelmente a ideia de uma constituição dirigente tal qual formulada por Canotilho deriva da forma de pensamento das filosofias da história. Os seus pressupostos assim denunciam e a análise feita com base na obra de Voegelin não deixa dúvidas quanto a isso.

Tal qual formulada, portanto, essa ideia é incompatível com a visão cristã da história. Ela omite a existência e a ação de Deus; o fim sobrenatural do homem; a participação do homem na natureza divina; a finalidade dos Estados; o papel da Igreja; e, por fim – mas principalmente – quebra com a fina tensão e a fina formulação do mistério da Encarnação, do qual decorre toda a visão cristã.

Foi dito, mesmo assim, que a submissão das questões temporais à autoridade da Igreja permite a sua redenção. Devemos, portanto, avaliar se tal redenção é possível, e o que restaria da ideia de Canotilho depois do processo.

Vamos retomar a análise da ideia feita no início desse trabalho. Em suma, o que se descobriu é que o que se quer ao se determinar objetivos para o Estado, ou para serem cumpridos por meio do Estado, é a posse dos bens imaneses determinados, sejam eles quais forem.

Se olharmos que Santo Agostinho, Santo Tomás e a Doutrina da Igreja dizem, não há discordância quanto a esse ponto. De fato, tudo que o Estado pode atingir são os bens imaneses, materiais ou imateriais. Entretanto, isso é apenas parte da questão.

Quando os bens imaneses são tomados como os únicos almejáveis pelo homem, tudo que resta é a conquista imperial de todo o *oecumene* (mundo habitável) ou a tentativa revolucionária de mudar a face da terra. O homem pode, é certo, não admitir nenhum desses e viver uma vida sem direção, mas esse raramente é o caso com os Estados.

Tudo isso por uma compreensão legítima, mas incompleta, dos fins do Estado. A ideia de um império mundial, pelos bem-intencionados, se fundamenta na necessidade de paz social (vide Kant).

A lição de Santo Tomás, porém, é de que a paz e a justiça, ao mesmo tempo que são fins legítimos e próprios do Estado, não são os fins últimos do homem. É necessário que o Estado não se esqueça da salvação das almas dos seus cidadãos e, como a realização desse fim não depende dele, mas da Igreja, sua tarefa é criar condições que a favoreçam.

A busca da justiça é a principal dessas condições, pois ela ordena o Estado à virtude, condenando os que merecem punição e louvando os que merecem louvor, como diz São Paulo (Rm 13). "Quando o mundo é bem governado, a Igreja é florescente e fecunda. Mas, quando a discórdia se interpõe entre eles, não somente as pequenas coisas não crescem, mas as próprias grandes deperecem miseravelmente"²⁰¹, como diz o Papa Leão XIII.

Com base visão cristã,

"Devem, pois, os chefes de Estado ter por santo o nome de Deus e colocar no número dos seus principais deveres favorecer a religião, protegê-la com a sua benevolência, cobri-la com a autoridade tutelas das leis, e nada estatuírem ou decidirem que seja contrário à integridade dela. E isso devem-no aos cidadãos de que são chefes. Todos nós, com efeito, enquanto existimos, somos nascidos e educados em vista de um bem supremo e final ao qual é preciso referir tudo, colocado que está nos céus, além desta frágil e curta existência. Já que disso é que depende a completa e perfeita felicidade dos homens, é do interesse supremo de cada um alcançar esse fim. Como, pois, a sociedade civil foi estabelecida para a utilidade de todos, deve, favorecendo a prosperidade pública, prover ao bem dos cidadãos de modo não somente a não opor qualquer obstáculo, mas a assegurar todas as facilidades possíveis à procura e à aquisição desse bem supremo e imutável ao qual eles próprios aspiram. A primeira de todas consiste em fazer respeitar a santa e inviolável observância da religião, cujos deveres unem o homem a Deus."²⁰²

Não há, assim, negação dos fins do Estado. Há ordenação, para que eles não se percam na contingência do tempo e da história profana, mas sejam assuntos à história sagrada e cooperem com a salvação das almas.

Não há, portanto, negação completa do dirigismo constitucional. O Estado, como sociedade perfeita e autônoma tem seus fins, e as constituições, como instrumentos dele, são um auxílio. O estabelecimento de fins para o Estado na constituição, portanto, está ligado às

²⁰¹ Papa Leão XIII. **Immortale Dei**. Sobre a constituição cristã dos estados. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1885, § 30. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html>. Acessado em 10 de maio de 2019.

²⁰² *Ibid.*, § 12.

filosofias da história apenas quando não tem em mente o fim transcendente dos homens; apenas quando exclui esse aspecto da realidade da consideração.

Os detalhes desse dirigismo, é certo, precisam ser avaliados, pois o problema do totalitarismo está sempre à porta. Em sentido geral, porém, não há incompatibilidade entre o dirigismo constitucional e a visão Cristã da história.

Voltemos brevemente aos pressupostos de Canotilho. Como visto, alguns deles são completamente incompatíveis com a visão cristã. Para formular uma ideia de um "constitucionalismo dirigente cristão" ou de um Estado que tem em mente o fim sobrenatural dos homens seria necessário alterar os pressupostos.

Em linhas gerais, seguiriam a teoria de Santo Tomás de Aquino quanto a natureza do homem, da sociedade e do Estado, a relação entre o Estado e a Igreja etc. Esse trabalho, entretanto, não é um projeto de constituinte. O que foi dito serve para demonstrar, ao mesmo tempo, a parcialidade da visão de Canotilho e as modificações trazidas pelo quadro mais completo da realidade trazido pela visão Cristã da história, bem como das diferenças práticas que uma e outra trazem para o funcionamento do Estado e do direito.

7 CONCLUSÃO

Esse trabalho, como fica claro em certos trechos, é um trabalho incompleto. Se, por um lado, ele traz uma compreensão mais abrangente sobre a questão da constituição dirigente, por outro lado, ele deixa muitas lacunas abertas.

A compreensão trazida é a de que a ideia de Canotilho não existiria sem o pano de fundo das filosofias da história, que permitem a um intelectual pensar sobre a realização histórica do homem. Toda sua ideia se baseia nisso, mesmo que consideremos sua recusa em aceitar a ideia de um paraíso terreno, de uma *utopia*.

Isso se reflete sobre o pensamento constitucional brasileiro pós-1988 – e provavelmente até antes, desde o Golpe Republicano inspirado no positivismo de Comte. É curioso pensar que, mesmo que poucos ainda leiam a obra de Canotilho, que inclusive está esgotada há um bom tempo, o seu conteúdo fundamental está publicado nos artigos 1º, 3º e 170 da nossa Constituição. Sem contar os inúmeros livros que o reproduzem, com consciência ou não disso.

À título de exemplo temos tanto o professor Paulo Bonavides, cujos livros estão embebidos da mesma filosofia que influencia Canotilho, e o Ministro Roberto Barroso, que tanto estava nas conferências de 2002 citadas aqui como, ainda hoje, proclama que os ministros do STF são figuras iluministas, que devem guiar a sociedade.

É certo que nada disso tem com fonte única o pensamento dirigista do português, mas passa por ele, sem dúvida.

A lição que não pode ser esquecida é essa: o pensamento jurídico brasileiro está mergulhado na forma de pensamento das filosofias da história. A Constituição Federal leva a isso quase que inevitavelmente, como a primeira análise demonstrou. E o clima de opiniões também contribui.

Lembrar disso é fundamental para que tenhamos consciência do que está no cerne da busca pela justiça no Brasil, bem como das alternativas que existem para ela.

É necessário dizer ainda que parte crítica desse trabalho tem uma única finalidade: mostrar uma alternativa às filosofias da história, talvez a única alternativa.

A parte principal desse trabalho, porém, é a que trata da identificação e da qual derivamos a lição anunciada. "*At present the fate is in the balance*".

Finis.

8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Sobre o sermão do Senhor na montanha**. São Paulo: Filocalia, 2016.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **The city of God**. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 18).

ARISTÓTELES. **Categories (Organon)**. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 8).

BERCOVICI, Gilberto. A problemática da constituição dirigente: algumas considerações sobre o caso brasileiro. **Revista de informação legislativa**, Brasília, v. 36, n. 142, abr./jun. 1999. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/474>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição econômica e desenvolvimento**. Uma leitura a partir da Constituição de 1988. São Paulo: Malheiros, 2005.

CABRAL DE MONCADA, Luís. **Filosofia do direito e do estado**. Vol. 1. Parte histórica. 2^a ed. revista e acrescentada. Coimbra: Coimbra Editora, 1955.

CANOTILHO, J. J. Gomes et al. (Ed.). **Comentários à constituição do Brasil**. Saraiva Jur, 2018.

CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas**. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1982.

CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas**. 2^a ed. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 2001.

COHN, Norman. **The pursuit of the millennium**. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. New York: Oxford University Press, 1970.

CORTÉS, Juan Donoso. **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**. Campinas: Livre, 2016.

COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (org.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

DANIEL-ROPS. **História da Igreja: A Igreja dos tempos bárbaros**, vol. 2. São Paulo: Quadrante, 1991.

DANIEL-ROPS. **História da Igreja: A Igreja das Cruzadas e das Catedrais**, vol. 3. São Paulo: Quadrante, 1993.

DAWSON, Christopher. **A formação da cristandade**. Das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval. São Paulo: É Realizações, 2014.

DAWSON, Christopher. **Dinâmicas da história do mundo**. São Paulo: É realizações, 2010.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2007.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GRABOWSKI, Stanislaus J. St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ. **Theological Studies**, vol. 7, no. 1, Feb. 1946, pp. 72–125. Disponível em <<https://doi.org/10.1177/004056394600700103>>. Acessado em 06 de maio de 2019.

HEREDOTUS. **The history of Herodotus**. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 6).

HISTORY em: **The great ideas: A syntopicon**. Angel to Love. Vol. 1. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 2).

HOBBS, Thomas. **Leviathan**, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 23).

KAINZ, Howard P. **Democracy and the “Kingdom of God”**. Wisconsin: Marquette University Press, 1993.

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

LÖWITH, Karl. The Theological Background of the Philosophy of History. **Social Research**, vol. 13, n^o 1, pp. 51-80, 1946. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/40982108>>. Acesso em 25 abr 2019.

MORTARI, Cezar A. **Introdução à lógica**. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

PAPA LEÃO XIII. **Immortale Dei**. Sobre a constituição cristã dos estados. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1885. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html>. Acessado em 10 de maio de 2019.

PAPA PIO XII. **Mystici Corporis**. O corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html>

Acessado em 04 de maio de 2019.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**, vol. 1. São Paulo: Paulus, 2017.

SCHMITT, Carl. **Political Theology**. Four chapters on the concept of sovereignty. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

THUCYDIDES. **The history of the Peloponnesian war**. 31^a Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 6).

VAZ, Henrique C. de Lima. **Raízes da Modernidade**. (Escritos de filosofia VII). São Paulo: Loyola, 2002.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas**. Vol. 1. Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo. São Paulo: É Realizações, 2012.

VOEGELIN, Eric. (1952). **New Science of Politics**. 1^o Edition. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5).

VOEGELIN, Eric. (1958). **Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays**. Missouri, USA: University of Missouri Press, 2000. (The Collected Works of Eric Voegelin, v. 5).