

## **Religião Civil: uso e abuso de um conceito<sup>1</sup>**

Francesco Viola<sup>2</sup>

A expressão "religião civil" é geralmente bem recebida pela cultura pós-moderna por sua propensão à ser híbrida e à sua porosidade. Isso sugere a possibilidade e o desejo de superar as barreiras entre religião, política e direito, de forma que seja aceitável para os regimes liberais e democráticos do nosso tempo. Quem teme que isso possa levar a uma confusão entre as esferas bem distintas da vida prática, deveria também reconhecer que as rígidas separações da modernidade tem frequentemente levado, consciente ou inconscientemente, a uma oculta invasão de campo. Para que a lei não se torne uma moralidade, ela deve ser sempre confrontada com a moral. Para que a política não se torne uma religião, ela deve ser confrontada com a religião. A separação dos campos, se mal compreendida, pode levar a não querer ver as relações que realmente existem entre eles. Pelo menos nesta pós-modernidade é – em minha opinião – benéfica.

A fusão originária, ou confusão entre os ordenamentos da vida prática, não está de tudo cancelada pelos processos de especializações, porque não se pode atribuir somente a uma cultura ainda primitiva e pouco desenvolvida, mas também a uma razão comum de ser que, de qualquer modo, se mantém, não obstante, os diferentes e divergentes percursos.

Se quisermos dar uma olhada nessa convivência original, devemos – acredito – concordar que a vida prática sente a necessidade de uma ordem interna expressa nas formas de coordenação das ações sociais e da cooperação por meio de regras. Sem ordem a vida é impossível, porque termina por atrapalhar a si mesma.

Mas a ordem não pode ser única, porque o mundo da vida é carregado com uma variedade de impulsos que exigem uma resposta. Uma única ordem mortificaria essa variedade.

Dessa forma, desenvolvem-se múltiplos sistemas de salvação, aos quais correspondem diferentes estratégias e fins. Salvar a vida é o imperativo e a razão de ser que as une. É isso que une o sistema político hobbesiano que visa salvar uma vida brutal, miserável e curta, se

---

<sup>1</sup> - Traduzido com autorização do autor pelos professores doutores Antônio Alves de Carvalho e José Roberto Bonome (Orcid <https://orcid.org/0000-0002-2788-9511> ).

<sup>2</sup> - Professor emérito de Filosofia Jurídica na Universidade de Palermo. É coeditor de uma série sobre Filosofia Jurídica da Editora Giappichelli em Turim, codiretor de "Ragion pratica", um periódico sobre filosofia prática e codiretor de "Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica", um diário sobre hermenêutica jurídica. Desde 2001 é diretor da Seção "Direito e Política" da nova edição da Enciclopédia da Filosofia (Bompiani). De 2007 a 2009 foi diretor dos Programas de Doutorado da Faculdade de Direito sobre Direito Supranacional e Doméstico. De 2010 a 2014 foi Presidente da Associação Italiana de Filosofia Jurídica e Editor-Chefe do "Rivista di Filosofia del diritto".

deixada no estado de natureza, para uma ordem monástica destinada a salvar uma vida transformada em si mesma e sem sentido, se longe de Deus.

Se as ordens de salvação são muitas, significa que apenas uma não é suficiente e que não há ordem geral das ordens de salvação, mesmo que uma das tentações mais perigosas da história humana seja precisamente a de estabelecê-la. O fato de que cada um desses ordenamentos procure demonstrar que é o mais importante, se não o único necessário, é bem compreensível, uma vez que a salvação é um fim último e, como tal, confere dignidade e exclusividade ao empreendimento prático em questão. É difícil aceitar a incompletude de uma ordem de salvação, pois é como admitir suas limitações. É difícil aceitar uma subordinação de uma à outra ordem de salvação, pois significa admitir seu caráter auxiliar.

As relações entre essas ordens de salvação são obviamente muito complicadas, tanto porque na verdade interagem incessantemente, e porque dentro delas não são compactas e estão em contínua transformação. A história nos diz claramente que um é gerado pelo outro (por exemplo, o *ius dal fas*) e por esta mesma razão ainda carrega os traços de seu progenitor e das formas arquetípicas de sacralidade da qual é tirada.

Esses sistemas também se assemelham uns aos outros do ponto de vista de seus componentes estruturais, que são regras, leis, normas, formas de autoridade e coerção. Mas as diferentes origens, o uso e a função diferentes transformam esses elementos constituintes a tal ponto que são incomparáveis. Parece que não se pode falar, sem cair em equivocidade, de uma lei jurídica que regula comportamentos externos, de lei moral ou, mesmo, de lei do espírito. Ainda faz sentido se expressar de uma forma tão ambígua?

Há também a considerar a estrutura geral do ordenamento, seja ela exclusiva ou inclusiva, seja – como em Bergson – fechada ou aberta, seja ela igualitária ou hierárquica, se tem pretensão de universalidade ou se está cercada no particularismo. E aqui vai parecer difícil falar de direito em geral ou de religião em geral, porque assim como existem várias formas de lei, existem outras tantas formas de religião.

Finalmente, há a consideração do valor dominante em torno do qual a ordem da salvação é articulada como uma prática social de natureza muito geral. Aparentemente, tanto a lei quanto a religião e a política parecem mirar no mesmo valor, que é o da justiça. Mas então percebemos que muitas vezes o que é justo dentro de um registro de ações humanas é considerado injusto em outro ou, em qualquer caso, não totalmente justo, justo de modo incompleto. Ou mesmo irrelevante no nível da justiça verdadeira e plena. Portanto, aqui

também, ou seja, no nível de valores, ocorre a mesma situação: os mesmos termos são usados, mas com significados muito diferentes.

Esses sistemas de salvação, em princípio, apelam para uma gramática comum do ser humano, que é uma promessa de diálogo, mas eles a usam de uma forma muito diferente, o que é um aviso de equívoco e armadilha linguística. As coisas ficam ainda mais complicadas quando se trata de conceitos gerados pelo encontro de distintas ordens de salvação, como no caso da "religião civil".

## **1. Confusão entre moral e religião**

Antes de aplicar o conceito de religião civil a algum fenômeno histórico específico ou desejar que ela possa de alguma forma se materializar historicamente, deve-se perguntar a si mesmo se ela é claro e distinto. Se não fosse, seria inútil ou prejudicial fazer uso dele. E, de fato, o conceito de religião civil não é claro, não é nada menos do que ambíguo e certamente não unívoco. Minha atitude inicial – digo isso imediatamente – é a da desconfiança. Ele chega perigosamente perto da ideia de um círculo quadrado.

A religião civil obviamente não é uma religião natural, porque está ligada à dimensão histórica de uma determinada comunidade política e lealdade a ela. A própria ideia de cidadania tem uma conotação histórica e particularista. E ainda, ao contrário das grandes religiões históricas, que são tais devido sua origem, mas não para seu peso transcultural e tendencialmente universal, a religião civil está irreparavelmente marcada pela dimensão do nós à exclusão dos outros desde a conhecida oposição de "amigo-inimigo". Nesse sentido, pode ser considerado como um retorno aos deuses nacionais. Cada povo tem seus próprios deuses, muitas vezes lutando uns contra os outros. Todo povo pensa que seus deuses são os mais fortes e os mais protetores, se não os únicos realmente assim. Mas, se devêssemos entender a religião civil dessa forma, não apenas do ponto de vista religioso, mas também do ponto de vista político, haveria um fenômeno regressivo muito perigoso.

Esta certamente não é a visão dos defensores da religião civil. Pode-se pensar que eles se limitam a enfatizar o valor sagrado e inviolável dos atos constitutivos de uma comunidade política ou, mais geralmente, da vida associada, a fim de distingui-los de outras leis ou regras sociais. Conseqüentemente, esses pactos fundadores e os documentos relacionados teriam um

peso e valor quase religiosos<sup>3</sup>. Mas isso é muito pouco para falar de uma religião real, por mais civil que seja. É verdade que o sagrado está ligado ao religioso, porque – como afirma Durkheim – a religião é um sistema de apoio de crenças e práticas relacionadas a coisas sagradas, ou seja, separadas e proibidas, que se unem em uma única comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que aderem a ela. No entanto, não se deve confundir o sagrado com o religioso que, de algum modo, representa sua institucionalização. Os defensores da religião civil argumentam não apenas que os fundamentos da vida associada são sagrados, mas também que dão origem a um culto devidamente religioso.

É evidente que sua intenção certamente não é oferecer uma solução para as relações difíceis entre política e religião, que – ao contrário, se possível – tornam-se ainda mais difíceis, mas para chegar ao resgate da política secularizada. Embora esteja convencido da necessidade de manter a religião distinta da política, o que importa numa deficiência estando ela completamente separada da religião, ou seja – como observou Weber – de um recurso simbólico de relevância fundamental para a sociedade, pois proporciona uma legitimação do significado geral e no mais alto nível.

Este vácuo produz uma ausência de legitimidade do Estado liberal e democrático. A neutralidade não só deixa de aquecer corações, também não ilumina mentes e, portanto, não pode ser a última palavra mesmo no nível puramente institucional.

Isso explica o sucesso da conhecida fórmula de Böckenförde de que o Estado contemporâneo, laico e democrático, "vive em suposições que não pode garantir"<sup>4</sup>. E então, o apelo a uma religião civil serviria para traduzir a contribuição da legitimação da religião em termos exclusivamente seculares para garantir a autonomia do político daquelas que Rusconi chama de "religiões-de-igreja", portadoras de aspectos não civis ou manifestamente não civis<sup>5</sup>. A política deve gerar uma religião de dentro de si para proteger sua autonomia das religiões. Infelizmente isso é uma velha história.

Feuerbach já havia notado que um movimento histórico tem raízes profundas apenas quando entra no coração do homem e precisamente a religião é o que entra no coração do homem. Não resta outra coisa a fazer da política senão nossa própria religião, mas isso

---

<sup>3</sup> - Cfr., ad esempio, T. Grey, The Constitution as Scripture, in "Stanford Law Review", 37, 1984, n. 1, pp. 1-25 e anche M. Barberis, Il sacro testo. L'interpretazione giuridica fra ermeneutica e pragmatica, in "Ars interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica", 4, 1999, pp. 273-292.

<sup>4</sup> - W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisierung, in Säkularisation und Utopie, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 75-94.

<sup>5</sup> - G.E. Rusconi, Possiamo fare a meno di una religione civile?, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 53.

também significa – como Feuerbach observava – que a política deve estar a serviço de um valor supremo.

Há algo paradoxal nesse raciocínio, embora seja verdade que para imunizar contra um vírus você tem que tomá-lo em pequenas doses. Estudiosos do totalitarismo estão justamente alarmados, porque – como Voegelin e Arendt têm mostrado efetivamente – ideologias totalitárias se colocam como substitutas da religião, como "religiões políticas", e oferecem aos indivíduos desorientados pelo processo de secularização uma forte identidade comunitária<sup>6</sup>.

A analogia entre a religião civil totalitária e aquela liberal parece impressionante. Onde está a diferença? Evidentemente está no fato de que o Estado liberal e democrático se baseia sobre pressupostos morais e politicamente aceitáveis, enquanto os do Estado totalitário são inaceitáveis. A diferença reside, portanto, não na religião, mas propriamente na moralidade e na política. Mas, então, por que falar de religião civil e não, mais adequadamente, da ética pública? Como diz Rusconi: "o Estado laico não é um 'Estado ético', mas os seus cidadãos devem ser 'bons cidadãos' e participar de discursos públicos com conteúdos morais".<sup>7</sup> Assim, uma confusão entre moralidade e religião pode ser vislumbrada: só uma moralidade pública válida pode ser legitimamente aplicada como uma religião civil. Aqui está implícita a crença de que a religião em geral não acrescenta nada ao que é estabelecido pela filosofia moral, filosofia política e ciências naturais e sociais, mas só é útil como um fortalecimento da moral social e como um cimento social.<sup>8</sup>

Deixemos de lado a questão fundamental dos critérios para a identificação de uma moralidade pública válida: a de consenso generalizado não nos protege do totalitarismo e o do Iluminismo não parece sensível às razões dos outros e à multiformidade dos saberes. Aceitemos também que é possível referir-se a uma ética pública baseada em direitos humanos, aberta à prática de deliberação, aos princípios de tolerância e neutralidade das instituições.<sup>9</sup> Por que se pretende acrescentar a essa ética pública a conotação religiosa? Que ganho teria ao enfrentar os riscos da deriva totalitária?

Os "ganhos" (se quisermos considerá-los como tais) que eu confusamente vislumbrei no discurso muitas vezes confuso dos partidários de uma religião civil, são os da abertura à

---

<sup>6</sup> - Cfr., entre outros, S. Forti, *Totalitarismo e religioni politiche*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 213-229.

<sup>7</sup> - Rusconi, *op. cit.*, p. 3.

<sup>8</sup> - Para uma refutação desse conceito, cfr. J. Finnis, *Religion and State: Some Main Issues and Sources*, in "The American Journal of Jurisprudence", 51, 2006, pp. 111-112.

<sup>9</sup> - Cfr., por exemplo, E. Galeotti, *Tolleranza, neutralità e obiezione di coscienza*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, cit., pp. 230-240.

Revista Jurídica [http://revistas.unievangelica.edu.br/Revista\\_Juridica/v.23](http://revistas.unievangelica.edu.br/Revista_Juridica/v.23), n.1, jan - jul. 2022.1 - 18. DOI:<https://Doi.org/10.29248/2236-5788.2022.v.1-p.190-208>.

transcendência e da justificativa ou legitimação dos vínculos comunitários, ambos aspectos não são capturados pela moral como é entendido pela modernidade.

## **2. A verdadeira religião**

Podemos considerar a religião como um conjunto de crenças relativas aos problemas finais da vida individual e comunitária, que se refere ao que transcende as capacidades e possibilidades humanas, muitas vezes identificadas em uma entidade transcendente indicada pelo nome de Deus.

Nisto, a pesquisa religiosa difere da ciência e da consciência: da ciência que busca uma verdade não dura e não diretamente existencial, da consciência que está diretamente voltada para o dever de seu comportamento pessoal. Quando a ciência pretende lidar com os problemas finais, torna-se religião.

Quando a religião é reduzida a uma mera convicção da consciência individual, então ela perde seu significado universal e se torna irrelevante para a sociedade e para a comunidade política, algo que se pode desejar no coração, mas que não corresponde, pelo menos até agora, à realidade das coisas.

A liberdade religiosa, por sua vez, deve ser entendida como a liberdade de moldar essas crenças (ou rejeitá-las) e, portanto, de se comportar ou seja, é identificada por seu objeto. Assim, a liberdade religiosa não pode ser reduzida à autonomia, autodeterminação e auto respeito – como Dworkin pensa<sup>10</sup>-, eliminando assim a relevância do objeto para o qual são necessárias essas condições de liberdade humana. Se alguém quer fazer a diferença entre liberdade de escolha em geral e liberdade religiosa, deve-se prestar atenção ao objeto desta última. Caso contrário, a noção de liberdade religiosa é completamente supérflua.

Tudo isso também deve ser capaz de se aplicar à religião civil na medida em que ela é e quer ser religião no sentido adequado e não ser confundida com uma moral.

Por "religião civil" "entende-se o conjunto de crenças que se referem a uma entidade transcendente (geralmente referida simplesmente pelo nome de Deus) e que servem como legitimação para uma comunidade política, mais precisamente na qualidade de sua integração".<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> - R. Dworkin, *Justice in Robes*, Harvard U.P., Cambridge, MA, 2006, p. 134.

<sup>11</sup> - Rusconi, *op. cit.*, p. 43.

Se quisermos entender melhor a conexão e a distinção entre religião e moral, devemos nos referir à teologia cristã dos primeiros séculos do cristianismo que destaca o senso de "religio" próprio das religiões históricas ou reveladas.

*Religio* para os pagãos não era nada mais do que o culto escrupulosamente prestado aos deuses de acordo com as formas prescritas publicamente. Mas Lactânncio, no início do século IV, fez derivar a etimologia do *religio* não de *relegere* (refazer, considerar com cuidado tudo relacionado ao culto, como Cícero queria), mas de *religare* (ligar a), identificando no vínculo da obediência a essência da religião, algo que Tomás de Aquino enfatiza repetidamente.

Assim, o significado da verdadeira *religio* não significa, de fato, que as outras sejam falsas, mas que o significado da religião reside em seu caráter interiormente vinculante e, portanto, em sua aplicação a todos os aspectos da vida humana. Não "religião verdadeira", mas "verdadeira religião". A obediência exigida pela religião baseia-se em uma obrigação interna de caráter moral vindo diretamente da divindade à qual se responde com fé.

Em *De vera religione*, Agostino critica a duplicidade dos filósofos pagãos, que, não se sentindo vinculados por uma obediência religiosa interior, acreditam que podem exercer em público uma prática de culto incoerente com a doutrina que defendem em particular. Mas para o cristianismo, bem como para o judaísmo e o islamismo, a religião envolve as convicções mais importantes e íntimas da pessoa, porque o vínculo de obediência não é externo, mas, devido a razões de instâncias mais altas.

Desta forma, estabelece-se uma estreita conexão entre religião e moral, mas ao mesmo tempo esta deriva sua obrigação diretamente do próprio Deus, ou seja, de uma fonte transcendente. A verdadeira religião produz uma nova maneira de considerar a moral, ou seja, como uma obrigação interna vinda da lei divina.

Se essa concepção da vida moral muda, como de fato mudou na modernidade, então um terceiro significado de *religio* é configurado, intermediário entre o dos pagãos e o das religiões reveladas. Temos uma concepção moral de religião ou religião como pura moralidade fundada, por sua vez, na razão humana, ou seja, religião dentro dos limites da razão. Entende-se assim a reação de Karl Barth quando ele distinguiu no cristianismo "religião", considerado negativamente tão próximo da superstição, da "fé" entendida como puro acolhimento da intervenção de Deus na história humana.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> - "O conteúdo da Bíblia não é de todo composto pelos pensamentos justos dos homens sobre Deus, mas dos pensamentos justos de Deus sobre os homens. A Bíblia não diz como estamos para falar com Deus, mas o que Ele nos diz, não como encontramos o caminho para alcançá-lo, mas como Ele procurou e encontrou o caminho  
Revista Jurídica [http://revistas.unievangelica.edu.br/Revista\\_Juridica/v.23](http://revistas.unievangelica.edu.br/Revista_Juridica/v.23), n.1, jan - jul. 2022.1 - 18. DOI:<https://Doi.org/10.29248/2236-5788.2022.v.1-p.190-208>.

Dado que é inevitável que essa fé, para se exprimir, se transforme em uma religião, através do culto e das práticas de vida, então sempre corre o risco de cair em superstição.<sup>13</sup>

Em suma, a identificação da religião com a moral racional é fruto da secularização da "verdadeira *religio*" e corre o risco da religião civil regredir ainda mais na religião pagã como mero culto exterior.

Se voltarmos agora ao sentido genuíno de "verdadeira religião", ao qual o modelo americano de religião civil está mais próximo do que o francês de ascendência rousseuniana, podemos ver a inversão das perspectivas próprias da religião civil.

Não é a religião o suporte da comunidade política, mas pelo contrário, esta última é necessária para o exercício da liberdade religiosa, ou seja, de questionar a si mesma sobre as verdades finais, de exercer a fé ou incredulidade, de formular planos para uma boa vida.

Como se sabe, esta é precisamente a principal justificativa que Tomás de Aquino aduz em favor da necessidade de uma vida comum na forma da polis, onde o discurso e a comunicação são possíveis, sem os quais a busca da verdade e do bem é impossível. *Comunicação* é derivada de "communis actio": "communicatio facit civitatem".<sup>14</sup> É óbvio, de fato, que essa comunicação não é uma mera troca de opiniões e não é apenas linguística. É literalmente uma ação comum na qual os sujeitos não se cancelam ou se neutralizam, mas intervêm com toda a sua identidade para receber e dar reconhecimento.

A verdadeira religião, portanto, requer *civitas*, ou seja, uma agregação política destinada a fins que não são meramente utilitários. Não é por acaso que o antecedente direto do Estado liberal e democrático, ou seja, a cidade municipal desenvolveu-se - como observa

---

para vir até nós, não o caminho certo para que devemos nos referir a Ele, mas o aliança que Ele estreitou com todos os filhos de Abraão na fé, e selado definitivamente em Jesus Cristo. Isso está na Bíblia." K. Barth, *L'umanità di Dio*, trad. it., Claudiana, Torino 1997, p. 99.

<sup>13</sup> - Karl Barth fez uma distinção no cristianismo entre religião e fé. Ele estava errado em querer separar completamente essas duas realidades, considerando a fé positiva e a religião negativamente. A fé sem religião é irreal, essa implica religião, e a fé cristã deve, por sua natureza, viver como religião. Mas ele estava certo em afirmar que mesmo entre os cristãos a religião pode ser corrompida e transformada em superstição, ou seja, afirmar que a religião concreta, na qual a fé é vivida, deve ser continuamente purificada a partir da verdade que se manifesta na fé e que, por outro lado, no diálogo faz seu próprio mistério e sua própria infinitude reconhecida de novo". J. Ratzinger, *Il dialogo delle religioni ed il rapporto tra ebrei e cristiani*, em *La Chiesa, Israel e le religioni del mondo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 72-73.

<sup>14</sup> - "Uma vez que, portanto, o discurso é dado ao homem por natureza e é ordenado para fins de comunicação humana quanto ao que é útil ou prejudicial, justo ou injusto, e assim por diante, conclui, tendo em vista o fato de que a natureza não faz nada em vão, que os homens se comunicam uns com os outros. Mas a comunicação nessas coisas constrói a casa e a cidade. Portanto, o homem é por natureza um animal doméstico e civilizado." Tomás de Aquino, *Em Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. Eu, lectio I, n. 37.

Max Weber – pela influência do cristianismo e que nas cidades asiáticas e nas do Oriente Médio houve falta de "comum", ou seja, cidadania.<sup>15</sup>

Apesar das contínuas negações da história até os dias atuais, seguindo essa linha de pensamento pode-se afirmar, de forma certamente provocativa, que o Estado como uma comunidade política completa existe para que seus cidadãos possam perseguir seus objetivos em um sentido amplo "religioso", ou seja, a busca das coisas finais. Mas seria um grave mal-entendido admitir isso como uma reivindicação da subordinação do Estado à Igreja, seja ela qual for. Pelo contrário, o confessionalismo estatal impediria a busca livre pela boa vida que o próprio Estado deveria garantir se não quiser minar seus próprios fundamentos. Nesse sentido, a necessidade de neutralidade das instituições também pode ser recuperada se isso não significar lavar as mãos de questões sobre a boa vida, o que é de fato impossível.

Em essência, trata-se de respeitar e fomentar, na busca de sua identidade, a liberdade das pessoas "quae sine invicem esse non possunt".<sup>16</sup>

Consequentemente, uma forte objeção que pode ser dirigida à ideia de uma religião civil é a do inevitável desconhecimento do pluralismo religioso com sua conseqüente mortificação.

Mesmo antes de ser um valor, o pluralismo religioso é um dado de fato que, como tal, exige respeito. A religião civil introduziria de certa forma um confessionalismo ainda mais injustificado do que aquele que se refere a uma religião tradicional dominante. Não podemos esquecer que esse credo mínimo do bom cidadão, representado pela Profissão de Fé do vigário savoyard, afirma banir da comunidade política aqueles que não acreditam nos dogmas da religião civil e que, portanto, só podem ser um péssimo cidadão, mesmo que não impiedoso, "porque – como diz Rousseau literalmente – insociável, como ele é incapaz de amar sinceramente as leis, justiça e sacrificar, se necessário, sua vida ao seu dever".<sup>17</sup>

De qualquer forma, a religião não deve ser abusada. Muitas vezes é usado de forma inadequada para enfatizar o caráter sagrado e absoluto que se atribui às próprias convicções

---

<sup>15</sup> - "A função muitas vezes importante que a comunidade eclesiástica tem cumprido na constituição técnico-administrativa da cidade medieval, representa apenas um dos muitos sintomas da forte influência dessa característica da religião cristã, decisiva para a dissolução dos laços do grupo parental e para a formação da cidade medieval". M. Weber, *Economia e sociedade*, trad. por F. Casabianca e G. Giordano, vol. IV, Edizioni di Comunità, Milão 1980, pp. 357-359.

<sup>16</sup> - Tomás de Aquino, *Em Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. Eu, lectio I, n. 17.

<sup>17</sup> - J. J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Einaudi, Torino 1994, libro IV, chap. 8, p. 181. Veja também G. Silvestrini, *Civil Religion and Republicanism: A Rereading of the Roussoian Model*, in *Pluralism and Civil Religion. Una prospettiva storica e filosofica*, cit., pp. 139-184.

Revista Jurídica [http://revistas.unievangelica.edu.br/Revista\\_Juridica/v.23](http://revistas.unievangelica.edu.br/Revista_Juridica/v.23), n.1, jan - jul. 2022.1 - 18. DOI:<https://Doi.org/10.29248/2236-5788.2022.v.1-p.190-208>.

ou crenças ou enfatizar a equivalência de valores entre uma concepção ética da boa vida e uma concepção devidamente religiosa. Assim, falamos de "religião da pátria" ou da "religião da liberdade" que as religiões adequadas não são e é bom que elas não sejam. No entanto, para o constitucionalismo é necessário fazer um discurso separado, porque, sem dúvida, tem relações com a esfera religiosa, muito mais do que aqueles que geralmente estamos dispostos a admitir.

### **3. O constitucionalismo como religião civil**

Mesmo o chamado "patriotismo constitucional", que considera os princípios fundamentais da Constituição como indispensáveis critérios de identidade da comunidade política, poderia ser repreendido por colocar em movimento mecanismos semelhantes de exclusão, mas não em nome de uma religião civil, mas sim de direito e política, ou seja, em nome das escolhas normativas fundamentais contidas na constituição. Não seria adequadamente uma religião civil no sentido definido acima, mas a "religião da constituição" ou a constituição como religião. Quero dizer, com o "constitucionalismo", uma forma de considerar e praticar a Constituição. As formas de constitucionalismo são múltiplas e diferentes umas das outras<sup>18</sup>. Aqui considero apenas aqueles que consideram uma constituição como um ato legislativo que é resultado de uma escolha política e, conseqüentemente, tendo um caráter contingente para a origem e, no entanto, com a pretensão de fundar ou dar vida a algo duradouro e estável.<sup>19</sup> Isto, para ser claro, é a linhagem do constitucionalismo moderno a partir do qual o contemporâneo descende, embora com variações e ajustes consideráveis.

É interessante notar que a necessidade de vincular o pacto constitucional à esfera religiosa está presente no constitucionalismo moderno muito mais do que no antigo e medieval. A mesma analogia entre o pacto fundador de uma comunidade política e a aliança entre Yahweh e o povo de Israel se desenvolve não na Idade Média, mas na modernidade, e está implicitamente presente mesmo no experimento de pensamento elaborado por Rawls para identificar as regras da justiça como equidade.

---

<sup>18</sup> - Rinvio, ad esempio, a F. Viola, *Forme di costituzionalismo e democrazia*, in *Studi in onore di Franco Modugno*, vol. IV, Editoriale Scientifica, Napoli 2011, pp. 3595-3619.

<sup>19</sup> - Cfr. M. Dogliani, *Introduzione al diritto costituzionale*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 174 ss.

Com o transporte da doutrina calvinista da comunidade eclesiástica para o Estado, bem como a aplicação da doutrina bíblica do pacto entre Deus e seu povo, surge a concepção entre os puritanos independentes que, como a comunidade cristã, também o Estado se baseia em um Pacto, ou seja, um contrato de sociedade, que deve ser por unanimidade concluído por todos os membros da comunidade<sup>20</sup>.

A noção de aliança (berit) é especificamente bíblica<sup>21</sup>. Segundo Walzer “A aliança é uma invenção política do livro de Êxodo” e é muito diferente daquela feudal com a qual o vassalo reconhecia a autoridade do seu senhor<sup>22</sup>. Deus não é Faraó. Por isso, os puritanos, antes de ir para o novo mundo, repetem de memória o Livro do Êxodo<sup>23</sup>.

No entanto, a transposição não está completa, porque os pactos constitucionais não são como os do Antigo Testamento.<sup>24</sup> No entanto, os efeitos são considerados similares e podem ser icasticamente representados pela grande admiração de Rousseau por Moisés, que conseguiu transformar uma massa de desgraçados fugitivos em um povo livre.<sup>25</sup> Esta é também a aspiração do constitucionalismo moderno: dar vida a povos livres, pois que um povo escravo não é um povo.

A Constituição é criativa de algo novo<sup>26</sup> e, por isso, foge à legislação normal e ao princípio da maioria. É uma lei fundamental.

Tem sido dito desde a época de Cícero que a verdadeira liberdade é conquistada por lei. Isso pode significar que somente quando há uma lei real (que certamente não é a egípcia do tirano Faraó) somos capazes de ser agentes morais, ou seja, direcionar nossa ação com responsabilidade. Assim pensava Locke. Ou também pode significar que nos tornamos agentes morais apenas quando somos capazes de dar uma lei real para nós mesmos. Assim pensava Rousseau. De qualquer forma, essa lei "real" deve, por definição, ser "justa". O conteúdo do pacto constitucional deve ser justo ou pelo menos acreditado como tal. Podemos tolerar leis ordinárias injustas, mas não constituições injustas, ou pelo menos, não se pode tolerar que são cridas como tais.

Um pacto social injusto não trata os consociados de agentes morais. Se é ser capaz de agir de modo justo<sup>27</sup>, isto é, requer um contexto político baseado na convicção de que os seres

---

<sup>20</sup> - G. Jellinek, *La dottrina generale del diritto dello Stato*, trad. it. di M. Petrozziello, Giuffrè, Milano 1949, pp.96-97.

<sup>21</sup> - Cfr., ad esempio, F. Viola, *Alle radici bibliche dell'idea di costituzione*, in “*Nova et Vetera*”, ed. it., 3, 2001, n. 4, pp. 83-92.

<sup>22</sup> - M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, trad. it. di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 1986, p. 53.

<sup>23</sup> -- Cfr. L. Corso, *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 17 ss.

<sup>24</sup> - Por exemplo: Deus é invocado explicitamente na constituição da Revolução francesa e – como se nota – se propõe, sem sucesso, inserir o nome de Deus na constituição italiana de 1948.

<sup>25</sup> - J. J. Rousseau, *Considerazioni sul governo di Polonia*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1970, p.1129.

<sup>26</sup> - Isto é mais evidente no constitucionalismo americano, que tem atrás de si uma concepção individualista da sociedade civil, enquanto que naquele francês, o povo já possui uma unidade prejurídica e pré-política.

humanos são racionais e responsáveis, com disposição ao bem e capazes de participar do governo seja diretamente ou indiretamente através dos próprios representantes eleitos.

A liberdade não é uma conquista individual, mas fruto da responsabilidade pessoal e da cooperação social. Nesse sentido, os colonos puritanos se consideravam uma comunidade de santos, ou seja, pessoas capazes de viver em um mundo incorrupto no qual as necessidades materiais e sociais são atendidas.<sup>28</sup>

Essa fé na dignidade do ser humano não é derivada da lei fundamental, mas, pelo contrário, é antecedente a ela e vincula seu conteúdo. Na aliança sinaitica esta fé certamente derivava não de como os homens se tratavam, mas de como Yahweh havia tratado os israelitas, isto é, como seres responsáveis. É por isso que Carl Friedrich afirma que o constitucionalismo ocidental requer uma concepção transcendente de justiça e tem uma dimensão necessariamente religiosa.<sup>29</sup>

Neste ponto, o problema é preencher o vazio derivado da exclusão de Yahweh como parte do pacto original, ou seja – cito Böckenförde mais uma vez – para justificar as premissas sobre as quais repousa o Estado liberal e democrático. De Hobbes (e aqui penso no "cristal de Hobbes" do qual Schmitt fala<sup>30</sup>) para Hegel este problema capital é claramente percebido e recebe soluções muito diferentes<sup>31</sup>.

A ordem moral geral vai se fazendo sempre mais impessoal sobre a pegada do desencantamento do mundo e as formas sociais se concebem de modo categórico e baseado sobre os códigos legislativos<sup>32</sup>. Mas ao fim o que sobra? Nos diz sem meias palavras Augusto Del Noce:

Na próxima etapa do pensamento moderno, quando a substância é transformada em espírito, e a realidade moderna se torna a própria vida de Deus, os hegelianos falaram do Estado como intérprete do novo conceito do divino. Na verdade, sua ação limitava-se aos *pars destruens*: seus defensores limitavam-se a expulsar da história o poder espiritual do Deus transcendente, sem, no entanto, ser capaz de substituí-lo pela ideia da imanência do divino; de modo que na frente deles não permaneceu o Deus da transcendência e o novo Deus imanente, mas a economia e a Igreja.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> - Walzer, op. cit., p. 64.

<sup>28</sup> - Cfr. M. Walzer, *La rivoluzione dei santi: il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, trad. it., Claudiana, Torino 1996.

<sup>29</sup> - Carl J. Friedrich, *Trascedent Justice. The Religious Dimension of Constitutionalism*, Duke University Press, Durham, N.C., 1964.

<sup>30</sup> - Cfr., ad es., G.A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999.

<sup>31</sup> - Cfr. A. Palazzo, *Il patto del Decalogo e l'idea di contratto sociale nell'Europa moderna*, in "Jus. Rivista di scienze giuridiche", 58, 2011, nn. 1-2, pp. 159-176.

<sup>32</sup> - Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare* (2007), trad. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, cap. 7, p. 346 e ss.

<sup>33</sup> - A. Del Noce, *L'Autorità con valore costitutivo del mondo umano in Capograssi*, in *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Giuffrè, Milano 1992, p. 653.

A perda da dimensão transcendente exclui que o constitucionalismo moderno possa ser adequadamente considerado como uma religião civil, apesar das tentativas de seus apoiadores.

Um discurso diferente deve ser feito se, em vez de constituições, os direitos humanos forem considerados como a religião civil de nosso tempo. De fato, pode-se argumentar que os direitos humanos, nascidos das cinzas dos crematórios, retomaram o discurso interrompido sobre a transcendência da justiça em relação às concretizações da história. Pode-se argumentar que uma religião de valores ligados à dignidade humana e até mesmo aberta à consideração de outros seres vivos e natureza está se espalhando.

Essa religião de valores é em si ambígua, porque pode ser declinada dentro de um humanismo secularista ou um humanismo religioso. De qualquer forma, precisa pelo menos simular transcendência, como é apropriado para o ascetismo intramundano.

Seu caráter transcendente se quiser entendê-lo dessa forma, seria comprovado pela estrutura de mediação que as constituições contemporâneas assumem devido à presença de direitos fundamentais. Como Zagrebelsky diz:

A articulação da congruência entre valores-princípios-regras é constitutiva da validade da lei, é um axioma que precede até mesmo o direito constitucional colocado; é algo que vem antes do próprio poder de fazer uma constituição.<sup>34</sup>

Os valores não são criados por constituições, que buscam capturá-los a fim de torná-los viáveis na história.<sup>35</sup>

Mas é claro que seria uma religião de valores e não de direitos. A prática de direitos seria o culto prestado aos valores, no início muito diversificado com base nas culturas e tradições que dão origem ao problema da identidade constitucional, mas depois tendem de forma cada vez mais premente à universalização. É difícil, de fato, aceitar que os direitos humanos mudem de acordo com as latitudes, mesmo que mudem. A religião dos valores vai, portanto, na direção oposta à religião civil, que é contextualizada por definição. A multiplicação de direitos significará ser mais fervoroso no culto aos valores, enquanto a tentativa de contê-los parecerá uma coisa ímpia.

#### **4 A religião como cimento social**

---

<sup>34</sup> - G. Zagrebelsky, *Diritto per: valori, principi o regole* (a proposito della dottrina dei principi di Ronald Dworkin), in “Quaderni Fiorentini”, 31, 2002, t. II, pp. 877.

<sup>35</sup> - Per il ruolo di mediazione dei principi costituzionali cfr. D. Farias, *Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*, Giuffrè, Milano 1981, cap. II.

Vamos agora mencionar mais brevemente o segundo "ganho" que se espera da consideração de uma ética pública como religião civil, ou seja, a da justificativa dos laços comunitários. É evidente que estamos nos referindo à função de integração social que ativa o interesse dos sociólogos na religião.

Trata-se de um problema espinhoso para o liberalismo clássico ou, de qualquer forma, para uma concepção individualista que pressupõe o indivíduo já formado em sua identidade antes de entrar na sociedade para receber a proteção de seus direitos naturais.<sup>36</sup> Uma sociedade povoada por tais indivíduos, não é capaz de conferir em si mesma qualquer estabilidade às relações sociais fundamentais. É necessário recorrer a recursos externos.

Um deles – pelo menos de acordo com Gian Enrico Rusconi – poderia ser o da religião civil. A própria religião dominante ou o apelo a vagos ideais religiosos difundidos na esfera social poderia talvez ser esse cimento social que é necessário. Dessa forma, acredita-se conduzir a visão liberal para um lado republicano. Na verdade, a religião civil seria capaz de justificar e fortalecer os laços pré ou meta-contratuais entre os cidadãos, alimentando suas virtudes cívicas. Trata-se, portanto, de enxertar um pouco de comunitarismo na visão liberal da sociedade para garantir lealdade e reciprocidade na comunidade política.

No geral, este design é pouco convincente e agora vou tentar explicar o porquê.

É interessante notar que este problema é típico da concepção moderna da sociedade política como construção artificial. Se a comunidade política não precede o indivíduo no sentido funcional – como em Aristóteles – agora a relação social fundamental deve encontrar uma origem e um fundamento que seja mais estável do artifício do pacto social. Conseqüentemente a política não pode ser de per si o lugar de nascimento das virtudes do bom cidadão, mas precisa ser complementada por restrições pré-políticas, que se referem em sentido geral ao que é chamado de “sociedade civil”. Até os israelitas, antes da aliança sinaítica, tiveram que passar quarenta anos no deserto para serem educados para a cidadania.

Não quero dizer que o liberalismo historicamente não tem sua própria ideia de sociedade civil, mas apenas que hoje não é capaz de resolver problemas de identidade.

Para ser breve, o regime liberal é o seguinte: os atores sociais já são indivíduos identificados; esses indivíduos têm preferências livremente escolhidas e por conta própria; concordam com regras para a coordenação de suas preferências e das autoridades responsáveis por sua aplicação. Então, em essência, a restrição pré-política é o mercado.

---

<sup>36</sup> - Cfr. F. Viola, Individuo, comunità, diritti. L'identità dell'individuo alla luce dei diritti dell'uomo, in “Teoria Politica”, 8, 1992, n. 3, pp.59-81.

Acredita-se que o mercado é capaz de agregar preferências individuais de forma agnóstica em relação a uma concepção particular do bem comum e também é capaz de realizar uma comunidade de preferências, por mais fina que seja.

O pluralismo da sociedade contemporânea impiedosamente coloca desnudo o caráter simplista dessa orientação. Como a Arrow demonstrou há muito tempo, as preferências só podem ser classificadas e calculadas pelo sistema de mercado se forem da mesma qualidade ou categoria. Mas isso é possível se houver uma certa homogeneidade cultural e de valor. Nesse sentido, o pluralismo produz sérias dificuldades para o liberalismo em si, que sempre foi seu apoiador histórico. Isso significa que o liberalismo também precisa da muleta de uma cultura social básica dotada de compactação suficiente, pelo menos semelhante à de uma comunidade moral, da qual a religião é muitas vezes a alma.

Quero dizer que o pluralismo é uma ameaça não só ao liberalismo, mas também, e ainda mais, ao comunitarismo e a uma concepção republicana de vida política. As relações sociais fundamentais, da família às relações entre gerações, tornam-se instáveis e são postas em causa. Eles se levantam, assim, para temas dominantes da própria vida política, que devem lidar imparcialmente com problemas que estão em si mesmos imbuídos de significado final e escopo de identidade. E então, a política é forçada a assumir diretamente tarefas previamente cumpridas por restrições pré-políticas, que, no entanto, permanecem ativas mesmo que enfraquecidas.

Acredito que o que está em jogo hoje é precisamente a capacidade da vida política de gerar vínculos comunitários entre as diversidades presentes em números crescentes no contexto social, reconstruindo uma ordem de liberdades que é, em princípio, aceitável e razoável. Caso contrário, será condenado a gerenciar um *modus vivendi*, desprovido de recursos identitários e concentrado na desesperada defesa da ordem pública entre tribos separadas.

Nesse contexto, e a religião? Obviamente ela permanece sempre presente no social em diferentes graus de intensidade, hoje crescendo. Há aqueles que falaram de uma "religião no civil", que seria uma terceira via entre a religião civil dos americanos e a religião estatista dos franceses.<sup>37</sup> Dentro da sociedade civil, a instância religiosa é articulada de forma pluralista e

---

<sup>37</sup> - G. Morra (a cura di), *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia?*, Franco Angeli, Milano 1999.  
Revista Jurídica [http://revistas.unievangelica.edu.br/Revista\\_Juridica/v.23](http://revistas.unievangelica.edu.br/Revista_Juridica/v.23), n.1, jan - jul. 2022.1 - 18. DOI:<https://Doi.org/10.29248/2236-5788.2022.v.1-p.190-208>.

também é encontrada com outras "doutrinas abrangentes" de natureza filosófica ou moral ou com fragmentos deles.<sup>38</sup>

Sua testemunha específica é defender a abertura à transcendência dentro de uma sociedade cada vez mais secularizadora.

Em contextos políticos pluralistas, o papel da religião como cimento social é perdido, porque exige que ela seja alavancada sobre uma religião específica, a dominante, mas desta forma aqueles que não a pertencem seriam excluídos. Permanece, no entanto, a tarefa civil da religião em geral, que é impedir que a política se feche à transcendência e cultive instâncias totalitárias ou neutras.

Certamente podemos pensar na política para que ela não precise de transcendência. Podemos assumir que seus objetivos são garantir a vida humana, aumentar a prosperidade material e reduzir o sofrimento o máximo possível, ou seja, que eles estão restritos às necessidades naturais. Mas isso significaria reduzir a política a uma técnica de administração e à mera convivência da diversidade. Mas, se – com a tradição do pensamento que vai de Aristóteles a Hannah Arendt e, de certa forma, também a John Rawls<sup>39</sup> – pedimos algo mais, se acreditamos que a política deve ir além das necessidades naturais para estabelecer um espaço público sem o qual os cidadãos não podem dar forma aos seus julgamentos de agentes morais e realizar suas ações, um espaço capaz de durar ao longo do tempo através das gerações de modo a remediar a transitoriedade da existência individual, então devemos esperar que a abertura à transcendência fosse mantida e preservada. Quando a política é entendida como um espaço público funcional à "boa vida", porém isso é entendido, então é referido a valores que a transcendem e que não terminam em nenhuma de suas aplicações contingentes.

---

<sup>38</sup> - «Aquele que podemos chamar ‘cultura de fundo’ da sociedade civil pertencem a doutrinas gerais de todos os tipos, religiosas, filosóficas e morais. Falo da cultura do social, não daquela do político; da cultura da vida de cada dia e das suas numerosas associações, igrejas e universidades, associações de ensino e científicas, círculos e sociedades esportivas, para citar apenas algumas. Em uma sociedade democrática existe uma tradição de pensamento democrático cujo conteúdo é familiar e compreensível, pelo menos quanto ao senso comum retirado da generalidade dos cidadãos. As principais instituições da sociedade e sua forma comumente aceitas são vistas como um depósito de ideias e princípios implicitamente compartilhados”. J. Rawls, *Liberalismo político*, trad. di G. Rigamonti, Ed. di Comunità, Milano 1994, p. 31.

<sup>39</sup> - Como é sabido, existe uma outra tradição de pensamento político que se apela para a transcendência, isto é, aquela agostiniana. Mas se trata de uma transcendência muito ligada à visão cristã do homem pecador redimido pela graça divina. Não excluo que tal leitura possa ser de *per se* particularmente esclarecedoras e também admito que tenha um relevante peso espiritual, mas em todo o caso, é muito dependente de uma específica religião para poder constituir a base de comunhão de uma sociedade pluralista. Cfr., ad esempio, R. Gatti, *Politica e trascendenza*. Saggio su Pascal, Edizioni Studium, Roma 2010.

Desse ponto de vista, a expressão "religião civil" parece enganosa e é mais apropriado falar do "papel público da religião".<sup>40</sup>

Em conclusão, gostaria de destacar um aspecto positivo da situação atual sem esquecer que há outros que são menos encorajadores, como aqueles ligados à deriva niilista. O fim da estreita conexão entre a comunidade política e uma cultura religiosa dominante é vantajoso para ambos.

Se é verdade que um dos objetivos da política é promover a livre busca comum pela boa vida, essa função é melhor cumprida através do fortalecimento do método deliberativo no qual todos são capazes de fazer sua voz ser ouvida e concordar em fazer exigências que possam ser aceitas em princípio por todos os outros.

Por sua vez, do lado da religião, o fim de sua institucionalização política, da qual o conceito de "religião civil" ainda carrega traços, permite sua "purificação", que é impedida por ligações com estruturas temporais. Por metáfora, o fim do cristianismo não significa o fim do cristianismo se permitir uma reconsideração de instâncias que pareciam decididas de uma vez por todas e uma abertura para novas demandas por justiça e humanidade.

Como Charles Taylor observa, "a ideia básica é que a cultura moderna, rompendo com as estruturas e crenças da cristandade, avançou até mesmo certos aspectos da vida cristã mais do que tinha acontecido ou poderia ter acontecido dentro da Cristandade".<sup>41</sup> E aqui pensamos não apenas no desenvolvimento dos direitos humanos, mas sobretudo de uma atenção mais sensível ao sofrimento humano e à discriminação até a extensão do problema da justiça dos mais próximos aos mais distantes.<sup>42</sup> Obviamente, isso só é possível quando a ruptura do envelope do cristianismo não significa sua substituição por outros regimes ideológicos de caráter secular ou fundamentalista.

Certamente, como Taylor observa, "a inegável extensão do Evangelho andou de mãos dadas com a negação da transcendência".<sup>43</sup> Mas isso é um fato de natureza histórico-cultural. Ela, por si só, não nos impede de questionar se todas essas conquistas da humanidade podem ser justificadas e mantidas fechando de uma vez por todas as portas para a transcendência, ou

---

<sup>40</sup> - Cfr., ad esempio, F. Viola, Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale, in C. Vigna e S. Zamagni (a cura di), Multiculturalismo e identità, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 107-138.

<sup>41</sup> - Ch. Taylor, La modernità della religione, trad. di P. Costa, Meltemi, Roma 2004, p. 85.

<sup>42</sup> - A insistência do amor pelo longínquo (Fernstenliebe) se deve a Nietzsche. Mas nem sempre indica um progresso moral: muitas vezes é mais fácil amar os distantes do que os próximos malcheirosos, a humanidade em abstrato do que o homem concreto. Cfr. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra (1883-85), Berlin 1968, pp. 73-75. Sobre este tema cfr. D. Farias, Costituzione scritta e religiosità civile. Premesse generali, in Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno, a cura di L. Lombardi Vallauri e G. Dilcher, vol. II, Giuffrè, Milano 1981, pp. 755-803.

<sup>43</sup> - Taylor, La modernità della religione, cit., p. 95.

seja, para a busca de uma vida boa além da material como condiz com uma ordem de salvação.

Pelo menos por essas razões, que eu tentei aqui elucidar de forma aproximada, minha desconfiança inicial é reconfirmada. A "religião civil" de fato teve uma aplicação limitada a algumas experiências políticas nacionais, mas como uma categoria conceitual geral é, na melhor das hipóteses, uma noção obsoleta e, na pior das hipóteses, uma ideia insana.