



UFRJ

ISLAM:
VALORES RELIGIOSOS COMO FUNDAMENTOS DA ORDEM SOCIAL E POLÍTICA

Fábio Henrique de Souza da Silva
(*Bilâl Malik al-Xabazz*)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Valter Duarte Ferreira Filho

Rio de Janeiro
Junho de 2005

ISLAM:
VALORES RELIGIOSOS COMO FUNDAMENTOS DA ORDEM SOCIAL E POLÍTICA

Fábio Henrique de Souza da Silva (*Bilâl Malik al-Xabazz*)

Orientador: Valter Duarte Ferreira Filho

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Valter Duarte Ferreira Filho

Prof. Flavio dos Santos Gomes

Prof^a. Márcia Nahu da Rocha

Rio de Janeiro
Junho de 2005

Silva, Fábio Henrique de Souza da.

Islam: Valores Religiosos como Fundamentos da Ordem Social e Política/ Fábio Henrique de Souza da Silva - Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2005.

205f.

Orientador: Valter Duarte Ferreira Filho.

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ IFCS/ Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, 2005.

Referências Bibliográficas: f. 168-170.

1. Islam. 2. Crença e prática. 3. Mundo. 4. Vida religiosa e secular. 5. Ética. I. Ferreira Filho, Valter Duarte. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Ciência Política. III. Islam: Valores Religiosos como Fundamentos da Ordem Social e Política.

RESUMO

ISLAM: VALORES RELIGIOSOS COMO FUNDAMENTOS DA ORDEM SOCIAL E POLÍTICA

Fábio Henrique de Souza da Silva (*Bilâl Malik al-Xabazz*)

Orientador: Valter Duarte Ferreira Filho

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

O Islam não é um conceito filosófico abstrato e sim uma força viva que se manifesta em todos os aspectos da vida humana. Uma vez que, essencialmente, as leis humanas são estabelecidas para preencherem as necessidades supremas da sociedade, para estabelecer uma certa organização dentro dela e para proporcionar a segurança e a paz para os seus membros, uma das necessidades supremas da sociedade para o Islam é a proteção de crença, fé, e de sua ordem política e social. O Islam é uma religião do século, no século e para este e o *outro* século, em sua cosmologia – crença e prática – não nega o(s) mundo(s) e suas ordens. Através da *xari'ah* (Lei), estabelece as mais amplas diretrizes para vida humana - religiosa e secular -, os limites éticos e legais para todo tipo de ação e o mais acurado equilíbrio entre os direitos e deveres, individuais e coletivos, espirituais e temporais.

Palavras-chave: Islam, crença e prática, mundo, vida religiosa e secular, ética.

Rio de Janeiro
Junho de 2005

ABSTRACTISLAM:
VALORES RELIGIOSOS COMO FUNDAMENTOS DA ORDEM SOCIAL E POLÍTICAFábio Henrique de Souza da Silva (*Bilâl Malik al-Xabazz*)

Orientador: Valter Duarte Ferreira Filho

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Islam is not an abstract philosophical concept, certainly is a live force, evident in all aspects of the human life. Since, essentially, the human laws are established to fulfill the highest necessities of the society, to provide security and peace for its members, one of the highest necessities of the society for Islam is the protection of its belief, faith, and of its political and social order. Islam is the religion of the world, in the world and for this and the other world, in its cosmology – belief and practice – don't condemn or deny the world(s) and its orders. Through the xari'ah (Law), determine the more enlarges and ethical directives for the human life – religious and secular -, the limits for any kind of action and more carefully balance between the rights and responsibilities, individuals and collectives, spirituals and temporals.

Key words: *Islam, belief and practice, world, religious and secular life.*

Rio de Janeiro
Junho de 2005

AGRADECIMENTOS

Agradeço pela orientação no esforço em realizar este trabalho: ao Professor Valter Duarte Ferreira Filho, ao sheikh Kemel Ayoubi e aos irmãos da Sociedade Beneficente Muçulmana – RJ, Sami Armed Isbelle e Munzer Armed Isbelle.

Dedico:
Aos meus familiares, a Mohandas K. Gandhi e El-Hajj Malik El-Xabazz (Malcom X),
que me auxiliaram na busca da senda reta.

Louvado seja Allah e que Sua paz e graça estejam sobre o Seu último Mensageiro, Muhammad Ibn Addullah, seus familiares, seus companheiros e seus seguidores até o dia do Juízo Final.

Passar mais o tempo aprendendo é mais benéfico do que passar mais o tempo em oração;... É mais benéfico ensinar o conhecimento uma hora na noite do que rezar a noite inteira.

Qualquer indivíduo que busca o conhecimento e consegue encontrá-lo, irá receber duas recompensas; uma delas a recompensa por o ter desejado, e a outra por o ter alcançado; entretanto, mesmo que ele não o tenha atingido, para ele é uma recompensa.

Escutar as palavras de um erudito, e instilá-las no outros as lições da ciência, é mais benéfico que os exercícios religiosos.

A tinta de um sábio corresponde ao sangue de um mártir.

Aquele que deixa sua casa em busca de conhecimento, caminha na senda de Deus.

A busca do conhecimento é um dever incumbido a qualquer muçulmano e muçulmana.

Adquira o conhecimento. Ele habilita seu possessor a distinguir o certo do errado; ele ilumina o caminho para o Paraíso; ele é nosso amigo no deserto, nossa sociedade na solidão, nossa companhia quando desamparados; ele nos guia à felicidade; ele nos apoia na miséria; ele é um ornamento entre os amigos, e uma armadura contra os inimigos.

Profeta Muhammad (*The Wisdom of Muhammad*)

Hoje, eu tive uma animada discussão com um comerciante de Fez para descobrir o que os mouros acham da civilização européia. Ele era um homem fino, com cerca de quarenta anos de idade e uma face séria e honesta. Fizera viagens de negócio às mais importantes cidades da Europa ocidental e vivera bastante tempo em Tânger, onde aprendeu o espanhol. Perguntei-lhe que tipo de impressão as grandes cidades européias lhe causaram.

Ele me olhou duro e respondeu friamente:

- Ruas amplas, lojas finas, lindos palácios, boas oficinas, tudo limpo. Deu a impressão, com estas palavras, que mencionara tudo que era digno de louvor nos países europeus.

- O senhor não encontrou nada mais que seja belo e bom?, eu lhe perguntei. Fiz referência aos confortos da civilização européia...

- Isto é verdade, retrucou ele.

- Um pouco de sol? Uma viseira! Chuva? Uma sombrinha! Poeira? Um par de luvas! Uma caminhada? Uma bengala! Olhar em volta? Um par de óculos! Uma excursão? Um carro! Para sentar? Uma cadeira! Comer? Garfos e facas! Uma arranhão? Um médico! Morte? Uma estátua! Vocês são realmente homens? Por Deus, vocês são crianças!

Ele chegou mesmo a mofar de nossa arquitetura, quando mencionei o conforto de nossas casas.

- O quê? Trezentos de vocês vivendo em um único prédio, um em cima do outro! Você tem de subir, subir, subir, ... Não há ar, nem luz, nem jardim!

Então eu lhe disse que num domínio certamente reconheceria nossa superioridade, pois, em vez de ficarmos preguiçosamente sentados por horas com as pernas cruzadas, empregávamos nosso tempo em milhares de atividades úteis ou divertidas.

A isto ele deu uma resposta mais sutil do que eu esperava: não lhe parecia um bom sinal, respondeu, que sentíssemos necessidade de fazer tantas coisas para passar o tempo. A própria vida deveria ser uma tortura para nós, se éramos totalmente incapazes de nos sentar quietos por uma única hora, sem ficarmos incapazes de nos sentar quietos por uma única hora, sem ficarmos mortos de tédio e tendo de buscar alívio em alguma distração ou conversa. Tínhamos medo de nós mesmos? O que era que nos atormentava?

Mas afinal, perguntei-lhe:

- O senhor não trocaria sua situação pela nossa?

Ele pensou um pouco e respondeu:

- Não. Pois vocês não vivem mais do que nós, não são mais saudáveis do que nós, nem melhores, nem mais piedosos, nem mais felizes. Vocês deveriam nos deixar em paz. Não queiram que todos devam viver como vocês e ser felizes segundo seus padrões. Não é à toa que Deus colocou um mar entre o norte da África e a Europa.

Titus Burckhardt (*Fez, City of Islam*).

Com efeito, toda religião tem um lado pelo qual ela ultrapassa o círculo das idéias propriamente religiosas e, através disto, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que, até o presente, não foram debatidos senão entre filósofos.

Sabe-se desde muito tempo que os primeiros sistemas de representações que o homem se fez do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não existe religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino... a filosofia e as ciências nasceram da religião,... Mas o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de idéias um espírito humano previamente formado; ela contribuiu também para formá-lo. Os homens não lhe deveram apenas uma notável parcela da matéria de seus conhecimentos, mas também a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados.

Existe, na base de nossos julgamentos, um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, espaço, de gênero, número, causa, substância, personalidade, etc. elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como quadros rígidos que encerram o pensamento; este parece não poder libertar-se delas sem se destruir, pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam numeráveis, etc. as outras noções são contingentes e móveis; nós concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas que parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência. Ora, quando se analisam metodicamente as crenças religiosas primitivas, encontram-se naturalmente em seu caminho as principais dessas categorias. Estas nasceram na religião e da religião; são um produto do pensamento religioso...

... a verdadeira função da religião não é fazer-nos pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de uma outra origem de um outro caráter, mas a de fazer-nos agir, auxiliar-nos a viver...

..., as regras da moral e do direito não se diferenciavam das prescrições rituais... quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião...., para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por aspectos variados da vida religiosa, é preciso evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão abreviada da vida coletiva inteira. Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é porque a idéia de sociedade é alma da religião.

Émile Durkheim (*As Formas Elementares da Vida Religiosa*).

SUMÁRIO

I. Prefácio	1
II. Introdução	4
III. Introdução do Primeiro Capítulo	13
Capítulo 1. <i>At Tauhid</i>: O Monoteísmo ou a Unicidade Divina	21
O Ascetismo Intramundano	
Sobre a Importância da <i>Concepção de Deus</i> para a Ética Religiosa	
O Monoteísmo (<i>at tauhid</i>) e a <i>sentido sistemático unitário</i>	
<i>O Ocasionalismo: a Teodicéia Islâmica</i>	
<i>Deus Como a Essência da Normatividade</i>	
<i>As Implicações Escatológicas para a Ação e Transformação do Mundo</i>	
Islam X Sufismo: A Transcendência Divina X A Imanência (<i>recipiente</i>), A Ação nas Ordens do Mundo X A Negação do Mundo	
<i>O Sentido da Presença e do Amor de Deus</i>	
IV. Introdução do Segundo Capítulo	57
Capítulo 2. <i>Al Riçalat</i>: A Mensagem ou Profecia	63
<i>Ax Xaria</i> : A Lei Islâmica e a <i>Ação Responsável</i> no Mundo	
<i>Islam e a Ética Islâmica X Cristianismo e a Ética do Sermão da Montanha</i>	
<i>Fontes Religiosas: Ética Islâmica X Ética do Evangelho</i>	
<i>Os Princípios da Cosmo-Escatologia Islâmica</i>	
Inglaterra e França: As Instituições Políticas Liberais e o Estado Secular em Resposta aos Ascetismos Intra e Extramundano	
V. As Idéias de <i>Nação</i> e de <i>Estado</i> em Weber	119

Capítulo 3. <i>Al Khilafat</i>: O Califado	124
Os Princípios da Organização Social e Política no Islam	
<i>As Concepções de Nação (ummah) e de Estado (khilafat)</i>	
<i>A Afirmação da Vida e a Singularidade da Organização Social</i>	
<i>A Religião como Base para a Organização Social</i>	
VI. Weber e o Islam	145
VII. Considerações gerais	150
Conclusão	161
Referências bibliográficas	168
Anexo I	171
Anexo II	173
Anexo III	177

Prefácio

*Se se quiser descobrir a intenção do autor, só a poderemos descobrir na intenção da obra,*¹ em que, sobretudo, consiste a intenção desta dissertação? A resposta começa com a sua própria negação: em que não consiste a intenção da presente dissertação? Sua antítese: utilizar os valores e fundamentos do Islam para detrá-lo; ou síntese: utilizar os valores religiosos islâmicos para defender ou reafirmar valores e instituições civis e políticas outras, ou seja, não islâmicas. E, finalmente, sua tese: a utilização dos valores religiosos islâmicos para fundamentar sua própria ordem social e política, permitir seu direito à existência, uma vez que prescreve aos seus aderentes a necessidade de construção, estabelecimento e manutenção de suas próprias instituições civis e políticas.

Para tanto, buscamos a requerida *autorização* na teoria política de Montesquieu, em sua mais famosa obra *Do Espírito das Leis*, na qual fundamentamos suas liberdades de pensamento e ação.

Diante das considerações iniciais realizadas na Introdução, fez-se necessário uma definição de religião na teoria social, como ponto de partida para exposição da *obra*: Max Weber falhou, ou melhor, simplesmente não consistia seu interesse definir *o que é* religião, sua essência, conforme se observa as palavras que iniciam sua *Sociologia da Religião*:

É impossível oferecer uma definição do que *é* a religião ao começo de uma investigação como a que empreendemos; em todo caso, pode dar-se ao final. Em geral, não tratamos da *essência* da religião, senão das condições e efeitos de um determinado (ou particular) tipo de ação comunitária (ou comportamento social), cuja compreensão se pode lograr somente partindo das vivências, representações e fins subjetivos do indivíduo – isto é, a partir do *sentido* -, pois seu curso externo é demasiado polimorfo.²

Não obstante, Weber admitiu que este tipo de comportamento social poderia ser expresso através do termo *religião*, consistindo implicitamente que: o Budismo, o Islam, o Judaísmo e o Cristianismo são *religiões*.

¹ MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*: 27.

² WEBER, M. *Economia e Sociedade I*: 328.

A questão central do problema do significado e tratamento de Weber da religião deve ser entendida através do conceito da *teodicéia*. Sob este aspecto, as crenças religiosas se esforçam em dar significado à vida e tratar as disparidades entre as expectativas futuras e a experiência atual. Weber, portanto, estendeu um conceito teológico para demonstrar a natureza justificadora e legitimadora das concepções religiosas, numa análise racional-científica empirista.³

A despeito desse fato: da definição implícita de Weber do termo religião estar diretamente ligada ao termo *teodicéia*, de sua intenção ser uma análise da religião não em termos de *o que é* e sim explorar empiricamente as *condições e efeitos* dos diferentes tipos de *teodicéia* nas diferentes culturas;⁴ a discussão específica na teoria social sobre o termo *religião*, tem sido, por assim dizer, dominada pela tradição durkheimiana.

Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim investiga o que é a religião de uma maneira geral,⁵ buscando em sua expressão mais *primitiva*, o que pode ser considerado como a essência da religião,⁶ e estabelece sua seguinte definição:

(...) mas festas, os ritos, o culto, não constituem toda a religião... um sistema unificado de crenças e práticas relativo às coisas sagradas, isto quer dizer, coisas reservadas e proibidas – *crenças e práticas* que unificam, numa única comunidade moral chama igreja (templo ou congregação), e todos aqueles (indivíduos) que pertencem a eles... Esta não é só um *sistema de práticas*, é também um *sistema de idéias* cujo objetivo é exprimir o mundo, (...) não existe religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino... Qualquer que seja a relação entre estes dois elementos da vida religiosa, eles não deixam de ser muito diferentes. Um está voltado para a *ação* que ele solicita e regula, o outro para o *pensamento*, que ele enriquece e organiza.⁷

³ TURNER, B. S. *Weber and Islam, a Critical Study*: 44-45.

⁴ Ibidem.

⁵ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*: 207.

⁶ Idem: 221.

⁷ Idem: 211 e 231.

Em sua cosmologia, de acordo com as duas categorias da teoria social acima expostas, o Islam (*sunita*) pode ser entendido como uma religião na qual o *sistema de idéias* e o *sistema de práticas*, em sua *crença e prática*, ou em seu *pensamento e ação*, não nega o mundo, esta vida, este *século*. E que, portanto, estabelece e prescreve através de Lei (*xari'ah*), amplas diretrizes para a vida humana, religiosa e secular.

Introdução

Como nos dias de hoje, a realidade mundial do século XVIII era uma ampla diversidade de povos, de costumes e de leis. E como nos dias de hoje, havia um ideal dominante no sentido de se ter uma ordem única, universal, na qual as instituições políticas e as leis fossem as mesmas para todos. No século XVIII, embora já em decadência e convivendo com algumas já consolidadas ordens provenientes de rupturas intestinas com ela própria, que antes quase dominara por completo a Europa, a Igreja Católica era a instituição que mais representava o esforço pelo fim daquela diversidade em pró da unidade do mundo em torno de valores comuns. Na atualidade, porém, aquela insistente pressão em favor de valores religiosos deu lugar a outra insistente pressão em favor da prática e da unidade em torno de valores políticos comuns, visando o fim da diversidade política no mundo: a nova ordem para a qual tem sido tomada a palavra *democracia* e que está associada às chamadas *instituições políticas liberais*.

No século XVIII, para estudar a diversidade das leis juridico-políticas, Montesquieu foi obrigado a optar entre estudá-las como eram ou como deviam ser. A primeira opção implicava em aceitar e fundamentar a diversidade de povos, de costumes e de leis, e a segunda opção, em propor o fim daquela diversidade em favor de algum valor único de modo a converter todas as ordens a várias ordens idênticas que representassem, portanto, uma ordem única, universal. E em sua principal obra, *Do Espírito das Leis*, Montesquieu escolheu a primeira opção, conforme se pode concluir a partir das seguintes palavras de seu Prefácio:

Não escrevo para censurar o que está estabelecido em qualquer país. Cada nação encontrará nesta obra as razões de suas máximas... Numa época de ignorância, não temos qualquer dúvida, mesmo quando se cometem os piores males; numa época de luzes, trememos ainda quando são perpetrados os maiores bens. Sentimos os abusos da própria correção. Deixamos o mal, se tememos o pior; deixamos o bem, se duvidamos do melhor. Só olhamos as partes para julgar o todo reunido; examinamos todas as causas para ver todos os seus resultados.⁸

⁸ MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*: 27.

O resultado dessa opção, entre outros, foi a construção de um princípio de autodeterminação dos povos cujo eixo principal pode ser encontrado nas relações entre as partes citadas no seu título original completo⁹ e a definição de leis em sentido amplo, com a qual abre o primeiro capítulo. Sem dúvida, uma opção que não deixa a qualquer valor político o direito de se desejar absoluto, bastante a si mesmo, sem dever nada às histórias nem às realidades presentes com as quais se relaciona.

Se considerarmos, então, como aqui estamos considerando, a definição de Montesquieu de que *as leis, no seu sentido mais amplo, são relações necessárias que derivam da natureza das coisas*¹⁰ e que governos, costumes, clima, religião, comércio e outras realidades sociais estariam em relações necessárias em cada povo, constituindo o que seria em cada um deles a sua própria *natureza*, podemos dizer que qualquer tentativa de se impor a qualquer povo um valor que não tenha relação com a sua história e, em consequência, com os seus passado e tempo presente, mesmo que se pretenda apresentá-lo como valor universal, ou talvez até por isso, corresponde a uma tentativa de privação de liberdade contra o povo para o qual uma imposição desse caráter se volta.

Com efeito, a definição de *liberdade política* dada por Montesquieu em *Do Espírito das Leis*, nas suas duas faces, uma vez pensadas em relação ao conjunto da obra, pode esclarecer ainda mais a questão.

Num Estado, isto é, numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a não fazer o que não se deve desejar... A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem... Para que não se possa abusar do poder é preciso que pela disposição das coisas o poder freie o poder. Uma constituição pode ser de tal modo que ninguém será constrangido a fazer coisas que a lei não obriga e a não fazer o que a lei permite.¹¹

⁹ *De l'Esprit des lois, ou du rapport que le lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* (Do Espírito das leis, ou da relação que as leis devem ter com a constituição de cada governo, os costumes, o clima, a religião, o comércio etc.).

¹⁰ MONTESQUIEU. Do Espírito das Leis: 33.

¹¹ Idem: 155-156.

Não resta dúvida que para Montesquieu, a liberdade política em cada povo só seria possível no caso de respeito às suas relações necessárias com a sua natureza, esta, entendida no sentido amplo anteriormente considerado. Portanto, não seria em si de qualidade universal, seria sempre liberdade particular, liberdade própria de cada povo. Seria a liberdade decorrente de sua formação social, de se ir além da natureza humana, moldada em consonância aos valores de uma dada sociedade. Obrigar a contrariar essa formação, essa relação necessária de um ser social com a realidade social que o formou, tanto impedindo-o de ser de acordo com a sua realidade social ou fazendo-o ser como sua formação não lhe permite ser, caracteriza algo ao qual chamaremos aqui, apelando para uma consensual compreensão do significado das palavras na definição de Montesquieu, de: constrangimento político.

Para dar um exemplo da pertinência dessa questão tão próximo de nós e que é também um exemplo da atualidade da influência do pensamento político de Montesquieu, recordemos o Art. 5º, inciso II, da Constituição da República Federativa do Brasil, no qual se diz que *ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude da lei*. Trata-se da própria idéia de liberdade política de Montesquieu posta em prática. E como é prática derivada da idéia de que *as leis, no seu sentido mais amplo, são relações necessárias que derivam da natureza das coisas*, portanto, no caso do Brasil, derivadas da realidade brasileira histórica e presente, tratando-se, pois, de uma liberdade política relacionada aos costumes brasileiros em geral, relacionemo-la com a idéia do autor de que *as leis devem ser elas tão adequadas ao povo para o qual foram feitas que, somente por um grande acaso, as leis de uma nação podem servir a outra*,¹² refletindo a respeito da possibilidade de, tendo tal princípio constitucional entre nós, não aceitá-lo, significa legitimarmos qualquer condenação que pudesse ser feita a nós por vivermos de acordo com nossa história e nossos costumes e, também,

¹² Idem: 36.

legitimarmos qualquer condenação feita a qualquer outro povo por viver de acordo com a sua história, de acordo com os seus costumes.

Assim, de acordo com o pensamento de Montesquieu e com a sua atualidade prática entre nós, não se admite outra conclusão: um povo submetido a leis que não têm relações com a sua história e com os seus costumes pode tornar-se um povo de imigrantes em seu próprio domínio político, em seu próprio território. Sua cidadania será outra e, em consequência, sua liberdade será outra. Tudo aquilo que a inteligência desse povo produziu em contato com o seu meio, se disser respeito às instituições civis e políticas tende a desaparecer. Deixa de ser o povo que era para ser, e torna-se o povo que devia ser segundo seus dominadores.

Neste ponto, no entanto, no atual quadro das relações entre os povos, um tratamento sutil dado à participação política e aos demais valores pretende prevalecer e ser consolidado: em favor da liberdade, tudo é permitido desde que não se tente e nem ao menos se pense em mudar as instituições políticas que a defendem. Por exemplo, todas as práticas religiosas são permitidas desde que nenhuma delas se volte contra as instituições políticas, que devem ser laicas, entendidas como condição primordial para as liberdades de pensamento e religião. Assim, sob a aparência de tolerância e de liberdade de prática religiosa, faz-se uma condenação velada às instituições políticas que ou mantêm relações estreitas com alguma religião ou são expressões diretas de alguma religião. Portanto, em nome de certa liberdade política, mais precisamente a liberdade política de acordo com as instituições políticas liberais, permite-se liberdade religiosa, porém, em contradição, condena-se todas as instituições sociais e políticas que, mesmo pertençam a outros povos e que tenham sido formadas em outras histórias, tenham raízes religiosas. E essas condicionadas defesas: de uma exclusiva idéia de liberdade política e de argumentos contrários a ordens políticas construídas com base em valores religiosos, tem como um dos alvos bem definido, o Islam.

Porém, nesta questão, embora em seu tempo tenha julgado sob certo preconceito a religião islâmica - fortemente influenciado pelo *orientalismo* dos *enciclopedistas* -, Montesquieu nem assim contrariou sua idéia principal, a que está na definição inicial de leis e nos permite falar de um princípio de autodeterminação dos povos em seu pensamento, sob o qual examinaremos nesta dissertação, esse caso especial, essa realidade particular de relações entre instituições político-sociais e religião.

E uma vez feitas essas considerações iniciais, nas quais se propõe fundamentar em Montesquieu o direito de liberdade e autodeterminação de uma religião que prescreve o estabelecimento de instituições políticas e civis, buscaremos desenvolver algumas reflexões sobre o Islam diante de si mesmo, não como ordem absoluta, mas sim como ordem que tem relações com os valores históricos de seus aderentes. Desse modo, analisaremos, compreendendo-o em seus próprios termos, em suas relações necessárias, no sentido mesmo dado por Montesquieu. Não negligenciando, portanto, *o que o Corão quer dizer*,¹³ como a maior parte dos estudos *orientalistas* o fez e continua a fazer. Muito menos utilizaremos as instituições políticas liberais como ponto de inferência em nossa análise do Islam.

O Islam não

limita seu alcance ao domínio privado da vida do ser humano, deixando de lado os demais aspectos, é um sistema de vida

¹³ "A invariável tendência a negligenciar o que o Corão queria dizer, ou o que muçulmano achava que ele queria dizer, ou o que os muçulmanos fizessem ou pensassem em quaisquer circunstâncias dadas, implica necessariamente que a doutrina corânica, e outras doutrinas islâmicas, era apresentada em uma forma que convencesse os cristãos; e formas cada vez mais extravagantes teriam uma oportunidade de aceitação quanto maior fosse a distância dos escritores e do público das fronteiras islâmicas. Era com grande relutância que aquilo que os muçulmanos acreditavam era aceito como aquilo que eles acreditavam. Havia uma imagem cristã cujos detalhes (mesmo sob a pressão dos fatos) eram abandonados o menos possível, e cujas linhas gerais nunca eram abandonadas. Havia sombra de diferenças, mas apenas com uma estrutura comum. Toda as correções feitas eram apenas uma defesa do que se tinha percebido vulnerável, um reforço da estrutura abalada. A opinião cristã não podia ser demolida, nem mesmo para ser reconstruída." Daniel, Norman. *Islam and the West: the making of an image*, em Said, Edward. *Orientalismo, o Oriente como Invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.: 70-71.

completo que responde a todas as necessidades da existência humana. A religião islâmica prescreve diretrizes que regulamentam a nossa vida, tanto individual como coletiva. Tais diretrizes abrangem assuntos muito variados, como os rituais religiosos, os aspectos sociais, políticos, econômicos, judiciários, relação internacional, entre outros.¹⁴

Em outras palavras: o Islam busca as devidas relações necessárias e legisla visando facilitar a vida em comum acordo com estas.

Por isso, as fontes do Islam são conhecidas por todos e o Profeta Muhammad (SAAS)¹⁵ havia esclarecido que são: Livro de Deus, o Altíssimo, o Alcorão e a tradição do seu mensageiro Muhammad (SAAS) e a tradição dos sucessores do profeta e que os seus discípulos haviam praticado. E esta é a evidência clara que nos deixou o mensageiro de Deus Muhammad (SAAS), o qual disse: *Quem inova neste assunto nosso (a religião) algo que não faz parte dele será ele devolvido (isto é, não será aceito).*¹⁶

E por legislar sobre todos os setores da vida, seu sistema de crenças (*Aqidah*) não nega ou rejeita o mundo secular e suas reivindicações: estabelece um projeto de construção e manutenção de uma ordem social e política, de leis e instituições civis e políticas, enfim, de um Estado.

Por este motivo, destaca-se sua singularidade político-religiosa e as implicações de seus conceitos para um tipo específico de ética religiosa. Para este propósito, sempre fundamentando a argumentação nas idéias básicas de Montesquieu, analisamos os conceitos religiosos islâmicos e suas implicações, por vezes, de forma dialógica com os conceitos da chamada *Sociologia da Religião* (*Religions-soziologie*) de Max Weber, organizando a dissertação em três capítulos:

Capítulo 1 – *At Tauhid*: a Unicidade de Deus ou o Monoteísmo. Em *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*, Weber afirma que as diferentes concepções de Deus - qualitativa e quantitativamente - atuam de forma direta sobre os tipos de éticas religiosas. Visando compreender as implicações desta ligação no

¹⁴ A principal característica do Islam é estabelecer um equilíbrio entre esses dois aspectos da vida, o espiritual e o mundano. Seus ensinamentos respondem às necessidades tanto espirituais como temporais do ser humano. Assim o Islam é a favor do caminho intermediário, não priorizando um em relação a outro. ISBELLE, S. A. *Islam, a sua Crença e a sua Prática*: 7.

¹⁵ Abreviação da expressão em árabe *Sala Alláhu Alaihi ua Salam* que significa *Que a benção e a paz de Deus estejam sobre ele*. Nota do Autor.

¹⁶ MAHAIRI, A. S. apud ISBELLE, S. A. *Islam, a sua Crença e a sua Prática*: XV.

comportamento humano, Weber constrói idealmente dois tipos de formas de *rejeições* religiosas do mundo e suas *direções*, respectivamente: o *ascetismo, voltado para o mundo* ou de *fuga ascética do mundo*; e o *misticismo, voltado para o mundo* ou de *fuga contemplativa do mundo*. Partindo do indivíduo racional, sua construção tipológica objetiva analisar as diferentes idéias de Deus: como existente ou não-existente, presente ou ausente, único ou mais do que um, imanente (emanação) ou transcendente (Criação *ex nihilo*); e suas implicações nas formas do indivíduo vivenciar a religião, seja através de uma relação com a divindade de afinidade interna e imanência, ou completa transcendência.

As diferentes concepções da divindade, por conseguinte, guardam uma intrínseca relação com as auto-concepções do indivíduo: *asceta* ou *místico*; e em sua visão positiva ou negativa sobre o mundo, se deve ou não agir em suas ordens e, no caso positivo, como agir: transformando-as diretamente, minimizando suas relações ou divorciando-se completamente. Finalmente, a *natureza das promessas religiosas*: se indivíduo espera recompensas ou sanções, a iluminação, ou a salvação, neste e/ou no *outro* mundo.

Em *Tipos de Comunidade Religiosa*, Weber também afirma que as diferentes concepções de Deus, quanto mais se aproximam de um Deus Único, mais agudo se produz o problema da incompatibilidade entre semelhante poder infinito com o fato da imperfeição e injustiça de um mundo que ele criou e governa. Como, portanto, as crenças religiosas e suas respectivas explicações cosmo-escatológicas, explicam o significado da vida? Se efetivamente o mundo e a vida têm um *sentido*, que *sentido* é este? E que aspecto devem estes tomar para ajustarem-se a ele?

Contrastando os tipos-ideais construídos por Weber ao corpo teórico da crença islâmica (*Aqidah*), analisamos suas respectivas concepções: de Deus, da criação dos mundos e do ser humano, e a forma como o muçulmano deve atuar no mundo, seguindo o significado e objetivo de sua existência e vida na terra.

Capítulo 2 – *Al Riçalat*: a Mensagem ou *Profecia*. Este capítulo visa compreender a compatibilidade das éticas religiosas, sobretudo a visão cosmo-escatalógica do ascetismo cristão e a islâmica, com a atividade política. Como algumas religiões mundiais se defrontaram, na teoria e prática, com a ação política e seu instrumento específico: o uso da força ou coerção, por detrás da qual se perfilha a violência.

Em *A Política Como Vocação*, Weber constrói duas máximas sob as quais qualquer ação ética se subordina: a *ética da convicção*, na qual o indivíduo não se compromete com os resultados da sua ação e que em teoria exige o não compromisso com a força, violência ou compulsão, e a *ética da responsabilidade*, na qual o indivíduo responde pelas previsíveis conseqüências dos seus atos, estabelecendo os limites da ação.

Propomos analisar a singular relação entre a política e religião no Islam sob as fontes da mensagem ou *profecia (riçalat)* islâmica: o Alcorão e a *sunna* de Muhammad. Por um lado, sob a lógica dos dois tipos ideais de *profecia* construídos por Weber em *Tipos de Comunidade Religiosa*, a saber: a *profecia ética* e a *profecia exemplar*, e, por outro, através do contraste entre os princípios contidos na *ética da convicção* e na *ética da responsabilidade*: ressaltar como as fontes religiosas do Islam tratam a questão da ação política, e introduzir a questão sobre a necessidade concreta de uma ordem política e social que admite uma pluralidade de valores particulares.

Capítulo 3 – *Al Khilafat*: o Califado. Este capítulo visa responder a seguinte questão: sendo a concepção moderna e ocidental de Estado como *uma comunidade humana que, dentro dos limites de um determinado território reivindica o monopólio do uso legítimo da força*, por contraste, qual a concepção de *nação e Estado* no Islam?

Sob uma perspectiva ampla, os princípios e implicações dos conceitos: *at tauhid*, *al riçalat* e *al khilafat*, compõem os pilares do sistema teórico, político e social, islâmico.

Introdução do Primeiro Capítulo

*Exagerar é a minha profissão*¹⁷
Max Weber

Um dos mais notáveis intelectuais do Ocidente de sua época, Max Weber (1864-1920) destacou-se pela sua erudição no estudo de temas relacionados às disciplinas como o Direito, Economia e a História, sobretudo como exegeta da *civilização ocidental*. Sua obra pode ser entendida pela existência de uma hierarquia de interesses intrinsecamente ligada à sua biografia pessoal. Dentre o conjunto de temas por ele estudado, podemos destacar fundamentalmente: a *política*, a *religião* e o *capitalismo*.¹⁸ Todos estes logicamente acompanhados por um aparelho metodológico e científico inseparável de suas preocupações valorativas substanciais. O interesse pelo estudo e o exercício da política, herança da vocação e

¹⁷ Frase com a qual Weber se autodefinia para justificar sua postura de intelectual rigoroso e sua veemência verbal ao discutir temas apaixonantes como os políticos.

¹⁸ *O terceiro grande tema de Weber é o capitalismo. O interesse pelo capitalismo levou Weber a investigar comparativamente suas origens nos contextos sociais das grandes religiões mundiais. Esta tarefa gigantesca, comparável a muito poucas, tem uma motivação patriótica. Como foi indicado por alguns autores, como o inglês Giddens, nasce da sua preocupação pelo capitalismo atrasado alemão e pela forma como este se estava a processar. Por contraste (como tinha feito os filósofos franceses da Ilustração com a China que mal conheciam), Max Weber usa os Estados Unidos. Os Estados Unidos, apresentados como a forma de sociedade capitalista mais antitradicional, como uma aceite mescla de aristocracia e plutocracia em que Weber, como paradigma, não quis ver os defeitos e as alienações que têm inseridos. Weber critica pouco a sociedade norte-americana, que conheceu diretamente, por pouco tempo, numa viagem de três meses; por exemplo, destaca o desperdício de bens e a situação dos negros, que, curiosamente, o preocupam menos do que os judeus – estes últimos um tema muito mais alemão e a quem se refere como uma casta, apenas de passagem, ao tratar das castas da Índia. É de realçar, por outro lado, o marcado preconceito anti-russo de Weber, nascido do nacionalismo alemão, que parece em muitos lugares de sua obra. (...) é preciso notar as diferenças fundamentais com Marx. Não devemos enganar-nos com quaisquer semelhanças terminológicas e metodológicas parciais. O desacordo entre Weber e Marx é de fins, não de meios. Muitas vezes coincidirão na análise, mas há um ponto em que a diferença é essencial: para Marx o capitalismo era irracional e indesejável, para Weber o capitalismo era a forma universal de modernização e a expressão mais alta de racionalização do homem ocidental. À procura deste capitalismo racional, que considerava como o antídoto para eliminar os resíduos tradicionais e os obstáculos arbitrários e patrimonialistas da sociedade alemã, Max Weber exaltar-se-á freqüentemente a evolução histórica da Inglaterra e, sobretudo, a dos Estados Unidos. Nessa exaltação tem lugar também o empresário (principalmente o empresário da idade do ferro do capitalismo), que Weber encara como um verdadeiro revolucionário, alimentado por uma ética do êxito que sentirá faltar nos literatos chineses ou nos brâmanes da Índia. MARSAL, J. F. Por que Weber?: 22.*

inclinação paterna, o estudo das religiões, muito provavelmente, foi motivado pela profunda devoção religiosa de sua mãe e o estudo do capitalismo moderno, pode ser creditado à sua condição de alemão inserido num momento de maior crescimento do capitalismo alemão com certo atraso em relação ao resto da Europa Ocidental. Da mesma forma, sua paixão metodológica e científica consistiu numa expressão intelectual de uma tentativa de inserir-se no mundo cultural alemão, que naquele momento digladiava-se com o positivismo.

Weber é um autor deslumbrado fundamentalmente pelo poder político ou, de forma mais ampla, por toda forma de dominação.¹⁹ Este propósito pessoal traduziu-se na sua obra como uma das tentativas mais consideráveis de inserir a política dentro de um sistema global.²⁰ Podemos afirmar que sua concepção do poder²¹ se caracteriza por uma crueza e simplicidade profundas, aparentemente divorciada de qualquer essência jurídica ou ideológica. Insere-se na tradição da *razão do Estado* ou do *Estado de poder* alemão (*Machstaat*). O poder, em última instância, assenta-se para Weber na força, como a lei, o Estado ou a liderança política. Considera-o como

a possibilidade de uma pessoa ou um número de pessoas realizarem a sua própria vontade numa ação comum, mesmo contra a resistência de outros que participam da ação.²²

Que entendemos por política? É extraordinariamente amplo o conceito e abrange toda a espécie de atividade diretiva autônoma.[...] Por política entenderemos tão-somente a direção do agrupamento político hoje denominado *Estado* ou a influência que se exerce nesse sentido.²³

¹⁹ *Por dominação deve entender-se a probabilidade de encontrar obediência a um mandato de determinado conteúdo entre pessoas dadas.* WEBER, M. *Economía Y Sociedad I*: 43.

²⁰ (...) *da última questão de que nos ocuparemos esta noite, o problema do ethos da política, enquanto causa a defender. Qual é, independentemente de seus fins específicos, a missão que a política pode desempenhar na economia global da conduta na vida? Qual é, em outras palavras, o lugar ético em que ela reside?* WEBER, M. *A Política Como Vocação*: 110.

²¹ *Poder significa a probabilidade de impor a própria vontade, dentro de uma relação social, ainda que contra toda resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade.* WEBER, M. *Economía Y Sociedad I*: 43.

²² MARSAL, J. F. *Por que Weber?*: 16.

²³ WEBER, M. *A Política Como Vocação*: 59.

A lei, considerada separadamente da tradição jurisdicional, é a compulsão física ou psíquica com intenção de obter conformidade com a ordem. O Estado, como forma atual de associação política, é o monopólio legítimo da força;²⁴ a nação, a aspiração a ter um Estado próprio.²⁵

Não obstante, Weber observou uma tendência na realidade política dos Estados modernos e democráticos europeus que considerava impossível de deter: a concentração do poder nas mãos de poucos indivíduos e a separação do poder daqueles que trabalham.²⁶ Tendência esta, semelhante à ocorrida nos meios acadêmicos e científicos: do crescimento do poder dos burocratas em detrimento da separação dos meios científicos daqueles que investigam.²⁷ A atenção despendida por Weber em seus estudos do poder pela chefia *per se*, leva-o a considerar muitas vezes que o problema da política seria apenas um problema de chefia, de comando ou de classes dirigentes, o que o aproximou de uma concepção autocrática absoluta.²⁸ Mesmo que nem sempre, ao longo de sua obra, Weber tenha mantido a afirmação de que o econômico é, em última instância, poder, e que a última razão do econômico é também política, esta sua posição ficou “imortalizada” dentre os meios acadêmicos e científicos.

Outro aspecto que poderíamos ressaltar na assim chamada *face elitista* de Weber, é a importância dada à aristocracia na formação de uma nação, que o aproximou intelectualmente dos chamados “críticos de massa” como Ortega Y

²⁴ Idem: 59-60.

²⁵ WEBER, M. *Economia Y Sociedad* II: 678-682.

²⁶ Paralelo ao que Marx notara quanto à separação dos operários dos meios de produção. MARSAL, J. F. *Por que Weber?*: 17.

²⁷ WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 25-58.

²⁸ *Esta rudeza de Weber aparece sobretudo em alguns dos seus textos, especialmente nas primeiras obras que produziu antes de sua crise psíquica radical (1899) em meio da sua carreira acadêmica. Diz, por exemplo, referindo-se aos operários rurais do leste da Alemanha, que analisava os fatos: do ponto de vista da razão de Estado; este não é para mim um problema referente aos operários agrícolas, não pergunto se vivem bem ou mal e como é possível ajudá-los. Esta atitude desumanizada vai-se diluindo ao longo de sua vida, à medida que foi aumentando sua influência de outras tendências intelectuais e políticas.* MARSAL, J. F. *Por que Weber?*: 16.

Gasset, Elliot e o alemão Lederer. Em alguns de seus textos existe uma espécie de *teologia negativa* que exalta o herói perante as massas, em outros, encontramos uma crítica à vida urbana em contraposição à vida do fidalgo rural. Noutras ocasiões, Weber se esforça inclusive em se aproximar da classe operária, como o fez também com os empresários e outros estratos sociais, insistindo em que a forma decisiva de participar na formação de uma grande potência alemã era por meio da criação de uma aristocracia operária.²⁹

Conseqüentemente, um dos aspectos mais discutidos em Weber é o seu *democratismo*. Numa informal conversa com o general Ludendorff podemos entender o espírito nada *democrático* de Weber:

W: - Numa democracia, o povo escolhe um dirigente que goza da sua confiança. Então o dirigente diz: *Agora é calar e obedecer*. A partir desse momento, o povo e o partido já não podem interferir nos seus assuntos. G.L.: - Eu seria capaz de me acostumar a uma democracia assim. W.: - Mais tarde o povo pode julgar. Se o dirigente cometeu erros, que o enforcem!³⁰

Contudo o autoritarismo contido nestas afirmações apaixonadas não fornece uma idéia total da concepção que Weber tinha da *democracia*. Como um eminente cidadão alemão de sua época, Weber representou sua consciência democrática opondo-se ao modelo cesarista de Bismarck (que apesar de seu governo autoritário, havia unificado o país), mas que com seu desaparecimento produziu uma crise de autoridade (que apontava para a necessidade de uma liderança carismática). O militarismo prussiano deveria ceder espaço aos partidos políticos, que à época ainda não se constituíam como uma alternativa concreta de poder.³¹

²⁹ No final de sua vida, Weber admitiu que de um lado Marx e de outro Nietzsche foram os dois grandes referenciais da cultura moderna. Uma atenta retrospectiva da obra de Max Weber poderá nos indicar seu itinerário enquanto intelectual foi permanentemente a tentativa de apresentar alternativas sociológicas à questão alemã e legar-nos uma teoria que de certa maneira fosse a síntese dessas correntes de pensamento aparentemente antagônicas. GIDDENS, A. *Política, Sociologia e Teoria Social*: 67.

³⁰ MARSAL, J. F. Por que Weber?: 18.

³¹ *Na época, havia três tendências políticas primárias na Alemanha: o Partido Conservador, formado pelos Junkers (latifundiários) símbolo do atraso sócio-econômico, os liberais, subdivididos em dois grupos: nacionalmente liberais de direita, que embora quisessem modernizar o país mantinham vínculos conservadores; por outro lado, os liberais de esquerda não tinham uma ação*

Portanto, Weber acreditava que a *democracia* poderia servir como um instrumento de governo útil na minimização do poder, como único freio eficaz ao autoritarismo do Kaiser e da burocracia estatal alemã,³² uma das obsessões de toda a sua vida. Weber preocupava-se com o processo que considerava, como muitos outros processos históricos, irremediável: o processo de *expropriação política*. Expropriação no sentido que os indivíduos estavam sendo separados não só dos meios de produção, como da investigação científica e do poder político. Embora contraditoriamente, Weber estava convencido de que a única forma que poderia se opor a esse crescente processo de racionalização e burocratização do mundo seria a de um parlamentarismo democrático,³³ como o que se sucedera na Inglaterra e nos Estados Unidos. Mesmo estando dominada por um grupo dirigente, era a forma que deveria se contrapor à força despersonalizada da burocracia.

Entretanto, ante a este crescimento espiral do processo de burocratização,³⁴ a que se referia como *a nova servidão*, Weber adota uma atitude que poríamos considerar ambígua.³⁵ De um lado, o qualifica como expressão última da marcha

propositiva na política, limitando-se apenas a participar do processo. O Partido Social-Democrata era o único com uma proposta alternativa, e nele Weber depositava sua confiança, mas na época não tinha a densidade eleitoral necessária para assumir o poder. WEBER, M. Ciência e Política, Duas Vocações: 16.

³² *A questão do Estado, (...) coloca os dois sociólogos alemães em campos diametralmente opostos. Marx tinha uma visão negativa da política – isso é não existe uma Teoria Geral do Estado marxista – o Estado deveria ser gradativamente extinto. BOBBIO, N. (org) Dicionário de Política - Vol. 2. (...) ao passo que Weber, com uma perspectiva positiva da política, defendia a constituição de uma burocracia permeada por um eficiente mecanismo de controle democrático. TRAGTENBERG, M. Burocracia e Ideologia.*

³³ WEBER, M. *Economía Y Sociedad II*: 1103-1117.

³⁴ II. *La dominación legal com administración burocrática em Economía Y Sociedad I*: 173-180.

³⁵ Como cientista e pensador social, Weber defende a conquista do mundo para a racionalidade, removendo todo o mistério da existência: *Max Weber (...) aceita com poucas alterações a asserção básica de Nietzsche acerca do gênio voluntarioso, visto como a fonte do sentimento e da criatividade humanos. Weber também aceita a oposição entre o gênio e a coerção da civilização. Mas diferentemente de Nietzsche, na essência de sua obra, Weber se coloca do lado dessa coerção civilizadora, apesar de acreditar que ela destrói tudo o que é glorioso, vivo e movido pela emoção no mundo. Onde Nietzsche é energeticamente heróico em suas ambições e trágico em seu fracasso, Weber caracteriza-se pelo pathos e pela nostalgia de alguém que se sente deserdado da fonte da vida. Como relata a sua amante, o destino tinha baixado um véu*

racionalizadora do mundo ocidental, porém, por outro, considera-o como processo que levará no futuro a uma verdadeira ditadura, a *ditadura do funcionário*.³⁶ Devemos acrescentar que em 1914, ano do início da Primeira Guerra Mundial, Weber, no posto de capitão, foi encarregado de organizar e administrar nove hospitais em Heidelberg, onde se esforçou para melhorar a administração burocrática, que lhe correspondeu como a maneira prática de modernizá-la perante a arbitrariedade e o tradicionalismo do aparato estatal da Alemanha de seu tempo.

O outro grande tema que podemos ressaltar na obra de Max Weber é a religião e a ética religiosa, concretizado nos seus estudos sobre as grandes religiões da Índia, da China e do judaísmo (1916-1917).³⁷ A sua motivação pessoal estava

entre ele e a realidade das coisas e *ele lamenta ser* como um toco de árvore, que é capaz de gerar brotos, uns atrás dos outros – *sem chegar a ser uma árvore completa*. (...) *A sensação de auto-estranhamento e de apatia interior que está no âmago da vida de Weber é compensada, e bem dissimulada, no seu trabalho, por poderes intelectuais disciplinados, que lhe permitem controlar rigorosamente seu estado emocional desesperado. Em seu estudo, ele ganhou uma capacidade criadora de escapar de si próprio, apresentando todos os casos e culturas objetivamente, carregados de detalhes e percepções sobre a racionalidade das motivações humanas, resultantes de sua extraordinária erudição. Mais do que qualquer outro escritor, a tarefa de Weber era conquistar o mundo para a racionalidade, removendo todo o mistério da existência.* LINDHOLM, C. *Carisma, Êxtase e Perda de Identidade na Veneração ao Líder*. 38.

³⁶ *Rationality and bureaucratic organization offered modern man the possibility of effective control over nature and society, liberated him from the anxieties of an unpredictable world and released him from the domination of magical forces. Yet the creation of a machine-like world did not also ensure political freedom. On the contrary, the use bureaucratic forms of organization would lead to the manipulation of men by the very institutions, which have been socially created. Therefore, Weber rejected what he regarded as the utopian belief of certain socialist philosophies that public ownership of the means of production would eliminate alienation and exploitation. The scale of economic operations under socialist conditions would intensify the process of bureaucratization, which had been set in operation by capitalist economies. Similarly, political freedom, democratization and the emergence of mass parties encouraged the spread of rational organization. Mass political parties suffer from what Weber's friend, Robert Michels, called the iron law of oligarchy by which a political mass is manipulated by a élite through a party machine. For Weber, the rational calculability of modern life creates, not freedom, but an iron cage (...).* TURNER, B. S. *Weber and Islam, a Critical Study*: 152. *Mas Weber acha também que o fenômeno da burocratização, não é exclusivo do capitalismo, mas que é próprio do que ele chama de imperialismo socialista.* MARSAL, J. F. *Por que Weber?*: 16.

³⁷ *Em comparação com a crescente e estabelecida literatura sobre as outras religiões mundiais e suas associadas religiões, o estudo sistemático do Islam é um campo negligenciado na sociologia, fenomenologia e história das religiões. Na verdade, existem realmente poucos estudos sociológicos sobre o Islam e a sociedade islâmica. Islamicistas às vezes explicam esta falta de tradição acadêmica em termos da atribuição da esterilidade, aridez e derivatividade do Islam. Alternativamente, é sempre sugerido que o Islam não é uma religião*

ligada à profunda religiosidade de sua mãe, que contrastava com o *mundanismo* realista do pai.³⁸ Weber defendia o que chamava de *moral da responsabilidade* em

como um todo ou que o Islam é caso especial e portanto está fora dos interesses rotineiros dos sociólogos da religião. Uma maior e específica razão baseia-se no fato que Marx e Durkheim tinham pouco ou nada a dizer sobre o Islam, enquanto Weber morreu antes de sua Sociologia da Religião (Religions-soziologie) fosse completada por um profundo estudo do Islam. Assim, numerosos projetos de pesquisa tiveram que lidar com os problemas nascidos com os pai-fundadores da sociologia sobre o Cristianismo e as religiões asiáticas primitivas, porém existe uma tradição de estudos islâmicos fundada nas raízes da sociologia moderna. Esta situação sozinha faz da sociologia do Islam uma importante prioridade de pesquisa. Além disso, os comentários de Weber sobre o Islam, tanto como em suas referências dispersas ao patrimonialismo islâmico e sua maior e concentrada análise da lei islâmica, é suficientemente interessante para garantir uma investigação mais próxima do que a até então recebida. Acima e sobre isso, existe um forte caso a ser feito para a crucial importância teórica sobre o Islam: como uma profética, deste mundo, religião de salvação tendo fortes conexões com as outras religiões abraâmicas, o Islam é o caso-teste em potencial para a tese weberiana sobre a religião e o capitalismo. TURNER, B. S. *Weber and Islam, a Critical Study*: 7.

³⁸ A *Sociologia da Religião de Weber* é muito exercida através da questão do relacionamento entre o “mundo” (sexo, poder político, relações econômicas, militarismo) e religião (especialmente a ética do amor fraternal). Para Weber, foi o Cristianismo somente que se deparou com esta tensão numa forma extrema. A tensão foi resolvida ou pela fuga do mundo (misticismo), ou através do domínio do mundo (Calvinismo asceta). Este conflito não foi, entretanto, uma questão meramente teórica para Weber. Nós já discutimos o interesse de Weber em Tolstói e o dilema levantado pela “ética dos últimos fins” e da “ética da responsabilidade”. O problema da escolha (ou do chamado) entre o engajamento político e a honestidade moral não foi um simples exercício acadêmico para Weber, mas foi, assim dizendo, escrito na biografia de Weber da infância à morte. Não sendo muito imaginativo, a tensão entre estes valores foram representadas no contraste entre seus pais. O pai de Weber, o Max Weber mais velho, era um claro representante da burguesia, da nobre vida e valores alemães. Tendo estudado Direito, ele se tornou membro da Casa Prussiana dos Deputados e do Reichstag, apoiando a corrente de esquerda do Partido Liberal Pró-Bismarckiano. O Max Weber pai levou uma vida êxitosa, confortável e largamente hedonista e, ‘como os outros nacional-liberais de sua época, era pouco interessado em religião e no máximo poderia ser chamado de um indiferente “liberal” Protestante.’ Em contraste, a mãe de Weber, Helene Weber, recebeu uma profunda educação calvinista de sua mãe e passou muito de seu tempo estudando a teologia puritana. A incompatibilidade entre os pais de Weber não se delimitava à restrita questão política e religiosa, mas ia além, dentro de suas relações pessoais e sexuais. Helene Weber carregava uma frieza calvinista para a cama de seu marido, depois da morte de sua filha em 1876, Marianne Weber em sua biografia de Max Weber comentou que ‘Helene se escondia por detrás de um véu de renúncia e intrínseca solidão e então iniciou uma contínua separação de seu marido’. Max Weber, que era envolvido emocionalmente no conflito de seus pais entre “mundanidade” e “devoção”, aceitou os valores burgueses e o estilo pessoal de seu pai durante sua carreira inicial universitária. Foi em Heidelberg que Weber fez suas estripulias, adentrando a combativa fraternidade de seu pai, adquirindo um gosto por cerveja e revelando suas marcas de defesa. O modo de vida de Weber, entretanto, modificou-se profundamente em Strasburgo sob a influência de Hermann Baumgarten e especialmente Ida Baumgarten, a irmã de Helene Weber. Foi através dos ensinamentos e o exemplo dos Baumgartens que Weber começou a apreciar os valores da devoção pelos quais a sua mãe se submeteu. Em Strasburgo, Weber foi introduzido na moral religiosa de W. E. Channing que teve uma influência final na visão ética de Weber, particularmente no

contraposição à *moral dos últimos fins* dos revolucionários utopistas e assim entendia a moral da responsabilidade diante do desenrolar da Primeira Guerra Mundial:

O assunto não me parece tão grave se em vez de nos interrogarmos dogmática e moralmente sobre quem tem razão e quem está em erro pensarmos antes: dado o conflito presente, como poderei resolvê-lo causando o mínimo dano interior e exterior a todos os implicados?³⁹

Consistia evidentemente, uma maneira pragmática de ver as coisas, que se distancia de uma moralidade absoluta, do erro alheio, que é o que ele critica na moral dos últimos fins. Porém, no fim de sua vida Weber fará um certo esforço para conciliar ambas as morais. Sua preocupação fundamental para cumprir com a moral da responsabilidade não só se refletiu na sua vida pessoal como também nos seus estudos sobre a moral e a religião.

compromisso para sua autonomia individual. A maior estima de Weber foi por Ida Baumgarten, que procurou seguir completamente o Sermão da Montanha na sua vida pessoal e pública, antecipando sua última admiração pela ética de Tolstói dos últimos fins. Foi neste contexto que Weber desenvolvendo uma apreciação pelos valores do Puritanismo se apaixonou por Emmy, a filha dos Baumgartens. O relacionamento durou de 1886 até 1892, porém foi consumido pela fraca saúde física e mental de Emmy. Ida encarregou-se da castidade pré-matrimonial garantindo que o casal fosse proximamente supervisionado. Após estes anos de controle, ao qual Weber chamou de 'frio abrigo de resignação', começou a ficar claro que Emmy era uma inválida e este fato era parcialmente responsável da proposta de casamento de Weber à Marianne Schnitger em 1893. Porém a clara escolha entre Emmy e Marianne representava também uma clara escolha entre responsabilidade e satisfação; o casamento de Weber com Marianne foi, portanto, marcado pelo sentimento de culpa. O ponto de vista moral de Weber estava baseado numa combinação de pietismo e o imperativo categórico de Kant. Para Weber, a única genuína ética, a ética do herói como ele assim a chamava, era a que levava o homem a escolher a disciplina e a auto-restrição e em aceitar a completa responsabilidade por esta escolha. A autenticidade pessoal e a auto-indulgência eram os fins opostos do espectro moral de Weber. Desde que ele mesmo viveu fora da satisfação moral da Ética Protestante, não é surpresa alguma que a vida sua própria vida sexual presenteou-o com problemas de distúrbio. É sabido que Weber nunca consumou seu casamento e o casal continuou sem filhos. Nos vestígios de um documento escrito por Weber a um psiquiatra durante o período inicial de seu casamento, isto revelou-se que nas noites de insônia que Weber teve de 1898 até a sua morte em 1920 foram 'marcadas no mínimo em parte no terror de noturnas e incontroláveis ejaculações.' Para Weber o conflito entre ascetismo e o mundo, entre paixão e renúncia, não foi uma simples questão acadêmica; foi para Weber um profundo e incômodo problema. Por mais que Weber tenha sido agnóstico intelectualmente, ele era emocional e moralmente acometido pelos valores do Protestantismo. Foi por esta razão que eu contrastei o ateísmo pessoal de Marx com o agnosticismo pessoal de Weber. Idem: 181-18.

³⁹ MARSAL, J. F. Por que Weber?: 19.

Capítulo 1

At Tauhid: O Monoteísmo ou a Unicidade Divina

Não podemos falar da temática religiosa como uma das chaves fundamentais da análise sociológica de Weber, sem brevemente ressaltarmos, em linhas gerais, as considerações tiradas da análise central de seu mais famoso livro: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*; originalmente publicado no formato de dois extensos artigos em 1904 e 1905, respectivamente.

O Ascetismo Intramundano

Logo no primeiro capítulo, *Filiação Religiosa e Estratificação Social*, Weber apresenta, tendo por base pesquisas estatísticas sobre a Europa moderna, a seguinte problematização: - Espírito do Capitalismo: a) Homens de negócios e grandes capitalistas; b) Operários qualificados de alto nível e pessoal especializado, tecnológica e comercialmente. Os componente sociais dos grupos A e B têm em comum o fato de serem majoritariamente protestantes.

A hipótese de Weber é que existe algo no estilo de vida daqueles que professam o Protestantismo que favorece o *espírito do capitalismo*. Neste livro o autor se dedica a comprovar essa tese. Desta forma a epígrafe:

(...) O ascetismo cristão, que de início fugia do mundo para a solidão, já o tinha dominado a partir do mosteiro e pela Igreja. Com isso, todavia, não alterava o caráter natural, espontâneo da vida cotidiana do século. Agora ele adentrou no mercado da vida, (...) tentou penetrar exatamente naquela rotina diária com sua meticulosidade, e amoldá-la a uma vida racional, mas não deste mundo, nem para ele (...)³⁹

nos sintetiza a idéia de todo o livro da seguinte forma:

1 – (...) *O ascetismo cristão, que inicialmente fugia do mundo para a solidão* (...): desde o cristianismo primitivo apocalíptico, que tinha forte expectativa da proximidade com o fim do mundo, principalmente o dos tempos medievais, apartar-

³⁹ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: 112.

se da sociedade para viver como eremita era a maneira mais eficaz de não cair em tentações e, portanto, se santificar.

2 – (...) *Já o tinha dominado a partir do mosteiro e pela Igreja (...)*: as comunidades monásticas medievais foram os centros de excelência da sistematização filosófica e das experimentações tecnológicas vitais à toda sociedade. A Igreja, ao tornar-se a religião oficial do Império Romano, converteu-se por séculos na instituição hegemônica, política, social, econômica e culturalmente do Ocidente.

3 – (...) *Com isso, todavia, não alterava o caráter natural, espontâneo da vida cotidiano do século (...)*: apesar da influência psicossociológicas na sociedade, estabelecendo normas e padrões morais, o ascetismo monástico cristão não proporcionou um novo *ethos*, uma mudança substancial nas questões da vida e rotina diárias das pessoas.

4 – (...) *Agora ele adentrou no mercado da vida (...)*: aqui, nesta parte principal do texto, Weber afirma categoricamente que *ele*, o *ascetismo cristão*, se colocou no âmago ou tornou-se o *coração* do *mercado*, lugar onde se trocam as mercadorias. E acresce da expressão (...) *da vida*, deixando claro que trata-se de algo tido como *mundano*. Esta frase nos dá a idéia de movimento, o ascetismo cristão é o agente dinâmico em sua relação com o mercado da vida, ao que parece, transformando-o intrinsecamente.

5 – (...) *tentou penetrar exatamente naquela rotina diária com sua meticulosidade, e amoldá-la a uma vida racional, mas não deste mundo, nem para ele (...)*: por rotina diária, podemos entender o mundo do trabalho. Interferir nessa rotina de forma eficiente, para o ascetismo cristão (lê-se puritano), significava transformar o trabalho em culto de ação de graças ao Senhor.

Para tanto, se fazia necessário exercê-lo da forma mais metódica possível, alcançando o *mais alto grau de racionalização*, otimizando os recursos e maximizando os resultados, como era compatível com a conduta dos *eleitos*:

realizar através de uma vocação *mundana*, uma domesticação do que é da criatura e, portanto, *maligno*, com o intuito de agradar a Deus na *outra* vida.

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber busca traçar detalhadamente o que ele considerou como tipo ideal de conduta religiosa que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento do capitalismo. Trata-se do *ascetismo intramundano* vivenciado por algumas das seitas do Protestantismo.⁴⁰

⁴⁰ “Weber quis demonstrar que a conduta dos homens nas diversas sociedades só pode ser compreendida dentro do quadro da concepção geral que esses homens têm da existência, distinguindo-se de Marx que se propõe analisar as sociedades pela produção material dos homens. Os dogmas religiosos são partes integrantes dessa visão do mundo e influenciam a conduta dos indivíduos, nomeadamente o seu comportamento econômico. Weber quis provar que as concepções religiosas determinam a conduta econômica e, por isso, são uma das causas das transformações econômicas das sociedades. Segundo Weber, o capitalismo é definido pela existência de empresas, cujo objetivo é produzir o maior lucro possível utilizando uma organização racional do trabalho e da produção. O traço singular do capitalismo ocidental é a união entre o desejo de lucro e a disciplina racional do trabalho (previsões de um mercado regular, separação entre o espaço de residência e do trabalho, utilização das técnicas desenvolvidas pela ciência com vista à rentabilidade). Weber associa o surgimento do capitalismo ocidental ao nascimento da classe burguesa ocidental. Não quer provar que as concepções religiosas determinam o êxito econômico, mas sim quer saber se as crenças religiosas exercem uma influência sobre os homens e os grupos, nomeadamente no que respeita às atitudes em relação ao trabalho. O calvinismo criou uma determinada atitude em relação ao trabalho que favoreceu o aparecimento do capitalismo ocidental. Princípios do calvinismo que Weber afirma que condicionaram a atividade econômica: - Existe um deus transcendente que não pode ser percebido pelo espírito finito dos homens; - O deus absoluto predestinou cada um de nós para a salvação ou para a condenação; - O homem, que será salvo ou condenado, tem o dever de trabalhar para a glória de Deus. Na perspectiva de Weber, esta visão religiosa impede qualquer tipo de misticismo, pois a comunicação do homem com deus está interdita. É assim uma concepção anti-ritualista, e por isso favorável ao desenvolvimento da ciência. O crente deve trabalhar na obra de Deus. Mas não sabe se vai salvar ou se vai ser condenado. Weber sugere que por uma inclinação psicológica certas seitas calvinistas vêem no êxito econômico uma prova da escolha de Deus. Logo, o indivíduo é conduzido a dedicar-se ao trabalho para vencer a angústia provocada pela incerteza da salvação. A ética protestante convida o crente a desconfiar dos bens materiais, a não gozar os bens materiais. Ora, trabalhar tendo em vista o lucro e não gastá-lo, mas sim poupá-lo é uma das condições imprescindíveis ao desenvolvimento do capitalismo. Na perspectiva de Weber, a ética protestante incita a procurar o lucro não para gozar a vida, mas para atingir a satisfação de produzir cada vez mais. O estudo de Weber permite compreender a influência das crenças e dos valores nas condutas humanas. Traços do capitalismo ocidental: - possibilidade pacífica de lucro com vista à rentabilidade; - ação orientada segundo um cálculo de capital (existência de uma contabilidade moderna); - organização racional do trabalho livre; - separação entre a família e a empresa; - desenvolvimento técnico da ciência; - aparecimento da administração e do direito racionais. A recusa da salvação sacramental administrada pela igreja (enquanto no catolicismo o cumprimento dos sacramentos permitem alcançar a graça divina) é um dos aspectos do calvinismo que marca o grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo (fim da crença na magia): É o que chamaria uma ética econômica prática, uma ação conducente a fins que, em sua opinião, eram uma racionalização dos interesses, própria do puritanismo. O puritanismo,

Não seria possível, segundo o autor, que o outro ascetismo, o monástico, tivesse influenciado o capitalismo, pois a piedade popular católica, espera a salvação no *outro* mundo, de forma resignada e, portanto, apática e inerte neste mundo. Já as religiões do Oriente, mantêm um *misticismo de fuga das ordens do mundo*. Enquanto o Luteranismo, cujo protótipo da doutrina é a Epístola aos Romanos, com

como sabem até os mais superficiais conhecedores de Weber, é um tema central de sua obra. A ética protestante, a ética das seitas protestantes (não da ortodoxia protestante como o anglicanismo), é para Weber a única moral das grandes religiões conciliável com o êxito neste mundo com o êxito econômico. Por isso foi uma das causas históricas do capitalismo. Para Weber, o místico ultramundano e o racional mundano são, em princípio, opostos. Mas a idéia da predestinação protestante tornou possível conciliar a orientação ultramundana religiosa com o êxito econômico, ao considerar que este era uma sintoma de predestinação. Esta interconexão originária entre as instituições do capitalismo e a ética protestante é tal que, na situação norte-americana, Weber observa com muita agudez que o exclusivismo da seita protestante é nas suas origens o modelo que seguem as associações exclusivas de status norte-americanas. Weber, claro, nunca fez (como fizeram, advogados por ele, os seus epígonos antimarxistas) uma interpretação materialista marxista no sentido de que a causa do capitalismo fosse a ética protestante. A única coisa que Weber afirmou a partir do seu pluricausalismo metodológico é que uma das causas certas numa análise das origens do capitalismo, como efetivamente não se produziu noutros contextos de condições materiais similares, tanto ou mais avançadas que as ocidentais, como na China ou na Índia. É preciso notar, além disso, que a análise da ética protestante e das éticas das grandes religiões ultraterrenas está mesclada com as convicções morais weberianas. Para Weber, o mundo é um conjunto paradoxal e irracional em luta permanente; uma luta politeísta por valores últimos nos quais não se pode decidir racionalmente. Por isso pensando politicamente, a única solução que Weber encontra é separar a política (uma política regida pelo poder cru e pelas razões de Estado) de uma ética de valores absolutos que não fornece opções. O mundo que se segue esta luta politeísta é para Weber um mundo irracional, um mundo insano. O único caminho viável é para Weber o processo de racionalização (que para ele significa sobretudo seguir uma lógica instrumental de meios e fins) em que os meios estejam adequados aos fins, representando, sobretudo, pela ciência. Weber era um cientista convencido, seguro do valor racional da ciência, embora o seu raio fosse limitado; na tradição liberal dos filósofos da Ilustração, estava convencido de que a religião, que às vezes tinha contribuído com porções de liberdade (como no caso do cristianismo perante a divisão em castas), exigia no entanto o "auto-sacrifício do intelecto". O que era absolutamente inaceitável. Não assim a ciência. Em palavras suas: A ciência é uma vocação organizada em disciplinas especiais ao serviço de uma autoclarificação e de um conhecimento de fatos inter-relacionados. Não é o Dom de graça dos adivinhos e profetas que dispensam valores sagrados e revelações, nem sequer corresponde à contemplação de sábios e filósofos sobre o sentido do Universo. Apesar das limitações auto-impostas pela sua metodologia, a ciência é para ele o único saber apto para dar conhecimentos práticos a fim de oferecer o caminho que possa encontrar a resolução dos problemas do futuro. Em compensação, estava convencido de que os conhecimentos morais e religiosos supramundanos são como o saber mágico que pode oferecer uma solução, e certamente uma consolação, num momento determinado, mas que não têm um hiato com futuros problemas, como o faz a racionalidade instrumental de meios adequados a fins da ciência. MARSAL, J. F. Por que Weber?: 20-21.

o dogma da justificação pela fé, dispensa ação humana como componente do processo de salvação.

Dessa forma, coube aos puritanos viver a *santificação* da vida cotidiana. Pois

o carácter sectário – a consciência de ser minoria e a motivação de ser eleito de Deus – fazia de cada membro dessas comunidades não um mero adepto do rebanho, mas vocacionados que se dedicavam simultaneamente ao aprimoramento ético, intelectual e profissional. A atividade laboriosa constitui-se para o Puritanismo um imperativo ético que todos, inclusive até mesmo os líderes religiosos ou empresários tanto quanto os demais crentes, deviam observar.⁴¹

Em suma, para Weber foi o *ascetismo cristão intramundano*, com seu *elevado grau de racionalização e disposição sistemática*, que engendrou o *espírito do capitalismo*, produzindo empresários e trabalhadores ideais para a consolidação de uma nova ordem social, que integrou, como nenhuma outra anteriormente, um número excepcional de pessoas sintonizadas entre si, para canalizar esforços produtivos na economia, conforme a orientação política preestabelecida.

Sobre a Importância da *Concepção de Deus* para a Ética Religiosa

De acordo com Weber é de suma importância as diferentes formas de se conceber Deus para o tipo⁴² de ética religiosa⁴³ e para as diferentes formas de *teodicéia*. As

⁴¹ SANT'ANNA, S. L. Contribuições de Weber para a Compreensão da Espiritualidade Libertadora: 41.

⁴² *A maioria dos eruditos humanistas está perfeitamente à vontade, parece-me, com a noção de que os textos existem em contextos, que existe algo como a intertextualidade, que a pressão das convenções, dos predecessores e dos estilos retóricos limitam aquilo que Walter Benjamim chamou de sobretaxação da pessoa produtiva em nome do (...) princípio da criatividade, segundo o qual se acredita que o poeta produz sua obra sozinho e tirando-a da sua mente pura. Existe, contudo, uma resistência em admitir que as coações políticas, institucionais e ideológicas agem igualmente sobre o autor individual. Um humanista considerará interessante para qualquer estudioso de Balzac o fato de que este tenha sido influenciado na Comédia humana pelo conflito entre Geoffroy Saint-Hilaire e Cuvier, mas o mesmo tipo de pressão sobre Balzac exercida pelo monarquismo profundamente reacionário parece diminuir, de alguma maneira vaga, o seu gênio literário, e, portanto, ter menor valor para um estudo sério. De maneira similar – como Hary Bracken vem demonstrando incansavelmente – os filósofos podem conduzir suas discussões sobre Locke, Hume e o empirismo sem jamais levar em consideração o fato de que há uma conexão explícita, nesses escritores clássicos, entre suas doutrinas filosóficas e a teoria racial, as justificações da escravidão e a defesa da exploração colonial. Estes são meios bastante comuns pelos quais a erudição contemporânea se mantém pura. (...) Uma força cultural não menos importante e metodologicamente formativa foi o uso, nas ciências sociais, de tipos, como um mecanismo analítico e como um modo de ver as coisas familiares de um jeito*

diversas idéias da Divindade guardam uma ligação específica com cada uma das concepções do indivíduo e, conseqüentemente, como este indivíduo qualifica e deve se comportar diante do mundo e suas ordens, agindo de acordo com a *natureza das promessas religiosas e seus caminhos da salvação*.⁴⁴

Segundo a tipologia weberiana dos tipos de *rejeições* religiosas do mundo, as religiões mundiais podem ser idealmente compreendidas, através dos *conceitos polares* do *ascetismo* e do *misticismo*. O *asceta* deriva da concepção do indivíduo como *instrumento de Deus* e o *místico* da concepção do indivíduo como um

*novo. A história precisa do tipo, tal como pode ser encontrada em pensadores do início do século XX como Weber, Durkheim, Lukács, Mannheim e os demais sociólogos do conhecimento, já foi bastante examinada; mas não foi observado, creio eu, que os estudos de Weber do protestantismo, do judaísmo e do budismo levaram-no (talvez sem que ele soubesse) ao próprio território mapeado e reivindicado pelos orientistas. Aí ele encontrou ânimo, em meio a todos aqueles pensadores do século XIX que achavam que havia uma espécie de diferença ontológica entre as mentalidades econômicas (e religiosa) do Oriente e do Ocidente. Embora nunca tivesse estudado o islã com atenção, mesmo assim Weber influenciou consideravelmente o campo, principalmente porque as suas noções de tipo eram simplesmente uma confirmação de fora de muitas teses canônicas defendidas pelos orientistas, cujas idéias econômicas nunca foram além da afirmação da incapacidade fundamental do oriental para os negócios, o comércio e a racionalidade econômica. No campo islâmico, esses chavões resistiram literalmente centenas de anos – até que aparecesse, em 1966, o importante estudo de Maxime Rodinson, *Islam and capitalism* (Islã e capitalismo). Mesmo assim, a noção de um tipo – oriental, islâmico, árabe ou seja lá o que for – resiste e é nutrida por abstrações, paradigmas ou tipos semelhantes, à medida que vão surgindo nas modernas ciências sociais. SAID, E. *Orientalismo, o Oriente como Invenção do Ocidente*: 24-25 e 264-265. Consideremos finalmente, o aspecto antropológico do problema. Quando encontramos repetidamente no Ocidente, e apenas aqui, certos tipos de racionalização – mesmo em esferas de conduta (aparentemente) interdependentes umas das outras no seu desenvolvimento – somos naturalmente levados a admitir que as qualidades hereditárias constituem a sua base determinante. O autor confessa que se inclina, pessoal e subjetivamente, a atribuir uma grande importância à hereditariedade biológica. No entanto, ainda não vejo, apesar dos resultados significativos da antropologia, como determinar rigorosamente, pelo menos aproximadamente, a extensão ou, acima de tudo, a forma da sua influência no processo analisado. Uma das tarefas do trabalho sociológico e histórico deveria ser, em primeiro lugar, determinar na medida do possível todas as influências e todos os encadeamentos de causas explicáveis por reações ao destino e ao meio. E só depois, e na medida em que a neurologia e a psicologia das raças tiver progredido para além da fase rudimentar que ela se encontra – alias promissora em muitos aspectos -, poderíamos talvez esperar obter resultados satisfatórios para este problema (um prestigiado psiquiatra exprimiu-me o mesmo ponto há alguns anos). Por agora, pois, parecem-me inexistentes estas condições, e a referência à hereditariedade seria uma renúncia precipitada ao que o conhecimento nos pode já hoje eventualmente dar e uma transposição do problema para fatores ainda desconhecidos. WEBER, M. *Introdução à Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: 20.*

⁴³ WEBER, M. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*: 238.

⁴⁴ Idem: 239.

recipiente do divino. Ambas possuem as suas *direções*: agir ou fugir do mundo e suas ordens, que podem estar ou não diretamente relacionadas com sua concepção de Deus.⁴⁵ Temos por exemplo, o caso do *ascetismo ativo* ou *intramundano*, no qual a ação no mundo não derivou diretamente da sua concepção de Deus.

A grande importância da concepção do Deus e Criador supramundano para ética religiosa já foi comentada. (Cf. Capítulo XI: A Psicologia Social das Religiões Mundiais) Tal concepção foi especialmente importante para a direção ativa e ascética da busca de salvação... Esta ligação íntima que E. Troeltsch repetidamente acentuou, com razão, entre a concepção de um Deus supramundano e o ascetismo ativo, não é absoluta. O Deus supramundano não determinou, como Deus, a direção do ascetismo ocidental (...)⁴⁶

Lutero desenvolveu o conceito (vocação) ao longo da primeira década de sua atividade como reformador. De início, em harmonia com a tradição predominante da Idade Média, como representa por exemplo por São Tomás de Aquino, ele concebeu a atividade no mundo como uma coisa da carne, embora desejada por Deus; era condição natural e indispensável para uma vida de fé, mas eticamente neutra, como o comer ou beber. Porém, com o desenvolvimento do conceito de *sola fide*, com todas as suas conseqüências e seus resultados lógicos, a ênfase cada vez mais aguda contra os *consillia evangelica* católicos dos monges, como ditados pelo demônio, a importância da vocação se avultou. A vida monástica não era apenas desprovida de valor e de justificativa perante Deus, mas também encarava a renúncia aos deveres deste mundo como um produto do egoísmo, uma abstenção das obrigações temporais. Ao contrário, trabalhar dentro da vocação se lhe afigurou como a expressão externa do amor fraternal. Isto ele prova com a observação de que a divisão do trabalho força cada indivíduo a trabalhar para os outros, embora seu ponto de vista seja muito ingênuo, em gritante contraste com as posições bem conhecidas de Adam Smith sobre o mesmo tema. Contudo, essa justificativa, evidentemente escolástica em sua essência, logo desapareceu, restando, cada vez com maior ênfase a colocação de que o cumprimento dos deveres mundanos é, em todas as circunstâncias, o único modo de vida aceitável por Deus (...)

O ascetismo cristão, que de início se retirava do mundo para a solidão, já tinha regrado o mundo ao qual renunciara a partir do mosteiro, e por mais da Igreja. Mas no geral, tinha deixado intacto o caráter naturalmente espontânea da vida laica no mundo. Agora avançava para o mercado da vida, fechando atrás de si a porta do mosteiro; tentou penetrar justamente naquela rotina de vida diária, com sua metodicidade, para amoldá-la a uma vida laica, embora não para e nem deste mundo.⁴⁷

⁴⁵ TURNER, B. S. *Weber and Islam, a Critical Study*: 181.

⁴⁶ WEBER, M. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*: 238.

⁴⁷ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: 65-112.

Portanto, a idéia de Deus determina não só o tipo de *rejeição* religiosa do mundo como também a sua *direção*: como o indivíduo considera qualitativamente o mundo e se deve agir ou não em suas ordens.

(...) contrastamos, como renúncias do mundo, o ascetismo ativo, que é uma ação, desejada por Deus, do devoto que é um instrumento de Deus, e, por outro lado, a possessão contemplativa do sagrado, como existe no misticismo, que visa a um estado de *possessão*, não ação, no qual o indivíduo não é um instrumento, mas um *recipiente* do divino". A ação no mundo é vista, assim, como um perigo para o estado irracional e outros estados religiosos voltados para o mundo. O ascetismo ativo opera dentro do mundo; o ascetismo racionalmente ativo, ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho numa vocação *mundana* (ascetismo do mundo). Tal ascetismo contrasta radicalmente com o misticismo, se este se inclina para fuga do mundo (fuga contemplativa do mundo).

O contraste diminui, porém, se o ascetismo ativo limitar-se a controlar e superar a malignidade da criatura na própria natureza do agente. Nesse caso, ele fortalecerá a concentração sobre as realizações ativas e redentoras, firmemente estabelecidas e desiguais por Deus, a ponto de evitar qualquer ação nas ordens do mundo (fuga ascética do mundo). Com isso, o ascetismo ativo, em sua aparência externa, aproxima-se da fuga contemplativa do mundo.

O contraste entre o ascetismo e o misticismo também é reduzido se o místico contemplativo não chega à conclusão de que deve fugir ao mundo, mas como o ascético voltado para o mundo, permanece nas ordens do mundo (misticismo voltado para o mundo).⁴⁸

Não obstante, as diversas formas de concepção de Deus se relacionam também com distintas formas de *teodicéia*:⁴⁹ uma estrutura especial desenvolvida

⁴⁸ WEBER, M. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*: 239.

⁴⁹ "It is well known that Weber failed to provide a definition of religion and, much less, a systematic account of what would be entailed in arriving at a definition. He claimed: To define religion, to say what it is, is not possible at the start of a presentation... Definition can be attempted, if at all, only at the conclusion of the study. The essence of religion is not even our concern, as we make it our task to study the conditions and effects of a particular type of social behaviour. Weber therefore took it for granted that the social behaviour which he discussed in his sociology of religion would be included by the term religion; consequently, we also have to accept his implicit viewpoint that Buddhism, Islam, Judaism and Christianity are all religions. Of course, it is possible to infer Weber's definition of religion from various aspects of his sociological studies. Talcott Parsons has rightly drawn attention to the central issue of the problem of meaning in Weber's treatment of religion and consequently to the importance of theodicy. In this aspect, religious beliefs are attempts to make life meaningful and to deal with the disparities between expectations and actual experience. Weber thus extend the theological concept of theodicy to point out the justifying and legitimating nature of religious conceptions. Despite the fact that Weber's implicit definition of religion is held together by the theme of theodicy, Weber's aim was not to analyse religion in terms of what it is, but to explore the

racionalmente, surgida da necessidade de se responder e encontrar um sentido comum à vida e consciência de tensões entre a crença na existência de Deus e a realidade objetiva deste mundo; como pode dar-se um poder, apresentado simultaneamente como onipotente e bom, haja criado este mundo irracional, povoado de sofrimentos imerecidos, de injustiças não punidas e de incorrigível estupidez? Esse poder é onipotente e bom ou não é, ou a nossa vida é governada por princípios inteiramente diversos de recompensa e de sanção?⁵⁰ A solução encontrada para esta questão consistiu, segundo Weber, na *força motriz do desenvolvimento de todas as religiões*.⁵¹

Sem dúvida, quanto mais discorre na direção da concepção de um Deus Único supramundano e universal, tanto mais agudo se

conditions and effects of different theocicies in different cultures. TURNER, B. S. *Weber and Islam, A Critical Study*. 44-45.

⁵⁰ Princípios estes que segundo Weber, só são possíveis de interpretar pela metafísica, se é que não escapam inteiramente à nossa capacidade de compreensão. WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 117.

⁵¹ (...) o bem só pode produzir o bem; e o mal só pode produzir o mal. Se assim fosse, o problema deixaria de existir. Positivamente é espantoso que tese semelhante haja podido merecer publicidade, dois mil anos depois dos Upanishades. O contrário nos é demonstrado não somente por toda a história universal, como também pelo imparcial exame da experiência cotidiana. A verdade da opinião oposta é que promoveu o desenvolvimento de todas as religiões do mundo. A antiquíssima questão da teodicéia enfrenta exatamente o ponto de saber como pode dar-se um poder, apresentado, simultaneamente como onipotente e bom, haja criado este mundo irracional, povoado de sofrimentos imerecidos, de injustiças não punidas e de incorrigível estupidez. Ora esse poder é onipotente e bom ou não o é, ou nossa vida é governada por princípios que só é possível interpretar pela metafísica, se é que não escapam inteiramente à nossa capacidade de compreensão. Esse problema, a experiência da irracionalidade do mundo, foi a força motriz do desenvolvimento de todas as religiões. A doutrina hindu do carma, a do dualismo persa, a do pecado original, a da predestinação e do Deus abscôndito nasceram todas dessa experiência. Os primeiros cristãos também sabiam perfeitamente que o mundo estava dominado por demônios e que o indivíduo que se comprometesse com a política, ou seja, com os instrumentos do poder e da violência estava concluindo um pacto com potências diabólicas. Aqueles cristãos sabiam não ser a verdade que o bem gerasse tão-somente o bem, e o mal tão-somente o mal. Antes e com muita frequência, constata-se o fenômeno inverso. Politicamente falando, quem não o percebe não passa de uma criança. Acomodou-se a ética religiosa de diversas maneiras a esse fundamental estado de coisas, que nos leva a situar em diferentes regimes de vida, subordinados, por seu turno, a leis tanto quanto diversas... Portanto, sabe-se que não foi, de modo algum, a descrença moderna, oriunda do culto que a Renascença dedicou aos heróis, que levantou o problema da ética política. Com maior ou menor êxito, todas as religiões enfrentaram esse problema e a exposição feita deve ter bastado para mostrar que não poderia ser de outro modo. Reside na originalidade própria dos problemas éticos no campo da política, sem dúvida, em sua relação com o instrumento específico de violência legítima, instrumento de que dispõem os agrupamentos humanos. Idem: 117-119.

produz o problema de como pode ser compatível de semelhante poder infinito com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa. Este problema da teodicéia está vivo, em cada caso um giro diferente,...também um ordenamento do mundo, impessoal e supradivino, pleno de sentido, tropeça com o problema da sua perfeição. Em todas as partes o problema está ligado de alguma maneira com os fundamentos determinantes do desenvolvimento religioso e da necessidade de salvação. Não com argumentos extraídos das ciências naturais, senão na incompatibilidade de uma Providência divina com a injustiça e com a imperfeição da ordem social, motivavam, fazem-se alguns anos* (*Antes da Primeira Guerra Mundial), em uma encosta, mil trabalhadores alemães, a não aceitabilidade da idéia de Deus.

O problema da teodicéia foi resolvido de diversas maneiras, e estas soluções guardam a mais estreita conexão com a forma adotada pela concepção de Deus e também das idéias de pecado e salvação. Destacamos aqui o tipo *puro*, o mais racional possível.

O bem, o justo equilíbrio será assegurado remetendo-o a um futuro equilíbrio neste mundo: escatologias messiânicas. O processo escatológico consiste em uma transformação política e social deste mundo.⁵²

Com efeito, a articulação dialógica entre os conceitos da tipologia das éticas religiosas de Weber e os conceitos da crença islâmica, consiste no primeiro passo para a observação da singularidade religiosa do Islam e as implicações para a sua singularidade política: a construção de uma ordem política plural e heterogênea neste mundo, que ao mesmo tempo permite a proteção dos bens civis e o direito à liberdade religiosa.

O Monoteísmo (*at tauhid*) e o sentido sistemático unitário

Weber, em *Tipos de Comunidade Religiosa (Sociologia da Religião)*, observa que: *no fundo são rigorosamente monoteístas somente o judaísmo e o Islam.*

Esta última religião em forma atenuada, devido à tardia penetração do culto dos santos.⁵³ Se bem que a trindade cristã atua no sentido monoteísta se comparada com a triteísta das trindades hindu, budista tardia e taoista, o culto das missas e dos santos do catolicismo está de fato muito próximo ao politeísmo.⁵⁴

⁵² WEBER, M. V. *Economía Y Sociedad – Vol. 1*: 412-413.

⁵³ Weber não distingue o que ele chama de *religiosidade dos dervixes*, o sufismo, do Islam propriamente dito, o Islam *sunita*. Como veremos, qualquer concepção de Deus que viole o princípio da completa unicidade e transcendência Divina (*tauhid*) consiste na jurisprudência islâmica como *chirc*, politeísmo, a negação e violação de tal princípio e, portanto, a anulação da religião original.

⁵⁴ WEBER, M. V. *Economía Y Sociedad – Vol. 1*: 412.

De fato, Deus no Cristianismo, com sua concepção da Trindade cristã, seu salvador encarnado e o culto aos santos, é

fundamentalmente menos supramundano do que o Deus dos judeus, especialmente do judaísmo recente, ou o Alá do islamismo.⁵⁵

O Monoteísmo, em essência, trata-se tanto do primeiro princípio determinante do Islam, assim como seu último elemento.⁵⁶

De acordo com Isma'il Raji al Faruqi, em *At Tauhid (O Monoteísmo): Sua Implicações Para O Pensamento E A Vida*, o Monoteísmo é a condição *sine qua non* do Islam:

não pode haver dúvida de que a essência da civilização islâmica é o Islam; ou de que a essência do Islam é o *tauhid*, o ato afirmando que Deus é o Único, o absoluto e transcendente Criador, o Senhor e Soberano de tudo o que existe.⁵⁷

No âmago da experiência religiosa está Deus, expressado no testemunho (*xahada*): *não há outra divindade exceto Deus e que Mohammad é o Seu Mensageiro*. Deus ocupa a posição central em todas as intenções, ações e em todo pensamento islâmico.⁵⁸

(...) Deus apresenta-se ao homem como um tipo de ausência, uma recusa a estar presente, e, no entanto, a consciência do muçulmano devoto da sua submissão à vontade de Deus (islã) dá origem a um zeloso sentido da transcendência de Deus e uma intolerância para com a idolatria de qualquer espécie. (...)

⁵⁵ Weber, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*: 238.

⁵⁶ *Ele os funde novamente para que se harmonizem com outros elementos, e por eles sejam mutuamente apoiados. Sem mudar necessariamente suas naturezas, a essência transforma os elementos, construindo uma civilização, dando-lhes o seu novo caráter como constitutivos dessa criação. O grau de transformação pode variar do informal ao radical. É informal quando lhes afeta a forma, e radical quando lhes afeta a função; portanto é o último elemento que constitui a relevância da essência. Eis porque os muçulmanos desenvolveram a ciência do ilm at tauhid (teologia) e a submeteram às disciplinas da lógica, da epistemologia, da metafísica e da ética.* AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 16.

⁵⁷ *Essas duas fundamentais premissas são auto-evidentes, não estando sujeitos a dúvidas da parte daqueles que pertenceram à civilização islâmica ou de que dela participaram. Foi apenas muito recentemente que os missionários, os orientistas e outros questionadores do Islam inventaram sujeitá-las a dúvidas. Contudo, eles continuam, para os muçulmanos, sendo auto-evidentes. O Islam, a cultura islâmica e a civilização islâmica têm uma essência conhecedora, que é o tauhid, o qual é passível de análise e descrição.* Ibidem.

⁵⁸ Idem: 1.

Qualquer que seja o caso, a unidade transcendental de Deus (*tauwid*) é algo a ser atingido e entendido repetidamente pelo muçulmano devoto, seja testemunhando-a, seja por meio do amor a Deus; e isso (...) define a *intenção* do islã.⁵⁹

A consciência do muçulmano é preenchida em sua totalidade pelo sentimento da presença de Deus, de que Ele é de fato a sublime obsessão.

Tradicional e simplesmente expresso, o *tauhid* é a convicção e o testemunho de que *não há outra divindade senão Deus*. Esta assertiva aparentemente negativa, breve nos mais lídimos limites de brevidade, porta os maiores e mais ricos significados do Islam. Às vezes, toda uma cultura, toda uma civilização, ou toda uma história encontra-se adstrita a uma única sentença. Este é certamente o caso do *al calima* (pronunciamento) ou *al chahada* do Islam. Toda a diversidade, fertilidade e história, cultura e aprendizagem, sabedoria e civilização do Islam estão compreendidos nesta curtíssima sentença – *la ilaha illa Allah* (não há outra divindade senão Deus).⁶⁰

Em *Tipos de Comunidade Religiosa (Sociologia da Religião)*, Weber ressalta tal importância do *tauhid*, como uma visão unitária da vida lograda por meio de uma atitude consciente, de sentido unitário pleno frente a ela. A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e cósmicos têm um determinado *sentido* sistemático unitário sob o qual a conduta dos homens está sempre plenamente informada e orientada:

significa sempre, (em graus distintos e com distintos êxitos) um ensaio de sistematização de todas as manifestações da vida, a coordenação de todas as ações humanas em um modo de vida (...).⁶¹

a) O Ocasionalismo: a Teodicéia Islâmica

Esta importante concepção religiosa da existência de um sentido ordenador do mundo como um cosmos,⁶² durante séculos, foi objeto de debate entre filósofos e teólogos muçulmanos. O resultado culminou de um lado nos argumentos do filósofo *Ibn Sina (Avicena, 980-1037)* e noutro, dos teólogos *al-Baqillani (m.1013)* e *al-Ghazzali (1058-1111)*.

⁵⁹ SAID, E. *Orientalismo, o Oriente Como Invenção do Ocidente*: 273-274.

⁶⁰ AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações para o Pensamento e a Vida*: 9.

⁶¹ WEBER, M. *The Sociology of Religion*: 363-364.

⁶² Ibidem.

Sob o prisma da filosofia (*falsafa*), o resultado foi o de se preservar a regularidade ordeira do universo. A visão dos mundos como um cosmos emanado de Deus, onde um *reinado* em que a ordem e a lei prevalecem, onde todas as coisas ocorrem devido a uma causa primeira e que esta não existe sem os seus efeitos específicos.⁶³ Por parte dos *teólogos*, existia o temor de que a ênfase filosófica impressa na regularidade ordeira do universo resultaria unilateralmente em uma concepção de um *deus otioso, abscondito*, partindo do princípio de que uma vez tendo criado o mundo e colocando ali um mecanismo feito relógio, não haveria mais a necessidade da existência de Deus, mantendo todo o cosmos em um movimento casual.⁶⁴ Pois num

mundo em que tudo acontece de acordo com uma causa e onde as causas são todas naturais – isto é, no e do mundo – é um mundo no qual tudo acontece necessariamente e, assim sendo, um mundo que não precisaria de Deus.⁶⁵

Desta forma, tal Deus jamais satisfaria um sentido religioso:

A natureza do cosmo é teológica, isto é, proposital, servindo um delineamento. O mundo não foi criado em vão (...) Não se trata de uma obra do acaso. Foi criado em perfeitas condições. Tudo o que nele existe é propriamente mesurado a ele para que cumpra um certo propósito universal.⁶⁶ O mundo é deveras um *cosmo*, uma criação ordeira, não um *caos*. Nele, a vontade do Criador é sempre realizada. Seus padrões são preenchidos com a necessidade da lei natural, porquanto eles são congênitos, tal qual Deus ordenou que fossem.^{67 68}

⁶³ Nesta posição os filósofos muçulmanos foram os herdeiros religiosos e filosóficos dos gregos, dos mesopotâmios e dos Egípcios antigos.

⁶⁴ AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações para o Pensamento e a Vida*: 1.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ *Que aperfeiçoou tudo o Que criou. (32:7) Que criou e aperfeiçoou tudo; (87:2) Deus foi Quem fez a terra como berço, o céu como teto, modelou e aperfeiçoou as vossas configurações. (40:64) Nós ressuscitaremos os mortos, e registraremos suas ações e seus rastros, porque anotaremos tudo num Livro lúcido. (36:12).*

⁶⁷ *O Qual possui o reino dos céus e da terra. Não teve filho algum, nem tampouco teve parceiro algum no reinado. E criou todas as coisas, e deu-lhes a devida proporção. (25:2) Dize: Jamais nos ocorrerá o que Deus não nos tiver predestinado! (9:51).*

⁶⁸ AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações para o Pensamento e a Vida*: 11.

A não aceitação do significado religioso de Deus por parte dos muçulmanos, indicaria a aceitação da existência de outro deus ou ainda na Sua não existência. Desta maneira, os teólogos rejeitaram a posição dos filósofos e desenvolveram a doutrina denominada *ocasionalismo* ou *atomismo*.

Esta teoria tentava encontrar uma explicação metafísica para a profissão de fé islâmica (*xahada*): de que não existe deus, realidade ou certeza senão Allah. Afirmava que tudo no mundo é absolutamente dependente da atenção direta de Deus. Todo universo estava reduzido a inúmeros átomos individuais: o tempo e o espaço eram descontínuos e nada tinha identidade própria. Somente Deus tinha realidade e poderia nos redimir desta ausência de significado, do nada. Deus sustentava e afirmava o universo e chamava sua Criação *ex nihilo* à existência a cada segundo e momento, recriando o mundo e fazendo assim acontecer tudo o que nele acontece.⁶⁹ Os teólogos acabaram por suplantar a *causalidade*, confiando em e a Deus, como Ser justo e certo, fazendo com que o efeito certo sempre acompanhe a causa certa.

O desfecho desta discussão resultou no estabelecimento da *divina presença* em detrimento da *causalidade*, acomodando esta última à primeira. Isto representou uma vitória da posição dos teólogos sobre a dos filósofos, em que a experiência dos muçulmanos deve basear-se no postulado: Deus não é meramente uma causa primeira ou o princípio absoluto e definitivo, mas a *essência da normatividade*. Daí em diante, a maioria das teorias filosóficas islâmicas, que se apoiavam na idéia de Deus como um mero ídolo indefectivo e conseqüentemente incompatível com a responsabilidade dos muçulmanos perante a *essência da normatividade*, tornaram-se inseparáveis da espiritualidade e de uma discussão mais religiosa de Deus.

b) Deus como a *Essência da Normatividade*

⁶⁹ Idem: 1-2.

Deus como a *essência da normatividade*, significa que como normatividade, é o Ser que comanda, que dá o sentido ao aspecto que a vida e o mundo devem tomar, possibilitando ao muçulmano cultivar uma consciência da realidade de Deus nas minúcias da vida diária: Seus movimentos, pensamentos e feitos são todas realidades além de dúvidas; mas todas essas ações até que o homem as conceba, são para ele um dever, mesmo quando, no caso em que já estão realizadas, nenhum *deve-fazer* (deontológico) advém disso. A *peremptoriedade de Deus* não é insolúvel ou infatigável ao custo do *axiológico*. O valor religioso proporcionado pelo uso da categoria do conhecimento,

é aquele que pode exercitar a sua imperatividade, a sua comovente exortação ou normatividade.

Deus como normatividade, portanto, implica Deus como o fecho final, ou seja, o fecho para qual todos os vínculos finalistas

apontam, e dormem na mira.⁷⁰

Deus é de fato a sublime obsessão, o objetivo último de todos os desejos e ações, obrigando a cada elo da corrente seguir o já situado fecho final. Este último representa a *base axiológica* de todas as correntes ou nexos de finalizações. E uma vez aceito este conceito de Deus, como base definitiva, terminal, finalística e axiológica,⁷¹ não deve haver dúvida de que Ele deve ser único:⁷²

Se não foi este o caso, a questão deverá ser novamente levantada, a despeito da prioridade ou peremptoriedade de um sobre o outro. É da própria natureza de um finalístico desfecho ser único, assim como é da natureza da peremptória causa de cadeias ser única. A peremptoriedade impossibilita a possibilidade de dependência de

⁷⁰ *Tudo é por um outro, que, por sua vez, é procurado por um terceiro, e assim por diante, e daí requer o vínculo ou corrente para continuar, até que o final seja alcançado, o que constitui o próprio fim. Deus é uma finalização substancial, uma finalização de todas as outras finalizações.* AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento E A Vida*: 2-3.

⁷¹ *A Allah pertence tudo quanto há nos céus e na terra, e todos os assuntos retornarão a Allah. (3:109); A senda de Allah, a Quem pertence tudo quanto existe nos céus e na terra. É certo que a Allah retornarão todas as coisas. (42:53) E que pertence ao teu Senhor o limite? (53:42); Sabe (ó Mensageiro) que o retorno de tudo será para o teu Senhor. (96:8).*

⁷² Idem: 3.

uma finalidade sobre a outra.⁷³ É esta singularidade que o muçulmano afirma na sua profissão de fé: *Não há outra divindade senão Deus.*⁷⁴

Na longa história das religiões, a asseveração do muçulmano quanto à existência de Deus surgiu tardiamente.⁷⁵ Entretanto, a assertiva da completa singularidade de Deus proporcionou uma renovação na iconoclastia, numa conjuntura espaço-temporal em que tanto o dualismo⁷⁶ quanto o trinitarismo,⁷⁷

⁷³ *Se houvesse nos céus e na terra outras divindades além de Deus, (ambos) já se teriam desordenado. Glorificado seja Deus, Senhor do Trono, de tudo quanto Lhe atribuem!* Alcorão Sagrado: 21:22.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ *Não houve povo algum que não tivesse tido um admoestador (35:24) Em verdade, enviamos para cada povo um mensageiro (16:36) Então enviamos, sucessivamente, os Nossos mensageiros. Cada vez que um mensageiro chegava ao seu povo, este desmentia. Então, fizemos uns seguirem os outros. (23:44) Em verdade, enviamos para cada povo um mensageiro, (com a ordem): Adorai a Deus e afastai-vos do tirano! (16:36).*

⁷⁶ *Entre os três tipos de teodicéia que já designamos como as únicas coerentes, o dualismo bem poderia servir a tal necessidade. Afirma ele que os poderes da luz e verdade, pureza e bondade coexistem e entram em conflito, sempre, com os poderes das trevas e da falsidade, impureza e mal. Em última análise, este dualismo é apenas uma sistematização direta do pluralismo mágico dos espíritos, com sua divisão em espíritos bons (úteis) e maus (daninhos), que representam estágios preliminares do antagonismo entre divindades e demônios. O zoroastrismo foi a religiosidade profética que mais coerentemente realizou essa concepção, e daí ter o dualismo principiado com o contraste mágico entre o 'puro' e o 'impuro'. Todas as virtudes e vícios estavam integrados neste contraste, que envolvia a renúncia à onipresença de um deus cujo poder estava, na verdade, limitado pela existência de um grande antagonista. Os seguidores contemporâneos (os parses) na realidade abandonaram esta crença porque não podiam tolerar a limitação do poder divino. Na escatologia mais coerente, o mundo da pureza e o mundo da impureza, de cuja mistura emanou o mundo empírico fragmentário, separam-se repetidamente em dois reinos à parte. A esperança escatológica mais moderna, porém, faz que o Deus da pureza e benevolência vença, tal como no cristianismo faz que o Salvador triunfe sobre o mal. A forma mais coerente de dualismo é a concepção popular mundial do céu e inferno, que estabelece a soberania de Deus sobre o espírito do mal, que é Sua criatura e com isso acredita que a onipotência divina está salva. Mas, com relutância, deve então, abertamente ou não, sacrificar parte de seu amor divino. Se mantida a onisciência, a criação de um poder de mal radical e a demissão do pecado, especialmente em comunhão com a eternidade dos castigos do inferno para uma das próprias criaturas finitas de Deus, e para os pecados finitos, simplesmente não corresponde ao amor divino. Nesse caso, somente uma renúncia da benevolência tem coerência. WEBER, M. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*: 265.*

⁷⁷ (...) *No século seguinte ao desaparecimento de Jesus, os seus seguidores continuaram a afirmar a Unicidade Divina, o que é ilustrado pelo fato de o Pastor de Hermas, escrito cerca de 90D.C., ter sido considerado pela Igreja um Livro Revelado. Este é o primeiro dos doze mandamentos que ele contém: Primeiro que tudo, acreditem que Deus é um só e que criou todas as coisas e organizou-as e do que não existia fez tudo existir, e Ele contém mas nada O contém a Ele (...). De acordo com Theodor Zahn, o 1º artigo de Fé até cerca de 250 D.C. era 'Eu acredito em Deus Todo-Poderoso'. Entre 180 e 210 D.C. foi inserida a palavra Pai antes de Todo-Poderoso, o que provocou vivas contestações por*

parte de muitos chefes da Igreja. Entre os principais responsáveis desse movimento, contam-se os Bispos Victor e Zephyrius, que entendiam ser um sacrilégio inqualificável acrescentar ou retirar qualquer palavra às Escrituras. Opunham-se à tendência de considerar Jesus como Deus e sublinhavam a unidade de Deus tal como foi expressa nos ensinamentos originários de Jesus, defendendo que, embora Profeta e muito favorecido pelo Senhor, Jesus era, na sua essência, um homem como os outros. Esta fé era compartilhada pelas Igrejas que tinham surgido no Norte de África e na Ásia Ocidental. À medida que se expandiam, os ensinamentos de Jesus tomaram contato com outras culturas e entraram em conflito com elas, tendo sido assimilados e adaptados por essas culturas e, simultaneamente, sofrido alterações de forma a serem reduzidas as perseguições por parte dos governantes. Na Grécia, sobretudo, sofreram uma metamorfose devido a serem expressos pela primeira vez numa nova língua de uma cultura com idéias e filosofias próprias. E foi o ponto de vista da multiplicidade de deuses dos Gregos que contribuíram largamente para a formulação desta Doutrina da Trindade, ao mesmo tempo que alguns, nomeadamente Paulo de Tarsus, transformavam gradualmente Jesus, de Profeta que era, em Deus. Apenas em 325 d.C. a Doutrina da Trindade foi declarada Ortodoxa pelo Cristianismo; ainda assim, alguns dos que a subscreveram não acreditavam nela, por não encontrarem nas Escrituras nenhuma autoridade a garanti-lo. Athanasius, que é considerado o pai desse credo, não estava muito seguro da sua justeza. Admite que 'sempre que forçava a inteligência na meditação da Divindade de Jesus confrontava-se com a ineficácia dos seus porfiados esforços, acontecendo que, quanto mais escrevia, menos capaz era de expressar os seus pensamentos.' E chega mesmo a escrever: "Não existem três, mas um ÚNICO DEUS." A sua crença na Doutrina da Trindade não se baseava na certeza mas em conveniências políticas e em necessidades circunstanciais. O papel desempenhado por Constantino, o imperador pagão de Roma que presidiu ao Concílio de Nicéia, mostra bem como aquela histórica decisão se ficou a dever a expedientes políticos e a falsos argumentos filosóficos. As florescentes comunidades Cristãs constituíam já uma força que Constantino não desejava enfrentar e cujo apoio ao fortalecimento do Império era insubstituível. Ao remodelar o Cristianismo, Constantino esperava ganhar a simpatia da Igreja e ao mesmo tempo acabar com a confusão nela existente, o que constituía uma fonte de ainda maior confusão no seu Império... Esta degenerescência dos ensinamentos puros de Jesus, que teve como resultado inevitável a aceitação da multiplicidade de deuses pela Cristandade, encontrou sempre antagonistas. Quando em 325 d.C., a Doutrina da Trindade, foi oficialmente proposta como Doutrina Ortodoxa Cristã, Arius, um dos chefes Cristãos do Norte da África, ergueu-se contra a aliança de Constantino com a Igreja Católica e recordou que Jesus sempre afirmara a Unidade Divina. Constantino tentou esmagar, enérgica e brutalmente, o incômodo povo do Deus Único, mas falhou. Ironicamente, embora Constantino tenha morrido como Unitário, a Doutrina da Trindade transformou-se oficialmente na base do Cristianismo na Europa. Esta Doutrina causou muita confusão, sobretudo entre aqueles a quem se pediu para acreditarem sem que tentassem compreender. Todavia, não era possível impedir as pessoas de tentarem demonstrar a Doutrina e explicá-la intelectualmente, em termos gerais, desenvolveram-se três escolas de pensamento. A primeira está associada a St^o Agostinho, que viveu no século IV e defendia a opinião de que a Doutrina não podia ser provada, mas podia ser ilustrada. S. Victor, que viveu no século XII, está associado à segunda escola, que defendia ser a Doutrina demonstrável e ilustrável. O século XIV viu nascer a terceira escola, que acreditava ser impossível demonstrar e ilustrar a Doutrina, pelo que nela se devia acreditar cegamente. Embora os livros contendo os ensinamentos de Jesus tivessem sido destruídos, suprimidos ou alterados para evitar qualquer contradição manifesta com a Doutrina, uma boa dose de verdade subsistiu nos que sobreviveram, pelo que a defesa da Doutrina da Trindade evidenciava uma diferença de ênfase entre o que as Escrituras rezavam e o que os Chefes da Igreja diziam. Sustentava-se que a Doutrina se fundamentava numa revelação especial feita à Igreja, a 'Noiva de Jesus', pelo que não surpreende assistir-se à reprimenda de Fra Fulgentio pelo Papa numa carta que se lê: "Pregar as Escrituras é uma coisa suspeita; aquele que seguir

estavam no estágio mais alto da consciência religiosa e o politeísmo no mais baixo. O Islam, objetivando finalmente depurar esta consciência, prescreveu o mais acurado cuidado no uso da linguagem e dos preceitos apropriados ao único Deus.⁷⁸ Termos adjetivais referentes a Deus, o Criador, e qualquer outra das Suas criaturas, como: *Pai, Intercessor, Salvador, Filho*, foram suprimidos do vocabulário religioso. Realizou-se uma completa transcendência na linguagem, na qual a singularidade e a absoluta transcendência do divino Ser foram acentuadas e, portanto, nenhum muçulmano pode reivindicar qualquer relação imanente com Deus, de existência através D'Ele ou de emanação: do

fato de que nenhum homem e ...criatura está um átomo mais próximo de Deus do que qualquer outro; ...de que toda a criação é criacional, que está do lado de cá da linha que divide o transcendental do natural, [esta] é a necessária pressuposição da peremptoriedade axiológica de Deus.⁷⁹

Conseqüentemente, a realidade divide-se em duas dimensões distintas: teísta e não-teísta (Criador e criatura). A primeira tem um único membro: Deus.⁸⁰ Ele permanece sempre absolutamente único e destituído de parceiros e associados.⁸¹ A segunda é a ordem do espaço-tempo, da experiência, da Criação.

*de perto as Escrituras arruinará a fé Católica.” Na carta subsequente, o Papa é ainda mais explícito, advertindo contra uma insistência exagerada nas Escrituras: “... as quais são livros que destruirão a Igreja Católica se alguém os tomar por guia”. UR-RAHIM, Muhammad Áta. *Jesus, Um Profeta do Islam*: 21-24.*

⁷⁸ *A pesquisa histórica mostrou que o animismo e a adoração de ídolos pelos povos primitivos de todo mundo, constitui uma subversão da crença Unitária original, e que o Deus Único do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, cresceu em oposição à multiplicidade de deuses, em vez de evoluir a partir deles. Pode assim dizer-se que é na fase inicial de qualquer tradição que devemos procurar o ensinamento mais puro, resultando necessariamente de um declínio toda a Doutrina que se lhe segue posteriormente; é pois sob esta perspectiva que deve também ser examinada a história do Cristianismo – a crença inicial num só Deus veio a corromper-se, tendo-se aceite então a Doutrina da Trindade, a qual deu origem a uma confusão que afastou cada vez mais o homem da serenidade intelectual. Idem: 21.*

⁷⁹ AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento E A Vida*: 3-4.

⁸⁰ *É o Originador dos céus e da terra. Nada se assemelha a Ele, e é o Oniouvinte, o Onividente. (42:11) Glorificado e exaltado seja, por tudo quanto Lhe atribuem. (6:100) Os olhares não podem percebê-Lo, não obstante Ele Se apercebe de todos os olhares. (6:103).*

⁸¹ *Dize: Ele é Deus Único! O Absoluto! Jamais gerou ou foi gerado! E ninguém é comparável a Ele! (112:1-4) Mesmo assim atribuem como parceiros a Deus os*

Estão incluídas todas as criaturas: as plantas e os animais, os humanos, os *gênios* e *anjos*; e tudo o que nela existe. As duas ordens são absoluta e extremamente díspares no que concerne à sua existência ou ontologia, bem como à sua experiência e aos seus cursos. Será para sempre impossível que uma seja unida à outra, fundida e confundida com a outra ou difusa uma na outra. Nem tampouco poderá o Criador ser ontologicamente transformado a ponto de se tornar criatura, nem a criatura transcender e se configurar a ponto de se tornar, de qualquer modo ou em qualquer sentido, o Criador.⁸²

Portanto, Deus é percebido como o âmago da normatividade, como um fecho cujo próprio ser é a imperatividade e a desejabilidade. E essa normatividade só é possível, a menos que haja seres para os quais ela seja normativa, ou seja, obrigatoriamente um conceito relacional: deve haver criaturas para as quais o comando divino é tanto cognoscível como realizável. Porém, *a relacionalidade não é relatividade*, não deve ser entendida no sentido de estar implícito que Deus depende ou necessita do homem. Na religiosidade islâmica

Deus é Auto-suficiente, porém essa auto-suficiência não previne a criação de um mundo no qual o homem encontre a imperatividade e lhe realize os *deve-seres*.⁸³

Deus está no centro da experiência religiosa islâmica, é o Único cuja vontade é imperativa, servindo de orientação para os humanos.

c) As Implicações Alcorânicas para a Ação e Transformação do Mundo

A narrativa alcorânica coloca de maneira enfática esta centralidade e relacionalidade: a intenção de Deus ao anunciar aos anjos a criação de um mundo e nele instalar um legatário (*khalifa*) para realização de Sua vontade.⁸⁴

gênios, embora fosse Ele Quem os criasse; e, nesciamente, inventaram-Lhe filhos e filhas. (6:100).

⁸² *Ou (será que) adotaram divindades da terra, que podem ressuscitar os mortos? Dize: Meu Senhor conhece tudo quanto é dito nos céus e na terra, porque Ele é o Oniouvinte, o Onisciente. (21:21-4)*

⁸³ *Idem: 4.*

⁸⁴ *Por certo que apresentamos a custódia aos céus, à terra e às montanhas, que se negaram e temeram recebê-la;... (33:72) Em verdade, criamos todas as*

Dado que no conjunto da criação somente o homem tem como prerrogativa a liberdade, somente ele tem ao seu alcance tanto o cumprir a parte mais altruística da sua *legatariedade*, assim como está perfeitamente ao seu alcance agir de modo diferente.⁸⁵ No ato da criação e delegação da vontade Divina, os anjos argumentaram que o homem seria indigno de ser criado. Estabeleceram um contraste entre o homem e eles, que jamais se desviam do ato de cumpri-la:⁸⁶

Vou instituir um legatário na terra! Perguntaram-lhe: Estabelecerás nela quem ali fará corrupção, derramando sangue, enquanto nós celebramos Teus louvores, glorificando-Te? Disse: Eu sei o que vós ignorais. (2:30)

Com efeito, dentre todas as criaturas, somente o homem pode satisfazer os pré-requisitos da ação moral, nominalmente, a liberdade. Uma vez que os *valores morais* são menos condicionados do que os *valores elementais da natureza*, e que os primeiros pressupõem os últimos, assim como aos *valores utilitários ou instrumentais*, encontram-se, portanto, num grau mais elevado que qualquer um destes:

a parte mais elevada da vontade divina,... necessita da criação do homem e do seu compromisso como legatário... na terra.⁸⁷

Por conseguinte, o homem se encontra na obrigação de mudar a si mesmo, a sociedade e o ambiente, em conformidade com o Alcorão. Ele é capaz de assim o fazer, uma vez que a criação é maleável e está apta para receber a sua ação e incorporar o seu propósito: a obrigação é impossível sem a responsabilidade⁸⁸ ou o

coisas predestinadamente. (54:49) Não existe criatura sobre a terra cujo sustento não dependa de Deus: Ele conhece a substância temporal e permanente, porque tudo está registrado num Livro lúcido. (11:6) E o sol, que segue o seu curso até um período predeterminado. Tal é o decreto do Onisciente, Poderosíssimo. E a lua, cujo curso assinalamos em fases, até que se apresente como um ramo seco de tamareira. Não é dado ao sol alcançar a lua; cada qual gira em sua órbita; nem à noite, ultrapassar o dia. (36:38-40).

⁸⁵ ... porém o homem se encarregou disso. (33:72) Em verdade, temos-te revelado o Livro, para (instruíres) os humanos. Assim, pois, quem se encaminhar, será em benefício próprio; por outra, quem se desviar, será em seu próprio prejuízo. (39:41)

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ *Ele não poderá ser questionado quanto ao que faz; eles sim, serão interpelados. (Alcorão Sagrado, 21:23) E não sereis castigados, senão pelo que*

reconhecimento de seus feitos. Para que o feitiço ético desta obrigação se efetive, o homem foi dotado de sentidos e compreensão, de toda equipagem necessária para habilitá-lo a descobrir e receber a insulada Vontade Divina, que não somente está introduzida na natureza causal como igualmente nas relações e nos sentimentos humanos. Desta forma existe uma harmonização entre a experiência humana e a base moral a que o homem deve seguir;

enquanto a primeira metade faz um outro exercício de disciplina chamado *ciência natural*, a segunda metade faz o exercício do senso moral e da disciplina da ética.⁸⁹

A relação entre as duas ordens da realidade é ideacional por natureza. Seu ponto de referência, no homem, é a faculdade do entendimento, inclui todas as funções gnosiológicas, tal como memória, imaginação, racionalização, observação, intuição, apreensão, etc. Todos os humanos são dotados de entendimento. Essa dotação é suficientemente robusta para que ele compreenda a vontade de Deus em qualquer um dos ou em ambos os modos: quando essa vontade é expressa em palavras, diretamente de Deus ao homem, ou pelas *leis da natureza*, a vontade divina é dedutível mediante a observação da criação.^{90 91}

Porém as descobertas e as conclusões da experimentação não são definitivas, estão sempre sujeitas a julgamentos e erros, a experimentos e análises ulteriores, a correções feitas por discernimentos mais profundos. Apesar disso a pesquisa é possível, a razão não se deve desesperar em reexaminar e corrigir seus próprios e prévios achados. Ocorre, que o conhecimento da Vontade Divina é possível pela razão e concretizada pela revelação:⁹²

tiverdes feito. (37:39) Ele foi Quem vos designou como legatários na terra. Mas, quem pecar, o fará em detrimento próprio;... (35:39).

⁸⁹ AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento E A Vida*: 6.

⁹⁰ *Porém, nunca acharás variações na Lei de Allah; e nunca acharás mudanças na Lei de Allah. (35:43) Allah revelou a mais bela Mensagem: um Livro homogêneo (com estilo e eloquência), e condizente. Por ele, arrepiam-se as peles daqueles que temem seu Senhor: logo, suas peles e seus corações se apaziguam, ante a recordação de Allah. Tal é a orientação de Allah, com a qual encaminha quem Lhe apraz. Por outra, quem Allah desviar não terá orientador algum. (39:23) Louvado seja Allah que revelou o Livro ao Seu servo, no qual não colocou contradição alguma. Fê-lo reto, para admoestar (aos ímpios) do Seu castigo e anunciar aos crentes, que praticam o bem, que obterão uma boa recompensa. (18:1-2).*

⁹¹ Idem: 10-11.

⁹² AL-MUSLEH, Sheikh Abdallah. *Os Milagres Científicos no Alcorão e na Sunnah*.

conhecer o próprio valor é perder a pose ou o equilíbrio ontológico e ir em direção a ela, quer dizer, passar por uma mudança, começar a realização do seu deve-ser, para preencher o deve-fazer que daí advém.⁹³

A rigor, os cinco princípios que constituem a essência do monoteísmo (*tauhid*): a dualidade; a ideacionalidade; a teologia; a capacidade do homem e a maleabilidade da natureza e a responsabilidade e o julgamento, constituem igualmente o âmago do *hanifismo*,⁹⁴ da religião monoteísta⁹⁵ e da consciência natural sobre a qual o adquirido conhecimento humano repousa. Naturalmente, toda a cultura islâmica foi erigida sobre esses expedientes e juntos formam a essência do *tauhid*, do conhecimento, das éticas pessoais e sociais, das estéticas e da vida e ação do muçulmano através da História.⁹⁶

Islam X Sufismo: A Transcendência (*khalifa*) Divina X A Imanência (“recipiente”), A Ação Nas Ordens Do Mundo X A Negação do Mundo

As divergentes formas de concepção do indivíduo, seja como *instrumento* ou *recipiente* do divino, e suas implicações para as formas de relação com Deus e de

⁹³ AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento E A Vida*: 6.

⁹⁴ Como princípio metodológico, dentro da essência do Monoteísmo, a tolerância é convicção de que Deus não deixou povo algum sem o envio de um mensageiro, de entre eles mesmos, para lhes ensinar que não há outra divindade além de Deus e que eles Lhes devem adoração e obrigação, para preveni-los do mal e suas causas (*Não criei os gênios e os humanos, senão para Me adorarem*. Alcorão Sagrado, 51:56 - *Em verdade, enviamos para cada povo um mensageiro, (com a ordem): Adorai a Deus e afastai-vos do tirano!...* Alcorão Sagrado, 16:36). A este respeito, a tolerância é a certeza de que todos os homens são dotados de um senso comum que os habita a conhecerem a verdadeira religião, a reconhecerem a vontade e os mandamentos de Deus. É a convicção de que a diversidade de religiões é devida à história com todos os seus fatores afetantes, suas diversas condições de espaço e tempo, seus preconceitos, suas paixões e seus interesses escusos. Por trás da diversidade de religiões está a *al din al hanif* (a definitiva religião de Deus), com a qual todos os homens nascem, antes que a aculturação os torne aderentes a esta ou àquela religião (*Fui enviado como profeta para pregar o Hanifismo tolerante*. Em resposta à pergunta *Qual das religiões (passadas) tu preferes?* o profeta (S) respondeu: *O Hanifismo tolerante* ou *A religião de Abraão*. O Hadiss foi relatado por Ibn Abbas (obra de AL ZUBAIDI, Tj al Arus. s.v. Hanaf: 78); obra de Al Imam Muslim, Sahih Muslim, sumário de Al Hafiz al Mundhiri, Mukhtasar Sahih Muslim, ed. Mohammed Nasir al Din al Albani (Kuwait; Al Dar al Kuwaitiyah li al Tiba'a, 1388/1969), vol.2, pág.249, Hadiss nº 1982.

⁹⁵ *Volta o teu rosto para a religião monoteísta. É obra de Deus cuja qualidade inata de Deus criou a humanidade. A criação de Deus é imutável. Esta é a verdadeira religião; porém, a maioria dos humanos o ignora*. Alcorão Sagrado, 30:30.

⁹⁶ Idem: 14.

ação nas ordens do mundo, decorrem das subjetivas e divergentes formas de se praticar e vivenciar a religião. Em termos puramente estritos, o Islam têm por fundamento certas práticas

que podem ser impostas a cada um e a todos, independentemente de temperamento; um mínimo necessário, a ser compartilhado e praticado, igualmente e em comum; e essa necessidade mínima toca não somente as necessidades espirituais, mas simultaneamente as materiais.⁹⁷

Os contrastes entre as opções individuais: de fuga do mundo ou permanência e ação nas ordens do mundo, retratam a distância em graus que as práticas religiosas se aproximam ou se distanciam dos deveres essenciais do Islam prescritos no Alcorão e na *sunna* do Profeta Muhammad.⁹⁸

Podemos recordar o beduíno nômade, que visitou o Profeta, certo dia, para atender quais eram os deveres mínimos a cumprir, para merecer o Paraíso. O Profeta lhe respondeu: *Fé no Deus Único, orações, cinco vezes por dia, jejum, durante o mês do Ramadan, o pagamento do zakat e a peregrinação*⁹⁹, se tiverdes condições para tanto. O beduíno converteu-se ao Islam e exclamou: *Por Deus! Não farei, nem mais, nem menos do que isso*. E quando ele se foi, O Profeta comentou: *Quem quiser conhecer um homem digno do Paraíso, que olhe para ele! Seja Khalid, ou o rico Otman, nenhum deles jamais descuidou dos deveres essenciais do Islam e da sua espiritualidade*. Assim também, Abu Dzarr, Salman, Abu'd-Dardá' e outros, que gostavam do ascetismo e que não obtiveram permissão do Profeta para levar vidas reclusas, jejuar perpetuamente, ou se castrar, por horror aos prazeres carnis, etc. Pelo contrário, o Profeta instigava-os a se casarem e acrescentava: *Tendes obrigações também, para com vossos corpos*.¹⁰⁰

O Islam contempla o homem com uma disciplina para a sua vida como um todo, tanto material, quanto espiritual. Não há como negar o fato de que devido às diferenças de temperamento individuais, certas pessoas se especializam em certos campos. Mesmo que qualquer um de nós se concentrasse no lado espiritual da sua existência, ainda assim permaneceria mais ou menos dependente das outras

⁹⁷ HAMIDULLAH, Dr. Muhammad. *Introdução Ao Islam*: 77.

⁹⁸ Idem: 76

⁹⁹ Um dos cinco pilares do Islam é *al hajj*, o termo que mais se aproxima na língua portuguesa a este conceito arábico-islâmico é a *visita útil*. Nota do Autor

¹⁰⁰ Idem: 77.

ocupações da vida, para a sua subsistência, para a sobrevivência da sociedade de que é membro e assim por diante.¹⁰¹

Conseqüentemente, o indivíduo muçulmano não pode se desligar por completo da sua vida e obrigações para com a coletividade. Ao contrário do *verdadeiro místico weberiano*,¹⁰² o muçulmano que opte por desenvolver as faculdades espirituais deve se esforçar em permanecer nas ordens do mundo. A atitude típica do *místico weberiano*: *de humildade específica, de minimização da ação, uma espécie de existência religiosa incógnita no mundo*,¹⁰³ somente encontra sua equivalência na realidade histórica-social do Islam, em alguns mestres e *místicos* sufis, que ao optarem por uma maior observação dos deveres internos e espirituais da religião, acabaram adotando princípios religiosos advindos das religiosidades hindu e persa e desenvolvendo toda uma peculiaridade no que se refere as práticas devocionais.

Ligados mais às práticas espirituais do que às vocações materiais e, portanto, mais preocupados com interiorizar a sua fé e não ater-se somente à prática das orações obrigatórias e a uma mentalidade jurídica; este movimento religioso que surgiu no seio do Islam durante a Idade Média se autodenominaria *sufismo: tasawuf*¹⁰⁴, *vestir um manto de lâ; Suf, lâ*.¹⁰⁵

Segundo Abu Bakr Siraj ad-Din, não há dúvida de que a lâ (suf) estava associada à espiritualidade, e isto desde a época de Moisés (SAAS) O próprio Profeta do Islã menciona o fato de que Moisés

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Que segue o princípio de que *a criatura deve estar calada, de modo que Deus possa falar...*, *ela está no mundo e se acomoda externamente às suas ordens, somente para adquirir a certeza do seu estado de graça em oposição ao mundo, resistindo à tentação de levar a sério seus processos*. WEBER, M. *Rejeições Religiosas Do Mundo e Suas Direções*: 239.

¹⁰³ Idem: 239.

¹⁰⁴ *As questões que dizem respeito a essa disciplina formam a temática do misticismo. A palavra misticismo tem, no Islam, diversos sinônimos: Ihsan (que vemos usado na exposição supracitada do Profeta), Qurb (ou, aproximando-se de Deus), Tariqa (caminho, isto é, a viagem em direção a Deus), Suluk (viagem, isto é, em direção a Deus), Tasawuf (que etimologicamente significa vestir um manto de lâ). Curiosamente, este último é o mais usado atualmente*. Ibidem.

¹⁰⁵ AZEVEDO, M. S. de. *Iniciação Ao Islã e Sufismo*: 45.

estava vestido de lã quando nos encontros com Deus no Monte Sinai.

Há também uma relação do sufismo com a palavra *sufyia*, que quer dizer *purificado* e *escolhido como amigo (por Deus)*. Os sufis, contudo, chamavam-se uns aos outros de *faqir* (plural: *fukará*) ou *dervixe*; tanto o termo árabe (o primeiro) como o persa (*dervixe*) significam *pobre*. *Pobre* aí indica humildade e simplicidade; é pobreza espiritual, ausência de orgulho, de egoísmo, de pretensão.

Ademais, (...) seja qual for a explicação, o nome em última instância é misterioso, o que não deixa de ser apropriado em certo sentido, pois a mística é intrinsecamente misteriosa; assim, o nome é misterioso pois a coisa nomeada é igualmente.¹⁰⁶

O sufismo, embora tenha algumas raízes históricas e doutrinárias comuns com o Islam, desenvolveu fontes de relação diferentes com o Deus e Criador supramundano. Essas fontes místicas e extáticas violavam a essência do primeiro princípio e o último elemento do Islam: a Unicidade Divina ou o Monoteísmo, que implica na estrita diferenciação entre o Criador e Suas criaturas.

Embora seja um erro opor sistematicamente o *sufismo* à ação nas ordens do mundo, pois muitos mestres sufis foram homens de ortodoxia¹⁰⁷ e muitas vezes envolveram-se em ações políticas,¹⁰⁸ podemos considerá-los numa diferenciação tipológica ideal como *polares* ou opostos. A peculiaridade da religiosidade dos sufis está mais próxima, em sua essência íntima, às fontes místicas e estáticas

¹⁰⁶ Idem: 45-46.

¹⁰⁷ Abd al-Qâder al-Jilâni (1078-1167) fundador da confraria dos *Qâdiriyya*, foi, em Bagdá, *diretor de uma escola de direito muçulmano segundo o rito hanbalita*. Seus talentos de pregador eram famosos e, durante a sua vida, teve discípulos que difundiram a sua doutrina em diferentes países. Atribuem-se a ele um certo número de livros de espiritualidade. O Islã muitas vezes 'canonizou' 'sábios'; Abd al-Qâder é um exemplo deles. Ele ministrava cursos de exegese corânica, de tradições, de direito muçulmano. Afirmava-se que converteu numerosos judeus e cristãos ao Islã. Ele foi um mestre perfeitamente ortodoxo. Insistia na obediência à Lei muçulmana e na aceitação integral da mensagem de Mohammad... assinalava a luta contra o *shirk* (politeísmo) escondido. Combater este politeísmo oculto consiste em ver a vontade de Deus em tudo o que acontece, o melhor e o pior, e em submeter-se à vontade d'Ele de acordo com a Lei. JOMIER, Jacques. *Islamismo, História e Doutrina*.: 181.

¹⁰⁸ A palavra *sufismo* engloba realidades mais amplas que o termo *mística*. Abrange tudo o que traz a marca de um desejo de interiorização ou de expressão mais sensível que o ritual despojado da oração, indo desde a adoção de práticas coletivas de piedade nas confrarias populares até os poemas e ensinamentos dos grandes mestres espirituais. Importa sobretudo não opor sistematicamente o sufismo ao ativismo, pois muitas vezes, no curso da história, vemos sufis envolvendo-se da ação política: assim Osman Dan Fodio, o fundador do império de Sokoto, no século XIX. Idem: 168.

provenientes de uma relação de imanência com um Deus e Criador supramundano,¹⁰⁹ fundamentada em concepções como a filosófica de Ibn Sina¹¹⁰ e teosófica de Ibn Arabi,¹¹¹ nas quais a Criação é uma emanção de Deus.

a) O Sentido da Presença e do Amor de Deus

O sentido da fé na presença de Deus está na base de todo um tipo de vida ou pelo menos de certas práticas de piedade e desenvolveu-se de maneira diferenciada entre os sufis. No Alcorão e nas *Ahadice* (ditos) do Profeta, encontramos o ensinamento desta proximidade com Deus:¹¹²

Quando meus servos te perguntarem sobre Mim: Eu estou perto. Eu ouço o pedido de quem me invoca, quando me invoca. (Alcorão 2:168)

Uma *hadiss* (dito) do Profeta Muhammad,¹¹³

explica em forma de imagem que, se o homem se aproximar de Deus uma polegada, Deus se aproximará dele um palmo; e se o homem se aproximar de Deus um palmo, Deus se aproximará dele um côvado.¹¹⁴

Em suma, se o homem fizer um esforço para aproximar-se de Deus, Deus responderá de um modo ainda mais generoso vindo ao encontro dele. Todo o conjunto da doutrina alcorânica confirma esse sentido de Deus: *Deus vê tudo, sabe tudo; nada lhe escapa*. Todos os muçulmanos, sufis ou não, vivem deste pensamento. Porém o *vivenciar a presença de Deus* dos *sufis*, diferencia-se na medida em que realizaram modificações nas formas de contemplação do divino

¹⁰⁹ *Os judeus desenvolveram o misticismo, mas quase nenhum ascetismo do tipo ocidental. E o islamismo antigo repudiava diretamente o ascetismo. A peculiaridade da religiosidade dos dervixes vinha de fontes bem diferentes que a relação com um Deus e Criador supramundano. Nascia de fontes místicas, extáticas, e em sua essência íntima estava distante do ascetismo ocidental.* WEBER, M. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*: 238.

¹¹⁰ HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*: 183-185.

¹¹¹ Idem: 185-188.

¹¹² JOMIER, Jacques. *Islamismo, História e Doutrina*: 168-169.

¹¹³ *O meu servo se aproximará de Mim cumprindo as Minhas determinações. Quando ele se aproximar de Mim facultativamente Eu o amarei. Ao amá-lo, serei sua audição, sua visão, sua mão com a qual golpeia, os pés com que anda. Se ele Me pedir algo, Iho concederei, se pedir a Minha ajuda, Eu o ajudarei.*

¹¹⁴ Idem: 169.

violando o princípio *tauhid*, da diferenciação entre o Criador e a criatura, do equilíbrio entre os deveres internos e externos.

Mediante a penetração da religiosidade persa e a constituição da ordem dos dervixes, procedentes da Índia, esta religiosidade, em parte orgiástica e mística, sempre foi eficiente no sentido da propaganda em virtude de sua grande simplicidade, sinala vias ao modo de levar a vida que, por seus efeitos, correm em sentido oposto ao da metódica de vida intramundana:¹¹⁵

Ação, devoção e conhecimento são universalmente tidos como os três modos principais da vida espiritual. Na Índia, recebem o nome de karma, bhakti e jnana. No sufismo, são conhecidos como makha' fah (temor), mhabat (amor) e marifah (conhecimento). No Cristianismo, há a *via de Marta* e a *via de Maria*, referência às duas irmãs de Lázaro que costumavam hospedar Jesus. Enquanto Marta preocupa-se com as lides domésticas, Maria ocupa-se em ver e escutar o Mestre. A primeira simboliza o caminho da ação, a segunda, o da contemplação. A contemplação por sua vez pode ser dividida em devoção e conhecimento. Assim, chegamos aos três modos clássicos da espiritualidade também no Cristianismo.

Distintamente da mística cristã em geral - na que predomina o lado devocional -, o sufismo realça a via do conhecimento, que não pode ser confundido com algo mental ou livresco. Segundo a doutrina sufi, o órgão do conhecimento é o *Coração Intelecto*, e não apenas a mente; sede do pensamento discursivo. Na verdade, o *sufismo médio* é meio devocional, meio sapencial; não obstante, há ordens sufis que são eminentemente sapienciais. ... o místico de tendência devocional (bhakta) é preponderantemente *emotivo*; se tem um problema, procurará resolvê-lo mediante práticas como o jejum, a oração suplementar etc. já o esoterista (jnani) é antes intelectual; se há um problema, ele abordará de forma objetiva, sóbria, simplesmente segundo a natureza das coisas.¹¹⁶

No mesmo sentido, diante do sentimento do amor a Deus, estes homens e mulheres sentiram um *chamado* para responder-lhe sem reservas, a doarem suas vidas por inteiro Àquele que era *tudo* para eles.¹¹⁷ Dentre eles, Abu Qassem al-Junayd ibn Mohammed al-Khazzaz al-Nehwandi, mais conhecido como Junayd de Bagdá, o *Pavão dos Fuqará*, Abu Yazid al-Bistami e Mansur al-Hallaj:

O Sufismo é que Deus te faça morrer para ti mesmo para viver Nele.

¹¹⁵ WEBER, M. *Economia Y Sociedad Vol. II*: 485-486.

¹¹⁶ AZEVEDO, M. S. de. *Iniciação Ao Islã e Sufismo*: 43-44.

¹¹⁷ JOMIER, J. *Islamismo, História e Doutrina*: 173.

Um homem trouxe 500 dinares e ofereceu-os a Junayd.

Possuis algo mais além do que trazes?, perguntou Junayd.

Sim muito mais, respondeu o homem.

Necessitas de mais?

Sim, necessito.

Então pode levar o que trazes, disse Junayd.

Tens mais direito do que eu, que nada possuo e de nada necessito.

Se estais procurando alguém que leve o teu fardo, é certo que homens assim são escassos e sem dúvida difíceis de encontrar, respondeu Junayd. *Mas se o que queres é levar o fardo de algum outro, podes encontrar muitos irmãos entre os que estão comigo.*

*Glória a Mim!*¹¹⁸

Mesmo conscientes que este tipo de expressão e postura violava o princípio da Unicidade de Deus (*tauhid*), os sufis replicavam que se tratava de uma enunciação feita num estado de êxtase. Para o autor das frases acima ele não é realmente responsável por ela, pois é o Divino mesmo quem fala por sua boca numa espécie de *unio mystica* (*uahdat al uujud*) que não segue a diferenciação básica e irredutível das duas realidades e qualidades ontológicas diferentes: a do Criador e a da criatura.¹¹⁹

Historicamente, a geração que veio após a dos companheiros de Muhammad, dentro daquilo que podemos chamar de *tradição sufi*, teve como representante Rabi'ah Adawiah¹²⁰ (713-801) de Basra, no atual Iraque. Rabi'ah vivenciou dos extremos da mundanidade aos extremos do *misticismo* e, a partir deste, ao amor incondicional e confiante em Deus.

¹¹⁸ Azevedo, Mateus Soares de. *Iniciação Ao Islã e Sufismo*: 66-67.

¹¹⁹ *Pois semelhante bem redentor de salvação tem sempre pelo menos a tendência a converter-se em uma relação íntima com a divindade, em uma unio mystica. E quanto mais sistematicamente se tenha elaborado o sentir da fé, tanto mais fácil e que se pressentem, como na mística, conseqüências de caráter anomístico (a-nomos, sem lei).* WEBER, M. *Sociologia de la Religión*: 445.

¹²⁰ Nascida no século VIII, de família pobre, porém piedosa, Rabi'ah, ainda quando criança, foi raptada e vendida como escrava. De forma singular conseguiu escapar de seus opressores e graças a sua beleza, viveu como cortesã em Basra, sendo muito assediada pelos homens. Deparando-se com o caráter vil e relativo do mundo, abandonou tudo e passou a viver como *mística*. A partir daí, Rabi'ah começou a ter visões, passando por inúmeras experiências místicas, tornando-se uma grande devota e com grande influência na vida da comunidade. Ainda viva, foi considerada *santa* e morreu cercada por uma multidão, composta pelos mais humildes aos poderosos da época.

Rabi'ah é tida pelos estudiosos como a responsável pelo resgate do elemento devocional inicial do Islam, sendo a primeira a formular o ideal sufi do amor desinteressado de Deus:¹²¹

Meu Senhor, os olhos estão fechados, as estrelas se põe, os pássaros estão nos seus ninhos e os monstros nos abismos não se mexem. Tu és o Justo que não sofre qualquer alteração, a Equidade que não se desvia, o Eterno que não passa. As portas dos reis estão fechadas e guardadas por seus cavaleiros. Mas tua porta está aberta a quem quer que Te invoque. Meu Senhor, cada amante está agora só com seu amado. E eu estou só Contigo.¹²²

Através de sua obra e célebre memória, destacou a *noção de amor de Deus*.

Sua mística estava centrada na noção de puro amor e sua vida refletia esse

fascínio de Deus... a única coisa que conta aos olhos dos fiéis, e para qual estão orientados toda a vida, todos os pensamentos do ser.¹²³

Após uma extrema e conturbada vida *mundana*, Rabi'ah *abandonou o mundo*, retirando-se para viver uma vida de oração e celibato, ensinava o puro amor de Deus através do qual Ele deve ser amado por si só e não por outras razões:

Um dia Râbi'a saiu às ruas da cidade com um jarro d'água em uma das mãos e uma tocha acesa na outra. *Aonde vais?*, perguntaram-lhe – *Vou apagar o inferno e colocar fogo no paraíso, para que Deus seja adorado e amado por Si mesmo e não pelas suas recompensas.*¹²⁴

Com uma relação contemplativa característica do *verdadeiro místico* de Weber, o desapego dessa mulher por tudo o que não é Deus, como o eminentemente religioso, foi considerado como insignificante em comparação ao *amor de Deus*. Esta via foi fruto da sua experiência religiosa pessoal e da irradiação da Luz (*ishraq*) de Deus em sua vida. O Alcorão deu-lhe o sentido do absoluto divino e da inaniidade de todas as criaturas diante de Deus. Amou a Deus como ausente da terra e não falava praticamente do amor de Deus por ela:

¹²¹ AZEVEDO, M. S. de. *Iniciação Ao Islã e Sufismo*: 64-65.

¹²² Idem: 65.

¹²³ JOMIER, J.. *Islamismo, História e Doutrina*: 174.

¹²⁴ Ibidem.

*Se Deus é tudo, como é que o paraíso não está centrado somente nele? E por que o lugar tão importante dado aos prazeres sensíveis? Sua atitude de revolta foi contra tal importância dada àquilo que não é Deus...:*¹²⁵

Em uma primavera, Rabiah entrou em seu aposentos. Sua serva lhe disse: *Senhora, vem aqui fora e vê o que o Criador fez. É melhor você entrar,* respondeu Rabiah, *e ver o próprio Criador. A contemplação do Criador é o que me preocupa, de maneira que não me interessa olhar o que Ele fez.*

Um conhecido erudito de Basra visitou Saidah (*senhora*) Rabiah quando ela estava doente. Sentado ao lado do seu leito, o homem dedicou-se a vilipendiar o mundo.

Amas muito o mundo, comentou Rabiah. *Se não o amasses tanto, não o mencionarias tanto. É sempre o comprador que critica a mercadoria. Se tivesses rompido com o mundo, não o mencionarias, nem para o bem, nem para o mal. Mas, tal como estão as coisas, não deixas de lembrar do mundo, pois, como diz o provérbio, quem ama algo menciona-o com frequência.*¹²⁶

*Oh Deus, se Te venero por medo do inferno, queima-me no inferno; e se Te venero esperando o Paraíso, exclui-me dele; mas se Te venero por Ti mesmo, não me negues a Tua beleza.*¹²⁷

Em suma a essência da experiência religiosa no Islam é a conscientização de que a vida não é vã, que ela serve a um propósito cuja natureza não pode ser idêntica ao fluxo natural do apetite à satisfação pessoal ou de um novo apetite à satisfação pessoal. Para o muçulmano a realidade consiste em duas ordens primordiais e separadas, a natural e a transcendental, sendo que é na última que ele procura os valores pelos quais deve governar o fluxo da primeira. Tendo identificado o reino transcendente como sendo o de Deus, ele governa qualquer diretriz de ação que não proceda daí. Seu rigoroso *tauhid* é, em análise final, uma recusa de sujeitar a vida humana a qualquer diretriz que dele não proceda. O hedonismo, o eudemonismo e o utilitarismo,¹²⁸ assim como todas as teorias que

¹²⁵ Idem: 175.

¹²⁶ *O sufi persa Farid Udin Attar (que viveu entre a Segunda metade do século XII e a primeira metade do século seguinte) dedicou, em seu Memorial dos Santos, um capítulo a Rabiah Adawiah, no qual descreve inúmeros episódios da vida da mística.* AZEVEDO, M. S. de. *Iniciação ao Islã e Sufismo*: 65.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ *De fato, o summum bonum dessa ética, o ganhar mais e mais dinheiro, combinado com o afastamento estrito de todo o prazer de viver é, acima de tudo, completamente isento de qualquer mistura eudemonista, para não dizer hedonista; é pensado tão puramente como um fim em si mesmo, que do ponto de vista da felicidade ou da utilidade para o indivíduo parece algo transcendental e completamente irracional. O homem é dominado pela geração de dinheiro, pela aquisição como propósito final da vida. A aquisição econômica não mais*

encontram o valor moral no mesmo processo da vida natural, são o seu *bête noire*. Aceitar qualquer um dos três é estabelecer outros deuses junto a Deus, como guia e norma da ação humana.

De maneira semelhante, em sua discussão sobre a secularização, Weber coloca que a sociedade moderna produziu inúmeros deuses discutíveis que não têm poder algum, ao mesmo tempo, individual e coletivamente,¹²⁹ no Islam, o

está subordinada ao homem como um meio para a satisfação de suas necessidades materiais. Essa inversão daquilo que chamamos de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio-guia do capitalismo, tanto quanto soa estranha para todas as pessoas que não estão sob a influência capitalista. Ela expressa ao mesmo tempo um tipo de sentimento que está intimamente ligado com certas idéias religiosas. Se pois formularmos a pergunta por que devemos fazer dinheiro às custas dos homens, o próprio Benjamin Franklin, embora não fosse um deísta convicto, responde em sua autobiografia com uma citação da Bíblia que lhe fora inculcada pelo pai, rígido calvinista, em sua juventude: Vês um homem diligente em seus afazeres? Ele estará acima dos reis. (Provérbios 22;29). O ganho de dinheiro na moderna ordem econômica é, desde que feito legalmente, o resultado e a expressão da virtude e da eficiência em certo caminho; e essas eficiência e virtude são, como agora se tornou fácil ver, o alfa e o ômega da verdadeira ética de Franklin, como foi expressa nos textos citados, tanto quanto em todos os seus escritos, sem exceção. WEBER, M. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo: 47

¹²⁹ *The progress and civilization which are made possible by scientific advance means, however, that are no longer any natural or inevitable boundaries for an individual's life. Maturity no longer means that an individual has mastered the force and wisdom of his tribe or society; it means rather that an individual has been over-taken by the ever-growing stock of knowledge. Whereas the patriarchs of the Old Testament died 'old and satiated with life' because they had experienced all that was to be experienced, man in contemporary society merely grows 'tired of life' because his grasp of reality is necessarily provisional: what he seizes is always something provisional and not definitive, and therefore death for him is a meaningless occurrence. And because death is meaningless, civilized life as such is meaningless; by its very 'progressiveness' it gives death the imprint of meaninglessness. In Weber's discussion of secularization, his argument is not so much that 'God is dead' but rather that modern society produces numerous contesting gods who have no power, either individually or collectively. The progressive development of science and the increasing specialization of all fields of knowledge give rise to countless world-views and interpretations of reality, but precisely because these interpretations are infinite, they cannot lay claim to any absolute value. The unitary cosmos of Christianity and of Greek civilization has been replaced by a pluralist world in which no set of values can give a coherent and compelling significance to life at the personal or public level. In terms of human experience, this means that there are no moments of charisma uplift or moral climax: 'Modern man exists instead on infinite plain without horizons: a secular eternity devoid of ultimate meaning.' At a public level, secularization leaves a moral vacuum which cannot be filled by scientific advance and cannot be repossessed by the old gods: Precisely the ultimate and most sublime values have retreated from public life either into transcendental realm of mystic life or into the brotherliness of direct and personal human relations. It is not accidental that our greatest art is intimate and not monumental. In Weber's brief treatment of modern consciousness, he noted three important phases in the development of secularization, namely, disenchantment, fragmentation and conflict between partial world-views. There*

politeísmo (*xirc*) ou a violação do *tauhid*, é a mistura de todos os valores morais com o elementar e o utilitário - instrumentais e nunca finais. Assim como o desenvolvimento progressivo da ciência e a especialização crescente de todos os campos do conhecimento deram à vida incontáveis visões de mundo e interpretações da realidade, estas inesgotáveis interpretações não podem pretender atribuir nenhum valor absoluto.¹³⁰

is a striking resemblance between Weber's and Durkheim's view of secularization at the turn of the century. Durkheim also noted that social change had removed traditional boundaries, which gave meaning and coherence to life. Similarly, Durkheim spoke of the fact that 'the old gods are growing old or already dead, and others are not yet born'. In the transitional period between traditional normative orders and new forms of conscience collective, there would be considerable anomie and uncertainty, reflected in increases in suicide rates, but Durkheim thought the future would produce religions upsurges of 'creative effervescence'. By contrast, Weber argued that modern religious movements would be highly artificial and insincere. TURNER, B. S. Weber and Islam, a critical study: 153-154.

¹³⁰ *A condição da moderna e secular sociedade como o 'desencantamento do mundo', através do qual Weber expressa que o homem não está mais enclausurado num mundo sagrado de forças mágicas e sobrenaturais. Em princípio, 'não existem forças incalculáveis e misteriosas que se associam as atividades... Ninguém precisa mais recorrer aos significados mágicos ordenados pelo mestre ou invocar os espíritos, como fizeram os selvagens, para quem estes poderes misteriosos existiam.' O progresso e a civilização que se tornaram possíveis através do avanço dos meios científicos, de qualquer modo, visto que não existem mais quaisquer limites naturais ou inevitáveis para uma vida de um indivíduo. Maturidade não mais significa que o indivíduo conquistou o conhecimento e a sabedoria da sua tribo ou sociedade; significa mais que um indivíduo tenha alcançado o sempre crescente estoque de conhecimento. Enquanto os patriarcas do Velho Testamento morreram 'velhos e saciados com a vida', porque eles conheceram e experimentaram tudo o que era para ser conhecido e experimentado, o homem na sociedade contemporânea somente cresce 'cansado da vida' porque o seu domínio da realidade é necessariamente provisório: '...o que ele se apodera é sempre algo provisório e não definitivo, e conseqüentemente a morte para ele é uma ocorrência sem sentido. E porque a morte é inexpressiva, a vida civilizada é deste mesmo modo inexpressiva; através da sua 'progressividade' ela dá a impressão à morte de inexpressividade.' Na discussão de Weber sobre a secularização, seu argumento não é muito se 'Deus está morto', mas antes, que a sociedade moderna produziu inúmeros deuses discutíveis, que não têm poder algum, ao mesmo tempo, individual e coletivamente. O desenvolvimento progressivo da ciência e a especialização crescente de todos os campos do conhecimento deu vida a incontáveis visões de mundo e interpretações da realidade, mas precisamente porque estas interpretações são infinitas, elas não podem pretender atribuir nenhum valor absoluto. Os cosmos unitários das civilizações Cristã e Grega foram substituídos por um mundo pluralista no qual nenhum conjunto de valores podem dar um significado coerente e forçoso a vida nos níveis pessoal e público. Nos termos da experiência humana, isto significa que não existem momentos de elevação carismática ou climax moral: 'O homem moderno existe no lugar de um infinito plano sem horizontes: uma eternidade secular livre de significado último.' No nível público, a secularização deixa um vácuo moral, que não pode ser suprido pelo avanço científico e não pode ser revista pelos antigos deuses: Precisamente os últimos e mais sublimes valores retrocederam da vida pública também para dentro do domínio transcendental da vida mística ou para dentro da fraternidade das relações humanas pessoais e diretas. Não é acidental que a*

Ser muçulmano¹³¹ é precisamente perceber apenas Deus, o Criador e não a natureza ou a criatura, como normativo Apenas a Sua vontade como mandamento, apenas o Seu padrão como constituindo o anseio ético da criação, o conteúdo da visão humana é a verdade, a vida, a felicidade, a beleza e a bondade, e estas para o homem não estão fora dos limites das suas faculdades.

O muçulmano é, portanto, um axiologista nas suas disciplinas religiosas de exegese, mas apenas com o fito de alcançar uma sadia deontologia como jurista. Ele não é apenas um portador da ética da intenção que utiliza a justificação pela fé. Esta é para ele sem significado a menos que seja uma simples introdução para arena da ação, deve se voltar para o mundo, interferir e transformar suas ordens de acordo com o Alcorão. Todas as suas condutas se baseiam fortemente na preocupação com os meios e as conseqüências que podem tomar. É então que ele clama pelo melhor bem como pelo pior. Ele sabe, como *khalifa* de Deus na terra, que dispõe de uma visão axiológica em que se baseia sua convicção responsável para lhe mostrar o caminho, com sua vontade de perpetrar suas energias para as tarefas e a sua consciência para se prevenir contra as armadilhas. Sua prerrogativa é estar sujeito ao perigo cósmico, pois nenhum deus há que possa fazer o trabalho por ele. Não apenas é o trabalho feito, mas se e quando ele fez o trabalho por ele mesmo, do qual não pode retroceder. Seu predicamento, por natureza, é que ele deve levar avante a confiança divina (*amana*) para completar ou perecer como muçulmano no processo. Certamente que no seu caminho a tragédia espreita atrás de cada canto, mas isso é a causa do seu orgulho.

Podemos concluir, que diante da tipologia weberiana de *rejeições* religiosas do mundo e suas *direções*, o Islam é a religião do *khalifismo* ativo ou do *khalifa voltado para o mundo*. A *concepção do Deus e Criador supramundano* para ética

nossa arte maior é intimista e não monumental. No breve tratamento de Weber sobre a consciência moderna, ele notou três fases importantes no desenvolvimento da secularização, nomeadamente, desencantamento, fragmentação e conflito entre visões de mundo parciais. Ibidem.

¹³¹ Termo derivado da palavra Islam, que quer dizer: submissão à vontade de Allah. Nota do Autor

religiosa islâmica, de busca *ativa e responsável*, se diferencia tanto da busca contemplativa e mística sufi, de afinidade interna com a despersonalização e imanência do poder divino, como da direção ativa e ascética da busca de salvação. A transformação efetuada pelo Islam não permite ao muçulmano reivindicar qualquer ligação íntima com Deus, como no sufismo, ou pessoal e antropomórfica, como no Cristianismo, pois ela distintivamente ocorre através de uma relação impessoal e despersonalizada com o Deus Único e Transcendente, na qual a diferenciação ontológica e existencial é irredutível:

A primeira coisa a notar é que a Sua natureza é tão sublime, está tão além da nossa limitada concepção, que a melhor maneira pela qual nos podemos conscientizar d'Ele, sentirmos-Lo como uma Personalidade; é compreendê-Lo. Ele não é uma mera e abstrata concepção filosófica, que está próxima de nós; Ele vela por nós; nós devemos a nossa existência a Ele. Ademais, Ele é o Uno e Único Allah, o Uno e Único, a Quem devemos adorar; todas as outras coisas ou entidades em que ou em quem pudermos pensar são criaturas Suas, de maneira alguma comparáveis a Ele. Ainda, Ele é Eterno, sem começo ou fim, é Absoluto, não limitado por tempo, lugar ou circunstância, é a Realidade perante a qual todas as outras coisas ou localidades são meras sombras ou reflexos. Ainda mais, não devemos pensar que Ele teve um filho ou um pai, porquanto isso seria querer imputar-Lhe qualidades materiais, ao formamos um juízo d'Ele. Ainda, novamente, Ele não é igual a qualquer outra pessoa ou coisa que conhecemos ou que possamos imaginar; Suas qualidades e Sua natureza são únicas.¹³²

Esta é a característica última de Deus, a unicidade nega a idéia do Cristianismo quanto à divindade do *Filho*¹³³ e da Trindade,¹³⁴ em especial

¹³² EL HAYEK, Prof. Samir. *O Significado dos Versículos do Alcorão Sagrado, com Comentários*: 775.

¹³³ *Allah não teve filho algum, nem jamais nenhum outro Deus compartilhou com Ele a divindade! (23:91); Dize-lhes: Sou apenas um admoestador, não há divindade além de Allah, o Único, o Irresistível. (38:65); São blasfemos aqueles que dizem: Allah é o Messias, filho de Maria, ainda quando o mesmo Messias disse: Ó israelitas, adorais a Allah, Que é meu Senhor e vosso. A quem atribuir parceiros a Allah, ser-lhe-á vedada a entrada no Paraíso e a sua morada será o Fogo Infernal! Os injustos jamais terão socorredores. (5:72) O Messias, filho de Maria, não é mais do que um mensageiro, do nível dos mensageiros que o precederam; e sua mãe era sinceríssima. Ambos se sustentavam de alimentos terrenos. (5:75) Ó adeptos do Livro, não exagereis em vossa religião e não digais de Allah senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria, foi tão somente um mensageiro de Allah e o Seu Verbo, que Ele enviou a Maria, e um Espírito d'Ele. (4:171)*

¹³⁴ *São blasfemos aqueles que dizem: Allah é uma Trindade! Porquanto não existe divindade alguma além de Allah Único. Se não desistirem de tudo quanto afirmam, um doloroso castigo açoitará os incrédulos entre eles. (5:72) ...Crede, pois, em Allah e em Seus mensageiros e não digais: Trindade! Abstende-vos*

admoesta-nos quanto ao antropomorfismo: a tendência de concebermos a Allah segundo nossos próprios padrões. No Islam a ação direta e natural no mundo é vista de forma positiva. O *khalifa* de ética *intramundana* tem como objetivo e sentido final das ações Àquele que proporcionou a racionalidade e delegou a responsabilidade ao homem: Deus. O que o difere substantivamente do *asceta voltado para o mundo*, que

opera dentro do mundo..., ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho numa vocação *mundana*, ou seja, através de *uma participação nos processos do mundo*, ...esse *fanatismo abençoado*, habitualmente atribuído ao puritano típico, o ascetismo deste mundo executa as resoluções positivas e divinas cujo sentido final continua oculto.¹³⁵

O muçulmano deve seguir o propósito alcorânico da Criação como um todo, cujo significado último é a transformação dos materiais da criação: os homens, as mulheres, a terra, a cidade o campo. Cabe ao indivíduo muçulmano e a toda coletividade mundial de fiéis (*ummah*) agirem de acordo com

a comunidade *uasat* (de centro, intermediária)... através daquilo que lhe deu a *raison d'être* quatorze séculos atrás, seu caráter e seu destino por todas as eras, nominalmente, o Islam.¹³⁶

É a concepção do muçulmano de si mesmo como o *khalifa* (legatário) de Deus (SWT) na terra que faz dele o vórtice da história humana. Somente como *khalifa* de Deus e, daí, apenas num adequado comprometimento à visão do Islam, poderá o homem agir com responsabilidade na totalidade do espaço-tempo. Como tal, o muçulmano deve interferir nos processos causais do espaço-tempo (o material, o psicológico, o social e o espiritual) para rediregir-lhes o curso no sentido do preenchimento do padrão divino. Como tal, a interferência do muçulmano no espaço-tempo será no sentido de o reconstruir, não o abolir ou escapar dele, como acontece na espiritualidade hindu-budista. E na sua reconstrução dele, não é a sua vontade *criativa* que o muçulmano busca, mas a vontade de Deus. Finalmente, a reconstrução muçulmana não é um ato de desafio e de conquista como no Ocidente de Prometeu, mas um ato responsável de submissão. Portanto, o muçulmano desfruta de uma tripla proteção: contra a sua própria capacidade de explorar a natureza; contra a arrogância

disso, que será melhor para vós; sabeis que Allah é Uno. Glorificado seja! Longe está a hipótese de ter tido um filho. A Ele pertence tudo quanto há nos céus e na terra, e Allah é mais do que o suficiente Guardião. (4: 171)

¹³⁵ WEBER, M. *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*: 239-240.

¹³⁶ Idem: XIV-XV.

do poder, se tiver sucesso; contra a tragédia em que a desesperança e a aflição serão essência, se fracassar.¹³⁷

¹³⁷ AL FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: XV.

Introdução do Segundo Capítulo

Como ressaltamos na introdução do primeiro capítulo, todo o conjunto do aparelho metodológico e científico construído por Weber não pode ser compreendido divorciando-o das preocupações valorativas substanciais do autor.¹³⁸ Sua paixão

¹³⁸ *Sua família definia-se pelo protestantismo. Os antepassados de seu pai foram refugiados luteranos do Império Austríaco que se instalaram em Bielefeld e se tornaram importantes comerciantes de tecidos. A família maternal remontava a Wilhelm von Wallenstein, alemão que servira nos exércitos do grande Gustavo Adolfo, "Leão do Norte e Baluarte da Fé Protestante". Os Wallensteins - nome que em sueco se pronuncia Fallenstein - tornaram-se intelectuais sui generis: mestres-escolas ou o que na Escócia teria o nome de dominies. Um deles entregou-se à bebida (o que parecia ser comum dos dominies) e abandonou sua esposa huguenote. Seu filho, G. F. Fallenstein, sofreu um período de perturbação mental, depois tornou-se apóstolo do nacionalismo e romantismo e do retorno às tradições populares alemãs; após ter combatido contra Napoleão, alistou-se na polícia militar durante a ocupação de Paris em 1815 e, no ano seguinte, estava exercendo um cargo burocrático em Dusseldorf. Em Paris, esse homem adicionou ao seu romântico nacionalismo alemão e ao ódio a Napoleão um inconveniente apego às idéias libertárias da Revolução Francesa. Disso resultou não ter progredido em sua carreira, no desconfiado mundo da Restauração, até ser nomeado, em 1832, conselheiro do Estado (Regierungsrat) em Coblenz. Contraiu o seu segundo matrimônio em 1835 com Emilia Souchay, cuja filha, Helene Fallenstein, viria a ser a mãe de Max Weber. Também os Souchay tinham um passado de refugiados por motivos de consciência religiosa: eram de origem calvinismo e tinham fugido de Orleans após a revogação dos editos de tolerância religiosa em favor dos Huguenotes, em 1685. Tornaram-se prósperos comerciantes em Francforte, com filiais de sua firma em Londres e Manchester. Fallenstein teve êxito financeiro a partir de seu casamento e em 1842 mudou-se para servir o governo prussiano em Berlim. Não teve o mesmo êxito em seu novo cargo e retirou-se para Heidelberg em 1847. Aí se ocupou em boas obras e em circular nos meios intelectuais então dominados pelos historiadores Schlosser e seu discípulo Gervinus. Essa amizade seria importante para os destinos do jovem Weber. Schlosser era adversário da nova História "científica" criada por Leopold von Ranke. Nenhuma História, disse ele, podia estar isenta de juízos se valor e de preconceitos decorrentes de considerações não-históricas. O historiador tem o dever moral de julgar homens e acontecimentos. A História não só se ensina a si mesma como também é uma atividade ética que forma o caráter de seus estudantes e da vida pública do mesmo. Gervinus estava entre os sete professores de Göttingen demitidos por constitucionalismo pela monarquia hanoveriana; participou do Parlamento liberal de Francfurt, em 1848, defendeu uma Alemanha federal e foi adversário irreconciliável de Bismarck e do império Hohenzollern. Weber debater-se-ia a vida inteira, de modo inconcludente, com os problemas equacionados por esses estudiosos. Mas a influência de Gervinus seria mais que intelectual; afetaria a própria formação familiar, sensual e psicológica de Weber até ao dia de sua morte, pois Gervinus passara a viver no lar dos Fallenstein após a morte do chefe da casa. Tentou seduzir Helene, a mãe de Weber. Depois, procurou arranjar para ela o casamento com um dos seus discípulos. Helene fugiu para casa de sua irmã, esposa do historiador Baumgarten, em Berlim, onde conheceu e casou com o pai de Max Weber. Ela jamais superou seu pavor à vida sexual e o casamento foi um rosário de infelicidade, beatismo e queixumes. O homem com quem Helene se casou era o filho caçula da família de Bielefeld e nascera em 1836. Seu irmão mais velho transformara o negócio de têxteis ao instituir um sistema racionalizado de produção e solidamente como empresário. O caçula, advogado por formação, tornou-se funcionário civil e jornalista em Berlim, depois de doutorar-se. Era um monárquico e bismarckiano fervoroso. Foi para Erfurt como magistrado e, depois, com o nascimento do filho, regressou a*

Berlim para seguir uma carreira secundária mas bem sucedida na política prussiana. Os comentadores descreveram suas opiniões como liberais; em nenhum país, salvo na Prússia dos Hohenzollern, poderia a concordância com Treitschke ou homens como ele ser considerada uma prova de liberalismo. Entretanto, o equívoco político de Max Weber pai é, de certo modo, compreensível. A Alemanha Imperial não desenvolveu um partido autenticamente conservador. O novo Império sempre foi, em alguns aspectos fundamentais, uma potência cuja legitimidade não podia fluir da sabedoria do passado, ser uma continuação dos mos majorum. Os "liberais nacionais" bismarckianos, a quem Weber pai aderira, definiam a política pelo Estado, não pela sociedade, e o Estado era, para eles, a ordem estabelecida da Prússia. Como veremos, isso não era sinônimo, em absoluto, da ordem estabelecida na nova Alemanha unificada. O pai de Weber tampouco era apenas l'homme moyen sensuel [o homem vulgar e sensual], se bem que fosse essa a opinião que sua esposa tinha dele. Fazia parte daquele novo mundo, descoberto pelo século XIX, de jornais e revistas, de sufrágios universal e potências regionais, de mexericos, notícias e conhecimentos sobre o que se passava nos corredores do poder - nos parlamentos, gabinetes governamentais, sedes de partidos, administrações jornalísticas e numa corte. Os seus princípios morais eram os de uma "ética do êxito", não de méritos intrínsecos. A dicotomia iria obcecar o filho mas, enquanto jovem, limitou-se a seguir as opiniões e juízos paternos. O círculo freqüentado pelo pai era intelectual, numa acepção restrita; os professores de História nele preponderavam mas a preocupação com a criatividade, a beleza, a crítica como paixão torturante, a novidade, eram-lhe estranhas. Esse mundo de Rickert, Sybel e Treitschke era intelectual, sim, mas também prosaico. O pai de Weber nada suportaria que fosse levada aos extremos, nenhuma argumentação pública, nenhum curso de ação perseguido até ao fim: era um homem muito à vontade em Silão, complacente em público, exigente na vida privada, esperando muito dos outros. Cada um a seu modo, nem o pai nem o filho seriam muito desapontados nessa expectativa. Helene Fallenstein-Weber opunha-se a tudo isso. Poderemos talvez pressentir que o sexo era a sua arma na guerra dos sexos. A acreditar em Marianne Weber, esposa de Max, a sua sogra Helene odiava a sexualidade: o leito conjugal seria um lugar de infortúnio e pecado. Somente a procriação podia justificar essa união de corpos a que a idade poria um misericordioso fim. O que isso significou para Weber pai pode ser imaginado com certa compaixão. De 1876 em diante, as relações dos pais de Max Weber foram de mútua estranheza institucionalizada. O quadro é conhecido de qualquer estudioso do século XIX. Como de costume nesse quadro, os Webers tiveram numerosos filhos e, como era também usual na época, estavam familiarizados com a morte das crianças. Helene Weber usou a saúde frágil e o perigo de sua morte de seu primogênito como uma crítica e uma arma contra o marido, a quem tampouco seria perdoada a morte de uma filha de tenra idade. Helene era devota à sua maneira. Nas questões de religião seu espírito era decidido. Buscava Deus pessoalmente, não por intermédios de ritos ou de teologia. Não procurava emocionalmente mas numa conduta de silenciosa e decisiva religiosidade. Impressionava-a muito a pregação que dominava a Nova Inglaterra oitocentista, qual - roubava todo o vigor ao Cristianismo e ao Calvinismo, recusando o dramatismo e o terror, a ordem e o esplendor - defendia o obstinado repúdio de emoções e desejos, combinado com o individualismo intolerante e a busca do dever incomfortável na rotina cotidiana. De certa forma, isso representa o retorno a um velho tema, influencia na Grã-Bretanha e na América, desenvolvido no século XVIII pelos calvinista e operante no catecismo abreviado da Igreja da Escócia - mas que não será encontrada, penso eu, em Calvino ou em Knox. Esse tema consistia na idéia de que a santificação do indivíduo é um processo exemplificado na zelosa e obediente colaboração na obra de Deus, tal como foi praticada por Adão no Paraíso, antes da Queda, após a Queda, a santificação só é oferecida pela Aliança da Graça aos que trabalham em seus ofício e profissões. Mas, para Helene Weber, leitora dos teólogos e pregadores da América oitocentista, esses ensinamentos estavam separados de suas raízes, humanizados, moderados e racionalizados por duzentos anos de história. O pensamento de seu filho seria poderosamente afetado por eles. Quando Helene

metodológica e científica esteve ligada diretamente ao mundo cultural alemão, que legou pensadores que influenciaram a chamada *modernidade* como Kant¹³⁹ (1724-1804) e Hegel (1770-1831), e naquele momento combatia os métodos científicos do positivismo.¹⁴⁰

teve de fugir de Heidelberg para Berlim, não mais que uma mocinha de dezessete anos, refugiou-se na casa de sua irmã mais velha, Ida, cujo marido, Hermann Baumgarten, seria mais outra influência sobre o espírito do jovem Max. Baumgarten era inimigo declarado exatamente daquelas coisas e daqueles homens a quem Max Weber pai estava tão ligado. Nulo era o seu apreço pelo eloqüente, vulgar e patético Treitschke; e, ao criticar Treitschke, atacava implicitamente a Prússia e a dinastia Hoenzollern. Acreditava, como toda a sua geração, na unificação dos Estados alemães mas não na unificação dos cursos. As suas atitudes, mantidas no período posterior a 1871, eram em grande parte as de Gervinus. Por tanto, Baumgarten afastou-se da ordem política para pregar uma história conduzida sem facciosismo partidário e condenar o império bismarckiano como instável, insensato em seu culto da guerra e da força, e em sua rejeição de um parlamentarismo autêntico. Um atitude apolítica desse gênero, expressa em público, é em si mesma uma de política, evidentemente. A tia de Weber, Ida, adotava uma posição religiosa semelhante à de Helene Weber mas, ao invés desta, era uma pessoa notoriamente dominante em seu lar. Exercia uma caridade impertinente, proclamado a primazia do dever cristão. Weber encontraria no lar dos Baumgarten um enigma e um desafio em período crucial de sua carreira, quando foi mobilizado e aquartelado em Estrasburgo, a capital da Alsácia ocupada pelos alemães. As idéias política e religiosas dos Baumgartens incorporaram-se às antinomias de seu pensamento de jovem adulto. Num certo sentido, porém, estiveram presentes durante toda a sua infância e adolescência. Nem todas as correntes da Alemanha fluíram em sua mocidade - os trabalhadores e os nobres não figuravam nela - mas havia o suficiente nesse meio materialmente confortável, intenso mas prosaico, para fazer de Max Weber um homem colhido para sempre na rede de contradições herdadas e contemporâneas. Entre outra coisa, a sua sociologia é registro das suas tentativas para escapar dessa rede. Macrae, D. G. As Idéias de Weber.

¹³⁹ Podemos observar como é notável que a Sociologia weberiana é devedora na sua essência de conceitos oriundos do pensamento de Kant. TRAGTENBERG, M. *Burocracia e Ideologia*: 114.

¹⁴⁰ *Pondo-se de lado alguns trabalhos precursores, como os de Maquiavel (1469-1527) e Montesquieu (1689-1755), o estudo científico dos fatos humanos somente começou a se constituir em meados do século XIX. Nessa época, assistia-se ao triunfo dos métodos das ciências naturais, concretizadas nas radicais transformações da vida material do homem; operadas pela Revolução Industrial. Diante dessa comprovação inequívoca da fecundidade do caminho metodológico apontado por Galileu (1564-1642) e outros, alguns pensadores que procuravam conhecer cientificamente os fatos humanos passaram a abordá-los segundo as coordenadas das ciências naturais. Outros, ao contrário, afirmando a peculiaridade do fato humano e a conseqüente necessidade de uma metodologia própria. Essa metodologia deveria levar em consideração o fato de que o conhecimento dos fenômenos naturais é um conhecimento de algo externo ao próprio homem, enquanto nas ciências sociais o que se procura conhecer é a própria experiência humana. De acordo com a distinção entre experiência externa e experiência interna, poder-se-ia distinguir uma série de contrastes metodológicos entre os dois grupos de ciências. As ciências exatas partiriam da observação sensível e seriam experimentais, procurando obter dados mensuráveis e regularidades estatísticas que conduzissem à formulação de leis de caráter matemático. As ciências humanas, ao contrário, dizendo respeito à própria experiência humana, seriam introspectivas, utilizando a intuição direta dos fatos, e procurariam atingir não generalidades de caráter*

A sua preocupação com a religião, com o poder e a atividade política, portanto, extrapolava os meios exclusivamente acadêmicos e científicos. Cumpre mencionar que Weber, ao longo de sua vida, vinculou-se a três instituições de ordem acadêmica, religiosa e política. Uma delas foi a *Evangelischse-Soziale Verein* (União Social Evangélica), organismo protestante que representava uma reação à sociedade industrial e urbana, em seus primórdios, semelhante ao Socialismo Cristão na Inglaterra e ainda mais proximamente, ao Movimento do Evangelho Social nos Estados Unidos. Em seu ponto de vista, a União concordava com atitudes da mãe de Weber, Helene e dos Baumgartens, seus familiares. Era uma tentativa de tornar a fé e a caridade relevantes para uma sociedade transformada, mediante a administração e a previdência sociais. Max Weber era sócio fundador desde 1890, através dessa filiação, associou-se ao político e publicista Friedrich Naumann.

Mais antiga e ilustre (datava de 1872) era a *Verein für Sozialpolitik* (União Social-Política), uma das mais importantes de todas as sociedades eruditas na história das ciências sociais. Em seus primeiros tempos, a União Social-Política

matemático, mas descrições qualitativas de tipos e formas fundamentais da vida do espírito. Os positivistas (como eram chamados os teóricos da identidade fundamental entre as ciências exatas e as ciências humanas) tinham suas origens sobretudo na tradição empirista inglesa que remonta a Francis Bacon (1561-1626) e encontrou expressão em David Hume (1711-1776), nos utilitaristas do século XIX e outros. Nessa linha metodológica de abordagem dos fatos humanos se colocariam Augusto Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1858-1917), este considerado por muitos como o fundador da sociologia como disciplina científica. Os antipositivistas, adeptos da distinção entre ciências humanas e ciências naturais, foram sobretudo os alemães, vinculados ao idealismo dos filósofos da época do Romantismo, principalmente Hegel (1770-1831) e Schleiermacher (1768-1834). Os principais representantes dessa orientação foram os neokantianos Wilhelm Dilthey (1833-1911), Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936). Dilthey estabeleceu uma distinção que fez fortuna: entre explicação (erklären) e compreensão (verstehen). O modo explicativo seria característico das ciências naturais, que procuram o relacionamento causal entre os fenômenos. A compreensão seria o modo típico de proceder das ciências humanas, que não estudam fatos que possam ser explicados propriamente, mas visam aos processos permanentemente vivos da experiência humana e procuram extrair deles seu sentido (Sinn). Os sentidos (ou significados) são dados, segundo Dilthey, na própria experiência do investigador, e poderiam ser empaticamente apreendidos na experiência dos outros. Dilthey (como Windelband e Rickert), contudo, foi sobretudo filósofo e historiador e não, propriamente, cientista social, no sentido que a expressão ganharia no século XX. Outros levaram o método da compreensão ao estudo de fatos humanos particulares, constituindo diversas disciplinas compreensivas. Na sociologia, a tarefa ficaria reservada a Max Weber. In <http://www.culturabrasil.pro.br/weber.htm>

propôs idéias avançadas sobre política social, mas depois de 1881 com as provisões de Bismarck no campo do seguro social, passou a interessar-se menos pela propaganda e mais com pesquisa e o debate entre acadêmicos. Durante quase todo o período em que Weber foi seu membro (1888-1920), a figura que dominava na União chamava-se Gustav Schmoller, responsável pelo fato da agremiação ter-se desviado da Economia técnica e teórica para se concentrar em questões da sociedade através da História social e econômica. A União foi um estímulo às pesquisas de Weber e uma plataforma para as suas opiniões. Seria absurdo considerar a União apolítica depois de sua mudança de orientação em 1881, pois as suas pesquisas não se orientavam pela ciência desinteressada, por problemas decorrentes do desenvolvimento interno das ciências sociais, mas sempre por questões de escolha, alarma ou decisão pública.

Em terceiro lugar, havia a vinculação ao Partido Liberal Nacional. Embora nacional, o Liberalismo dessa agremiação talvez não fosse reconhecido em qualquer outro país da Europa. Era o partido do pai Weber, que foi membro tanto da Dieta prussiana como do Parlamento imperial ou *Reichstag*.

Quer na investigação científica, na religião ou na política, Max Weber sempre foi ambíguo. Apesar de toda a sua preocupação com as questões de fé e caridade cristãs considerava-se como ele próprio disse: *religiosamente desafinado*. A respeito dos partidos políticos, era positivamente instável e pressente-se que isso não se devia apenas ao desejo de manter uma objetividade acadêmica e equilibrada. Suas dúvidas sobre os liberais nacionais são evidentes mesmo quando Weber não contava mais de vinte e três anos. Entretanto, manifestou constantemente atitudes próprias dos nacionalistas liberais em relação aos problemas da política alemã, pelo que, por exemplo, pôde apoiar e, no entanto, criticar ambigualmente a aceitação pelo Partido Liberal Nacional das leis anti-socialistas de Bismarck. Até na súbita libertação da derrota a partir de 1918-20, subsistiram as atitudes ambíguas como cientista e homem politicamente engajado.

Boa parte dos flertes políticos de Weber devem-se às dificuldades reais de seu tempo e lugar, somadas aos escrúpulos de um espírito sutilmente cômico de todos os fios e pressões que constituem a rede política.

Capítulo 2

Al Riçalat: A Mensagem ou Profecia

O conceito e a noção de revelação (*raçulatun*), da existência de palavras divinas reveladas a cada povo e *nação*, por intermédio de mensageiros (*raçul*) humanos escolhidos por Deus, são de suma importância para a compreensão do Islam e da religião monoteísta. Ocorre, portanto, que o conhecimento da vontade Divina é possível e o meio pelo qual os diversos povos e *nações* receberam a revelação desta vontade é conhecido como *riçalat*, a mensagem ou *profecia*. No Islam, as suas duas fontes são: 1. O Corão, a palavra direta de Deus; 2. O conjunto de ditos, atos e o consentimento ou não do Profeta Muhammad à determinada ação, a *sunna*, ou melhor exemplo e a correta interpretação da mensagem revelada. O Islam estabelece os amplos princípios e suas respectivas ações nos quais o sistema de vida humano deve basear-se. Um modelo sistemático de vida: religioso, político, econômico e social, que fornece àqueles que optarem por segui-lo, uma rica matéria sob e sobre a qual devem ser estabelecidas, construídas e mantidas suas instituições sociais e políticas. A combinação desses dois elementos: o Corão e a *sunna* de Muhammad, de acordo com a terminologia arábico-islâmica é chamada de *xari'ah*, um derivativo dos termos *xara'a* e *xeri'e*: rua; que significa, portanto, *abrir o caminho* ou *por onde se deve caminhar*.

Ax Xari'ah: A Lei Islâmica e a Ação Responsável no Mundo

Segundo Bryan S. Turner, a *Sociologia da Religião* de Weber é exercida através da questão do relacionamento entre o *mundo*: sexo, poder político, relações econômicas, militarismo, e religião, especialmente a ética do amor fraternal. Para Weber, somente o Cristianismo se deparou com esta tensão numa forma extrema, resolvida pela *fuga do mundo* ou *renúncia mística do mundo* (*misticismo*) ou através da *conquista* ou *domínio do mundo* (*ascetismo*), representado principalmente pelo Calvinismo e as demais seitas protestantes: Pietismo, Metodismo e Batistas. Entretanto, este conflito não foi uma questão meramente

teórica para Weber. O problema da escolha entre o engajamento político e a honestidade moral não consistiu num simples exercício acadêmico, esteve marcado em sua biografia pessoal desde de sua infância até a sua morte. Esta tensão, como vimos, estava representada para Weber no contraste entre seus pais: *mundanidade* ou devoção, atividade política ou valores religiosos, e na sua vida afetiva, dividida entre Emmy Baumgarten, sua primeira esposa, com seus valores religiosos puritano-calvinistas, e o amor de Marianne Schnitger. Escolhas que também representavam a opção entre a responsabilidade e satisfação; o segundo casamento de Weber com Marianne, foi marcado pelo sentimento de culpa.¹⁴¹

Em *A Política como Vocação*, observamos a interferência dos assuntos da vida particular de Weber em suas preocupações como cientista social, político e cidadão alemão, ante aos problemas derivados dos acontecimentos históricos de seu tempo, como o desenrolar do fim da Primeira Guerra Mundial.¹⁴²

¹⁴¹ TURNER, B. S. *Weber and Islam, a Critical Study*: 181.

¹⁴² *Tudo o que foi exposto já nos orienta para o discernimento da última questão de que nos ocuparemos esta noite, o problema do ethos da política, enquanto 'causa' a defender. Qual é, independentemente de seus fins específicos, a missão que a política pode desempenhar na economia global da conduta na vida? Qual é, em outras palavras, o lugar ético em que ela reside? Nessa questão, as mais opostas concepções do mundo chocam-se umas das outras, impondo-se escolher entre elas. Então, ataquemos, resolutamente, esse problema, que recentemente se pôs em foco, mas, segundo creio, de maneira infeliz. Inicialmente livremo-nos de uma contrafação vulgar. Algumas vezes a ética pode desempenhar um papel extremamente desagradável. Senão vejamos. Não é raro que o homem que abandona sua esposa por outra mulher experimente a necessidade de justificar-se perante a própria consciência, usando o pretexto de que ela não era digna de seu amor, de que o havia enganado ou invocado outros motivos desse gênero, que nunca deixam de existir. Sem dúvida nenhuma, trata-se de uma falta de cortesia, que, não querendo limitar-se à simples constatação de que não mais ama a sua esposa, procura, no momento em que ela se encontra na posição de vítima, produzir uma desculpa com propósito de 'justificar' a atitude tomada. Assim busca um direito que se baseia em lançar à esposa todas as culpas, além da infidelidade de que ele se queixa. O vencedor dessa rivalidade erótica procede nesses termos: entende que seu infeliz adversário deve ser o menos digno, já que foi derrotado. Nenhuma diferença há entre essa atitude e a do vencedor que, após triunfar no campo de batalha, proclama com pretensão desprezível: 'Venci porque a razão estava comigo'. Acontece o mesmo com o homem que, frente às atrocidades da guerra, entra em derrocada moral e que – em vez de dizer simplesmente 'era demasiado, não pude suportar mais' – experimenta a necessidade de justificar-se perante a própria consciência, substituindo aquele sentimento de cansaço diante da guerra por outro e dizendo: 'Eu não podia mais suportar aquilo, porque me obrigavam a combater por uma causa moralmente injusta'. Algo semelhante pode ser dito a respeito daquele que é vencido. Em vez de se comprazer na atitude de velha comadre à procura de um 'responsável'*

Percebemos claramente o dilema vivido por Weber, como homem e cientista com vocações políticas. No campo afetivo, no abandono injustificável da esposa pelo marido, e no campo político, das relações internacionais: na dificuldade dos políticos e chefes de Estado em adotar uma visão política pragmática no fim de uma guerra, na qual tanto vencedores como vencidos relutam em adotar uma atitude preocupada com o futuro, conseqüências e responsabilidade dos atos. O que está profundamente em discussão para Weber é a questão da compatibilidade entre *meios e fins*, entre a atividade política, que requer o uso da força e, portanto, da violência, e sua incompatibilidade com a ética daqueles que reivindicam sempre para si a razão última das coisas,¹⁴³ pois

– já que é sempre a estrutura mesma da sociedade que engendra os conflitos -, melhor faria se ele adotasse da atitude viril e digna, dizendo ao inimigo: 'Perdemos a guerra e vocês triunfaram. Esqueçamos o passado e discutamos as conseqüências que se impõe retirar da nova situação, tendo em vista os interesses materiais que estavam em jogo e – questão fundamental – considerando a responsabilidade perante o futuro, que pesa, em primeiro lugar, sobre o vencedor. Qualquer outra maneira de reagir denota simplesmente uma ausência de dignidade e terá de ser paga mais cedo ou mais tarde. Uma nação sempre perdoa os prejuízos materiais que lhe são impostos, mas não perdoa uma afronta à sua honra, principalmente quando se age à maneira de um predicador, que pretende ter razão a qualquer preço. Documentos novos trazidos a conhecimento público dezenas de anos após o término de um conflito podem ter como resultado apenas o despertar clamores injustificados, cólera e ódio, quando melhor seria esquecer a guerra, moralmente ao menos, depois de ela terminada. Uma atitude dessa só é possível, todavia, quando se tem o senso da realidade, o senso cavalheiresco e, sobretudo, o sendo da dignidade. Essa atitude impede que se adote uma 'ética' que, por certo, sempre é testemunho de uma falta de dignidade de ambos os lados. Esta última espécie de ética preocupa-se apenas com a culpabilidade no passado, questão estéril do ponto de vista político, porque insolúvel. Questão que não chega a preocupar-se com o que se constituindo interesse próprio do homem, isto é, o futuro e a responsabilidade diante do futuro. Se existem crimes políticos, um deles é essa maneira de proceder. Se não bastasse, uma atitude dessa tem o inconveniente adicional de nos impedir de perceber até que ponto o problema todo é inevitavelmente falseado por interesses materiais: interesse do vencedor de tirar o maior proveito possível da vitória alcançada – tanto de interesse material quanto moral -, esperança do vencido de trocar o reconhecimento de culpabilidade por determinadas vantagens. Se há no mundo alguma coisa de abjeto, é exatamente isso. Isso é o que resulta, quando se pretende utilizar a ética para ter sempre razão. WEBER, M. A Política como Vocação: 111-112.

¹⁴³ (...) A nenhuma ética se permite ignorar o seguinte ponto: como a finalidade de alcançar metas "boas", vemo-nos, freqüentemente, compelidos a recorrer, de um lado, a meios desonestos ou, pelo menos, perigosos, e compelidos, de outro, a contar com a possibilidade e mesmo a eventualidade de conseqüências desagradáveis. Nenhuma ética pode dizer-nos em que momento e em que medida um objetivo moralmente bom justifica os meios e as conseqüências moralmente perigosos. A violência é um instrumento decisivo da política. Pode-se ter idéia de até onde estender, do ponto de vista ético, a tensão entre meios e fim, (...) Portanto, tudo indica que é o problema da justificação dos meios pelo

aquilo que, no caso, se discute é o meio, já que os adversários reivindicam exatamente de forma idêntica, com a mesma e completa sinceridade subjetiva, a nobreza de suas próprias intenções últimas. *Quem recorre à espada, morrerá pela espada e, seja onde for, a luta é a luta. E então?*¹⁴⁴

Diante do exposto, como fica a questão das verdadeiras relações entre a ética e a política? Conforme já se afirmou, será verdadeiro que não há qualquer relação entre essas duas esferas? Ou seria mais acertado afirmar, contrariamente, que a mesma ética é válida para ação política e para qualquer gênero de ação? Há quem ache que exista uma oposição total entre as duas teses: seria certa uma ou a outra. Entretanto, é o caso de indagar se existe uma ética que possa impor, quanto ao conteúdo, obrigações idênticas aplicáveis às relações sexuais, comerciais, privadas e públicas, às relações de um homem com sua esposa, sua quitandeira, seu filho, seu concorrente, seu amigo e seu inimigo?¹⁴⁵

Como a religião em que o Deus Único e Transcendente determinou diretamente a sua direção: a forma de atuar nas ordens do mundo, o Islam, obrigatoriamente voltado para o mundo, não nega a vida secular e nenhuma esfera da realidade. As relações do homem: com Deus, consigo mesmo e com todo o conjunto da Criação, são reguladas e prescritas pela *xari'ah*, caracterizando a religião islâmica como a religião em que *a mesma ética é válida para a ação política como também para qualquer outro gênero de ação.*

Partindo do seu sentido sistemático unitário do *tauhid*, o Islam pode ser compreendida

fim que, de forma geral, coloca em cheque a ética da convicção. Positivamente, não lhe resta, por certo, outra possibilidade senão a de condenar qualquer ação que faça apelo a meios moralmente perigosos. Convém realçar: logicamente. Sem embargo, no mundo das realidades, constatamos, por experiência incessante, que o partidário da ética da convicção torna-se, bruscamente, um profeta milenarista e que os mesmos indivíduos que, alguns minutos antes, haviam pregado a doutrina do "amor oposto à violência" fazem pouco tempo depois, apelo a essa mesma força – à força última que levará à destruição de toda a violência -, à semelhança dos chefes militares alemães que, por ocasião de cada ofensiva, proclamavam: é a última, a que nos conduzirá à vitória e nos trará a paz. Não pode suportar a irracionalidade ética do mundo o partidário da ética da convicção. Ele é um racionalista "cosmo-ético". Dentre os senhores, aqueles que conhecem Dostoiewski poderão, a esta altura, evocar a cena do Grande Inquisidor na qual essa questão é exposta de maneira adequada. Impossível é conciliar a ética da convicção e a ética da responsabilidade, bem como não é possível, se jamais se fizer qualquer concessão ao princípio segundo o qual o fim justifica os meios, decretar, em nome da moral, qual o fim que justifica um meio determinado. WEBER, M. A Política como Vocação: 115-116.

¹⁴⁴ Idem: 112.

¹⁴⁵ Ibidem.

como sendo aquela que inclui a relação entre o ser humano e o seu Criador, a relação entre o ser humano e ele mesmo, a relação entre o ser humano e os seus semelhantes e a relação entre o ser humano e outras espécies.¹⁴⁶

Não limita seu alcance ao domínio privado, é um sistema de vida completo que prescreve as diretrizes para o indivíduo, para a sociedade e o Estado. Estas diretrizes abrangem assuntos muito variados, como os rituais religiosos, os aspectos sociais, políticos, econômicos, judiciários, relação internacional, entre outros.¹⁴⁷

a) Islam e a Ética Islâmica (*khalifa* voltado para o mundo) X Cristianismo e a Ética do Sermão da Montanha (*ascetismo*)

Na busca por uma resposta pessoal à ausência de significado da vida num mundo *secular e desencantado*, no qual a autenticidade pessoal e a segurança moral permanecem parciais e precárias, no qual as escolhas são feitas numa situação onde os valores não são mais autoritativos, ou não mais garantidos pela antiga tradição e *profecia carismática*, Weber desenvolveu uma discussão baseada na noção de *vocação* e das duas éticas: enquanto o homem moderno vive num mundo social de valores parciais e conflitivos os quais não fornecem nenhuma certeza final à vida, ele não pode obter grau algum de autenticidade existencial através da aceitação de responsabilidades contidas nas escolhas entre os penúltimos valores. Tendo escolhido uma vocação de vida, ele pode conquistar uma certa dignidade moral enfrentando a realidade.¹⁴⁸ Em seus últimos anos, a escolha com que sua

¹⁴⁶ ISBELLE, S. A. *Islam, A Sua Crença E A Sua Prática*: 7.

¹⁴⁷ *Hoje tenho aperfeiçoado a religião para vós; tenho-vos agraciado generosamente, e aponto o Islam por religião.* (5:3)

¹⁴⁸ *A imagem árida de um mundo desencantado que Weber esboçou nas duas palestras sobre ciência e política (Ciência e Política duas Vocações) em 1919, já havia anteriormente sido antecipada em A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, de 1905. Weber acreditava que enquanto a ética protestante foi um pré-requisito necessário de um capitalismo racional e, portanto, congruente com o sagrado espírito dos modos de produção capitalista, o capitalismo desenvolvido não dependia mais da continuidade da visão-de-mundo protestante. O Capitalismo deveria continuar sem o Protestantismo sob o alto preço de um sentido intrínseco. As atividades econômicas deveriam ser interpretadas em puros termos mundanos divorciadas de um senso de vocação. Na América, Weber argumentou que a produção da riqueza tomou 'o feitiço de esporte'. Sob estas condições, o capitalismo pode se tornar auto-suficiente, sem*

geração se deparou pareceu estar entre o pacifismo absoluto de Tolstói e uma vida de engajamento político. Para Weber, o Sermão da Montanha resumiu a ética ou a *moral dos últimos fins* a qual exige o não compromisso com a força, violência ou compulsão, e desse modo rejeita as reivindicações do mundo *secular*:

A ética do Sermão da Montanha... do Evangelho é uma ética do *tudo ou nada*. A parábola do jovem rico nos ensina, por exemplo: *E ele se foi de coração triste, porque possuía muitos bens*. O ensinamento do evangelho é incondicional e unívoco: *dê tudo o que possui* – absolutamente tudo sem reservas. Dirá o político que esse mandamento não passa de uma exigência social irremediável e absurda, que não se aplica a todos. Conseqüentemente, o político proporá a supressão da propriedade por taxaço, imposição e confisco – resumindo, coação e a regulamentação dirigida contra todos. No entanto, o ensinamento ético não se preocupa com isso e essa despreocupação é sua essência. Ele ordena mais: *Ofereça a outra face!* imediatamente e sem inquirir por que o outro se acha com o direito de ferir. Dir-se-á que falta dignidade a essa ética.

nenhuma ajuda para legitimação ou sentido religioso. Numa sociedade como esta, é preciso que se diga verdadeiramente: 'Especialistas sem espírito, amantes sem coração; esta nulidade imagina que tenha atingido um nível de civilização nunca anteriormente alcançado.' O Capitalismo produziu uma sociedade que movia-se como uma máquina, procedimentos racionais destituídos de qualquer significado intrínseco ou valor, e na qual a humanidade opera quase como indigentes estúpidos ou descuidados. O que pode fortemente oferecer uma descrição próxima da teoria marxista da alienação humana. Weber, estava também ciente, entretanto, que o Protestantismo tinha paradoxalmente preparado o caminho para a secularização e, com isso, escrito sua própria sentença de morte. O Protestantismo destruiu grande parte do antigo e sagrado cosmos, através da destruição da magia, da limitação da importância dos rituais e simbolismo, e claramente demarcando o sagrado do secular. O Protestantismo despiu o homem medieval de suas vestimentas mágicas e sagradas para apresentá-lo nu diante seu criador; de certa maneira, o Protestantismo preparou o caminho para a emergência do homem econômico, despido diante das inexoráveis forças do mercado. Isto no mínimo, parecem ser as imagens através das quais Weber compreendeu um mundo racional e desencantado. Estamos agora numa posição para podermos expor a teoria weberiana da secularização. O Capitalismo, como uma corporação econômica de racionalização, produziu diferenciações institucionais e culturais e a especialização de diferentes esferas da sociedade – políticas, econômicas, religiosa, moral. Enquanto a vida social como um todo se tornou mais calculista, cada esfera da atividade é autônoma e não tem a pretensão à relevância universal ou à autoridade coletiva. Esta mudanças institucionais transformaram a experiência humana; o indivíduo foi forçado a fazer escolhas entre valores que eram parciais e evasivos. O resultado é uma crise existencial em termos do significado da vida. Desde que os valores não são mais autoritativos e divorciados de fundamentos científicos, a escolha é ultimamente arbitrária e irracional. Num mundo secular, o único lugar para a religião é na área interpessoal, mais do que nas relações públicas. Paradoxalmente, a morte ou transferência da religião como um laço social conectando todos os aspectos da vida humana foi preparada pela própria Reforma. A tese de Weber sobre a secularização envolve o pluralismo de valores conflitivos e a relegação institucional da religião às escolhas puramente privadas, por um lado, e que a secularização foi um produto social do capitalismo e Protestantismo, de outro, tornando-se a linha básica de muitas pesquisas sociológicas contemporâneas. TURNER, B. S. Weber and Islam, a Critical Study: 155-156.

Sim – exceto para o santo. É exatamente isso: ser um santo é preciso ou, ao menos desejar sê-lo e viver como Jesus, como São Francisco de Assis e seus companheiros, para que a ética adquira sentido e exprima certa dignidade. Caso contrário, não a terá. Por conseguinte, se a ética cósmica do amor nos diz: *Não resistas ao mal pela força*, o político, ao contrário, dirá: *Deves opor-te ao mal pela força ou serás responsável pelo triunfo que ele alcance*. Aquele que pretende agir segundo a ética do Evangelho deve renunciar a fazer greve – a greve é uma coação... Efetivamente, a ética do Evangelho não deseja ensinar que só a guerra civil seria uma guerra legítima. Agindo de acordo com as regras do Evangelho, o pacifista deporá as armas ou as lançará longe em respeito ao dever ético, da forma como se recomendou na Alemanha, para pôr fim não apenas à guerra como a toda as guerras. Contrariamente, o político dirá: *O único meio seguro de desacreditar a guerra para todo o futuro previsível teria sido uma paz imediata, fundada sobre o status quo*. (...) A responsabilidade por essa solução atribuiu-se à atitude que nos privou de toda a possibilidade dessa resistência. Entretanto, dentro de pouco tempo – quando ultrapassando o período de cansaço – estará desacreditada a paz e não a guerra: consequência da ética absoluta. (...) A bem da verdade, se existe um problema de que a ética absoluta não se ocupa, esse é o problema das consequências.¹⁴⁹

Obrigatoriamente, a política depende do uso da violência, e qualquer um que optar por uma vocação política deve necessariamente aceitar uma ética diferente, nomeadamente a *ética da responsabilidade*.¹⁵⁰

Em verdade, pode-se acreditar que as exigências éticas permaneçam indiferentes ao fato que toda política utiliza como instrumento específico a força, por detrás da qual se perfilha a violência? (...) A violência é o instrumento específico da política.¹⁵¹

No final de sua vida, Weber fez um esforço para conciliar ambas as éticas¹⁵² e da seguinte maneira, em *A Política Como Vocação*, construiu conceitualmente as duas máximas sob as quais *qualquer tipo de atividade segundo a ética pode ser subordinada*, são elas: a *ética da convicção* e a *ética da responsabilidade*.

De forma cristalina, impõe-se que nos demos conta do seguinte fato: qualquer atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diferentes e irreduzivelmente opostas. A orientação pode ser segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção. Não quer

¹⁴⁹ WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 114.

¹⁵⁰ TURNER, B. S. *Weber and Islam, A Critical Study*: 154-153.

¹⁵¹ WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 112 e 115.

¹⁵² *Desta forma, vemos que a ética da convicção e a ética da responsabilidade não se contrapõem, mas se completam e, juntas, formam o homem autêntico, ou seja, um homem que pode aspirar à 'vocação política'*. Idem: 123.

dizer isso que a ética da convicção eqüivalha a ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, a ausência de convicção. Não é nada disso, evidentemente.¹⁵³

De maneira a elucidar a oposição profunda entre a atitude de quem se resigna às máximas da *ética da convicção* e a atitude de quem se orienta pela *ética da responsabilidade*, Weber nos fornece os seguintes exemplos dados em *linguagem religiosa*:

Sem embargo, oposição profunda há entre a atitude de quem se resigna às máximas da ética da convicção – diríamos, em linguagem religiosa, *O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus.* – e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: *Devemos responder pelas previsíveis conseqüências de nossos atos.* Perderá tempo quem busque mostrar, da maneira mais persuasiva possível, a um sindicalista apegado à verdade da ética da convicção, que sua atitude não terá outro efeito senão o de fazer aumentarem as possibilidades de reação, de retardar a ascensão de sua classe e de rebaixá-la ainda mais – esse sindicalista não poderá acreditar. Sempre que as conseqüências de um ato praticado por pura convicção se revelam desagradáveis, o partidário dessa ética não atribuirá responsabilidade ao agente, mas ao mundo, à tolice dos homens ou à vontade de Deus, que criou os homens desse jeito. Contrariamente, o partidário da ética da responsabilidade contará com as fraquezas comuns do homem – já que, como dizia com muita profundidade Fichte, não temos o direito de pressupor a bondade e a perfeição do homem – e entenderá que não pode lançar a ombros alheios as conseqüências previsíveis de sua própria ação. Por conseguinte, dirá: *Essas conseqüências são imputáveis à minha própria ação.* Aquele que toma partido da ética da convicção só se sentirá *responsável* pela necessidade de velar em favor da chapa da doutrina pura, a fim de que ela não se extinga, de velar, por exemplo, para que se mantenha a chama que anima o protesto contra a injustiça social. Seus atos, que podem do ponto de vista objetivo essencial, aparecem como totalmente irracionais, objetivam apenas àquele fim: estimular continuamente a chama da própria convicção.¹⁵⁴

Substantivamente, o Islam pode ser entendido como a religião em que a existência da *ética da convicção*, *al iman* - a experiência religiosa, uma certa convicção decorrente da fé muçulmana de que Deus existe –, não exige a existência da *ética da responsabilidade*, isto é, *al taklif*, o encargo ou responsabilidade, que obriga o indivíduo a responder pelas conseqüências dos seus atos. No Islam a *ética da responsabilidade* nasce juntamente à *ética da convicção*:

¹⁵³ Idem: 114.

¹⁵⁴ Ibidem.

a primeira estabelece os limites da ação do homem no cumprimento de sua legatariedade, enquanto a segunda fortalece o ímpeto de se continuar com seu dever axiológico.

De forma a fundamentar nosso argumento central na presente dissertação: demonstrar a singular e profunda compatibilidade entre a ética islâmica e a ação política, e suas conseqüentes implicações: o Islam detêm um projeto *sui generis* de organização social e política que reconhece o direito à existência e à liberdade de culto dos indivíduos não-muçulmanos (*dhimmis*); confrontaremos as bases teóricas da ética islâmica, especialmente com as do *ascetismo cristão*, seja sob a forma do monasticismo, da Igreja Católica, seja sob a forma intramundana, do Protestantismo.

A questão proposta será composta por duas diferentes abordagens e uma constatação. A primeira visa demonstrar que as fontes religiosas da ética islâmica não admitem qualquer tipo de livre interpretação, o que ocorre nas do *ascetismo cristão*. A segunda consistirá numa análise das implicações contidas nestas duas diferentes fontes nas formas de conceber o mundo e suas ordens, na visão positiva ou negativa da própria natureza da humanidade, do mundo e da ação em suas ordens. Indiretamente, a constatação de que a adoção feita pelos Estados e sociedades ocidentais da completa separação entre o Estado e a religião, foi uma conseqüência direta da incompatibilidade entre os fundamentos religiosos representados ora pela Igreja Católica, ora pelas diversas seitas protestantes, com uma organização político-social que ao mesmo tempo permitisse a diversidade religiosa e a defesa dos interesses e direitos comuns de seus membros. As adoções das instituições políticas liberais laicas e do Estado *secular* por estas sociedades, em particular na Inglaterra e França, vieram de maneira a libertar as instituições políticas e o exercício de investigação científica da intolerância e incompatibilidade dos fundamentos religiosos dos ascetismos cristãos.

b) Fontes Religiosas: Ética Islâmica X Ética do Evangelho

Do grego neutro plural *tà bíblia*, os livros, em português, através do latim vulgar, formou-se o feminino singular: a Bíblia. A Bíblia encontra-se dividida em duas partes principais: o Antigo Testamento no qual está incluído o Pentateuco (*cinco livros*, em grego) ou a Torá (*Lei*, em Hebraico) e o Novo Testamento. Ao todo a Bíblia Católica contém 73 livros e a Protestante: 66. Em relação à Bíblia Protestante a Católica contém 7 livros a mais no Antigo Testamento: Tobias, Judite, Sabedoria, Eclesiástico, 1 livro de Macabeus, 2 livro de Macabeus e Baruque. Estima-se que a primeira compilação que se tem notícia da *Bíblia* foi feita por estudiosos gregos, por volta de 200 d.C., reunindo num só livro todos os textos do assim chamado Antigo Testamento. Somente no ano de 325 d.C., no Concílio de Nicéia, os quatro cânones do Novo Testamento foram escolhidos, oficializando a coletânea conforme a conhecemos hoje como sendo a Bíblia Sagrada.

Segundo o historiador inglês Christofer Hill, em seu livro *A Bíblia Inglesa e As Revoluções do Século XVII*, os inúmeros comentários bíblicos, são tão longos quanto a própria Bíblia. Longe de ser monolítica, seus cânones foram erguidos ao longo de vários séculos e incorporam idéias e atitudes diferentes, muitas vezes conflitantes. Os primeiros dois capítulos do Gênesis narram duas histórias paralelas da criação e queda do homem, o que colocou à prova a engenhosidade erudita em conciliar ambas as teorias; os livros de Moisés não foram escritos por Moisés, como foi demonstrado por Thomas Hobbes no século XVII, nem os Salmos de Davi são de fato de Davi. A profecia de Isaías é uma coletânea de trabalhos de pelo menos três autores. O texto é um palimpsesto que foi exaustivamente escrito e reescrito de tantas maneiras que os estudiosos modernos encontram grande dificuldade em ordená-las. A reedição do que conhecemos como Antigo Testamento quase certamente reflete os conflitos político-sociais que existiam entre os Filhos de Israel; tal cânone foi estabelecido pelo clero judaico. O próprio texto mostra que os profetas e reis freqüentemente discordavam, e o tributo atribuído pela Bíblia aos governantes individualmente espelha o valor que lhes é dado pelos editores ligados à Igreja.

A narrativa contida no Novo Testamento é o produto de uma convulsão social. O cânone foi o produto final de acirradas controvérsias sobre o que era *herético* e, portanto, *apócrifo*, e o que era ortodoxo. Este cânone foi modificado ao longo dos séculos à medida que as doutrinas originais do Cristianismo foram adaptadas, inicialmente no período greco-romano do mundo gentio e, posteriormente, quando foi considerada religião oficial do Império Romano. As decisões tomadas quanto ao que deveria ser incluído e excluído, foram penosas e algumas vezes sangrentas. As concessões foram inevitáveis. A unidade dos dois Testamentos foi cuidadosamente elaborada por teólogos da Idade Média, trabalhando com seus palimpsestos.

A Bíblia pode significar coisas diferentes para pessoas diferentes em diferentes épocas e circunstâncias, é um enorme quebra-cabeças a partir do qual qualquer coisa pode ser delineada. Quando Lutero¹⁵⁵ desafiou a autoridade da Igreja Romana para que definisse suas doutrinas e produzisse a sua própria tradução vernacular, ele teve de aceitar que *o Evangelho não pode ser verdadeiramente pregado sem ofensas e tumultos*. O resultado foi desacordo e fragmentação. Luteranos contra zwinglianos e calvinistas, anabatistas e libertinos, cada grupo acreditava ter encontrado justificativa para suas posições no texto sagrado, e quase todos proclamavam a sua indiscutível autoridade na interpretação da Bíblia.

Uma coisa é a Bíblia em uma sociedade estável, onde existe um mecanismo aceito para o controle de sua interpretação. O controle jamais foi completo em nenhum período, e certamente menos ainda depois do transtorno da Reforma e da

¹⁵⁵ "Foi o que fez Lutero com a Bíblia, tirando-a do convento e levando-a para casa do crente, possibilitando sua livre interpretação. (...) Em 1521, Martinho Lutero publicou a Bíblia em alemão e, em poucos anos, novas publicações em vários idiomas europeus foram realizadas, rompendo com o monopólio católico da Vulgata (versão latina do século IV) feita por São Gerônimo, (...). Uma vez traduzida, a Bíblia era lida pelos pregadores, já que a maioria dos fiéis eram analfabetos. O segundo investimento dos países de influência protestante foi a alfabetização em massa dos crentes o que possibilitou a livre interpretação dos textos sagrados. SANT'ANNA, S. *O Livro do Século* em WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: 11. Para uma reflexão sobre Lutero ver Idem: 64-72.

tradução das Escrituras a partir de uma língua que apenas alguns eruditos conseguiam ler e entender para outra que podia ser lida por alguns eruditos em voz alta. Algumas seitas da Idade Média – freqüentemente baseadas em traduções não autorizadas da Bíblia – conseguiram sobreviver porque se associaram a unidades políticas que estabeleceram uma precária continuidade: waldesianos, husitas e lolardos na Inglaterra.¹⁵⁶

No Islam, as duas principais fontes da crença e legislação islâmica encontram-se distintamente separadas. O Alcorão, considerado como o conjunto das palavras de Deus, é um único livro e somente pode ser assim considerado em sua língua original, o árabe.¹⁵⁷ E a *sunna*, o conjunto dos ditos, atos e do consentimento ou não de Muhammad à determinada ação,¹⁵⁸ que atua de forma *ética* e *exemplar* em complemento ao Alcorão: estabelece objetivamente a prática correta das normas legislativas religiosas, sociais ou políticas, ao mesmo tempo que orienta o proceder de acordo com cada uma das diversas atividades da vida cotidiana, através do exemplo da pessoa de Muhammad.¹⁵⁹

¹⁵⁶ HILL, C. *A Bíblia Inglesa e As Revoluções do Século XVII*: 24-26.

¹⁵⁷ *Revelamo-lo como um Alcorão árabe, para que raciocineis.*(12:2); *Deste modo ti temos revelado, para que seja um código, em língua árabe.* (13:37); *E se houvéssomos revelado um Alcorão em língua persa, teriam dito: Por que não nos foram detalhados os versículos? Como! Um (livro) persa e um (Mensageiro) árabe?...* (41:44) *E assim te revelamos um Alcorão árabe para que admoestes a Mãe das Metrôpoles e tudo ao seu redor;...* (42:7); *Bem sabemos que dizem: Foi um ser humano que lho ensina (o Alcorão a Mohammad). Porém, o idioma daquele a quem aludem tê-lo ensinado é o não árabe, enquanto que a deste (Alcorão) é a elucidativa língua árabe.* (16:103)

¹⁵⁸ *As suas fontes principais da são o Alcorão e a Sunna do Profeta Muhammad...A primeira, é o Alcorão, fonte mais importante... as palavras... de Deus... a primeira fonte do Direito na sociedade islâmica. Deus... prescreveu um sistema de vida para... todas as necessidades do ser humano... A segunda fonte da Lei Islâmica, consiste na Sunna do Profeta Muhammad, que são os seus ditos e práticas, que se apresentam de três formas, o que foi dito por ele (ou seja, preceitos por ele passados), um ato ou prática do profeta (no sentido de que servisse de exemplo e fosse imitado pelos muçulmanos) ou o seu silêncio aprovando a ação ou prática de uma pessoa. a Sunna tem como uma de suas funções explicar e detalhar as leis do Alcorão: (16:44) – E a ti revelamos a Mensagem, para que elucides os humanos, a respeito do que foi revelado, para que meditem.* ISBELLE, S. A. *Islam, A Sua Crença e a Sua Prática* : 8-9.

¹⁵⁹ *Por conseguinte, restam todavia dois tipos de profeta, no sentido nosso: um está representado de modo mais claro por Buda e o outro, também claramente, por Zaratrusta e Maomé. O profeta é sobretudo, como nos últimos casos, um instrumento manifesto de um deus cuja vontade anuncia (trate-se de uma ordem concreta ou de uma norma abstrata), que exige por encargo divino a*

Com efeito, a *xari'ah* (Lei) Islâmica consiste num guia completo para todas as ações e engloba toda as facetas da vida humana, dando um sentido religioso a todos os atos. Orienta tanto o muçulmano como a muçulmana nas mais simples tarefas, como a higiene pessoal, até as mais complexas, os deveres de um chefe de Estado. O Cristianismo por não possuir uma lei revelada para o domínio político, econômico e social, ou melhor, tendo recusado a Lei judaica¹⁶⁰ - encarada como

*obediência como dever moral (profecia ética); ou é um homem exemplar que orienta aos demais com seu próprio exemplo o caminho de salvação religiosa, como Buda, cuja predicação nada sabe de um cargo divino nem dever moral de obediência, senão que se dirige ao próprio interesse de quem necessita salvação para que recorra ao mesmo caminho que ele (profecia exemplar). WEBER, M. *Economía Y Sociedad* Vol. I: 361-362.*

¹⁶⁰ *O judaísmo procurou estabelecer um sistema Divino de vida viável e foi sucedido pelo cristianismo, que seguiu o mesmo sistema depois de efetuar algumas modificações. Todavia, os judeus reagiram desfavoravelmente à mensagem de Jesus... Os judeus resistiram a Jesus e sua mensagem que convocava o povo à bondade, à paz, à purificação espiritual, à renúncia às formalidades rituais que não se relacionavam com a fé... Qualquer que seja o caso a relação entre os judeus e os seguidores de Jesus tomou um curso deplorável. Os derradeiros convertidos, oriundos em grande número de um ambiente cultural gentílico, não amavam aos judeus, visto que estes desenvolveram maior inimizade para com os convertidos. Conseqüentemente, cada grupo permaneceu à parte, em seu campo isolado, resultando a acrimoniosa separação do cristianismo do judaísmo, a despeito do fato de os primeiros cristãos procurarem meramente renovar o judaísmo através de uma ligeira modificação de suas leis. Como é tão evidente nos ensinamentos de Jesus, o cristianismo espiritual procurou imbuir com uma elevada consciência espiritual as éticas da velha fé. Em conseqüência a esta desagradável separação das duas partes, a Bíblia cristã foi também separada do "Velho Testamento", apesar deste continuar a ser respeitado como Escritura Sagrada. Mas o legalismo cristão tornou-se independente da Lei de Moisés (o esteio judaico) e como resultado desta alienação, o cristianismo perdeu os princípios legislativos Divinos que administravam os assuntos seculares da vida. Todavia, se o ideal ideológico cristão tivesse permanecido tão minuciosos quando exposto por Jesus Cristo, teria garantido uma correta interpretação do universo, da situação do homem nele e de seus objetivos primordiais neste mundo. Teria trazido os cristãos de volta para a Lei de Moisés como explicado por Jesus, para facilitar algumas restrições judaicas quanto aos cultos e relações humanas. O que aconteceu, porém, foi que os seguidores de Jesus foram submetidos a perseguições atroz por judeus e romanos que eram seus governantes temporais. Isto levou os Discípulos e seus seguidores a se ocultarem, a se moverem e agirem em segredo, por um longo período de tempo. Dentro de tais circunstâncias eles alteraram os textos de suas escrituras, transmitindo a história de Jesus e os eventos de sua vida de uma maneira causal, sendo incapazes de verificarem livremente a autenticidade de tais narrativas. Como resultado disso, o Evangelho inspirado por Deus a Jesus, foi interpolado dentro dessas lendas e narrativas sobre a vida de Jesus, - estórias oriundas de diferentes e conflitantes fontes. Estas híbridas composições foram chamadas de "Evangelhos", mas são, em sua maioria, as palavras desses estudantes e suas próprias versões sobre a biografia de Jesus, com citações aqui e acolá daquilo que foi originalmente o Evangelho. O mais velho desses Evangelhos foi escrito uma geração depois de Jesus, e os historiadores cristãos diferem sobre a data, estimando-a entre 40 e 64 anos depois de Cristo. Eles diferem também sobre o*

letra que mata, em nome do *Espírito que vivifica* –, ao sair da clandestinidade e ser adotado pelo imperador Constantino como religião oficial do Império Romano em 311 d.C., tornou-se uma religião do Estado, adaptando-se à legislação romana e ao mundo secular, considerado como *impuro* e *decaído*.

Sem dúvida, atitude do cristianismo antigo e medieval em respeito ao Estado oscilou ou, melhor dito, mudou o centro de gravidade sobre vários pontos de vista: 1. Repúdio absoluto ao Império Romano existente, como Império do Anti-Cristo, cuja duração até o fim do mundo foi acreditada como coisa natural por todo o mundo, ao término da Antigüidade, inclusive pelos cristãos. 2. Plena indiferença política; por conseguinte, tolerância passiva à violência (sempre e continuamente injusta); portanto, também o cumprimento ativo de todas aquelas obrigações que não afetam gravemente em sentido religioso à salvação, assim, em particular, o pagamento de impostos; a frase *dar a César o que é de César* não significa quiçá, como pretendem modernas tendências harmonizadoras, um reconhecimento senão, precisamente, uma absoluta indiferença pelas coisas deste mundo. 3. Distanciamento da vida política concreta, porque o participar nela traz necessariamente o pecado (culto ao imperador), porém, o reconhecimento positivo da autoridade pública, inclusive a atéia, como coisa querida por Deus, o que é em si mesma pecaminosa, no sentido de toda a ordem do mundo representa um castigo de Deus, pela queda de Adão, e o cristianismo deve assumir, humildemente esta carga. 4. Valorização positiva da autoridade pública, inclusive da não crente, como meio de freio para os pecados do pagão não iluminado religiosamente, pecado reprovável em virtude do reconhecimento natural que Deus lhe deu, e como condição geral de toda existência terrena querida por Deus.¹⁶¹ Os dois pontos de vista mencionados em primeiro lugar pertencem principalmente ao período de expectativa escatológica,

idioma em que foi originalmente escrito, já que só encontraram traduções da mesma. QUTB, S. Islam: a Religião do Futuro: 33-37.

¹⁶¹ *Quando, por exemplo, Bossuet dedicou, em 1679, sua principal obra política ao herdeiro de Luís XIV, fundamentou toda a exposição na tese – tipicamente luterana – segundo a qual todos os princípios políticos devem derivar das páginas da Bíblia, e deu a seu tratado o título de Política retirada das palavras mesmas das Santas Escrituras. Ademais, ao analisar os conceitos de autoridade e obrigação política, conferiu enorme ênfase às duas doutrinas que já mencionamos como sendo as que melhor distinguem o pensamento político dos primeiros luteranos. Quando discorre, sobre “a natureza da autoridade régia”, no livro IV, afirma Bossuet que o poder do rei deve estender-se ao julgamento de todas as causas, eclesiásticas e temporais, e que esse próprio poder deve ser absoluto, pois “não existe ninguém a quem o rei deve prestar contas” (: 92-4). E quando, no livro VI, se põe a deduzir a natureza dos “deveres que os súditos têm para com os príncipes”, escora-se diretamente na doutrina de obediência passiva de São Paulo, à qual tantas vezes haviam recorrido os reformadores. Bossuet primeiro cita a ordem de São Paulo, “todo homem deve submeter-se às autoridades constituídas, pois todo poder é de Deus” (: 192). E conclui que todo súdito que resista às determinações de um rei, mesmo que seja perverso, “seguramente receberá a condenação eterna”, pois “toda resistência à autoridade constitui uma resistência ao mandamento divino” (: 192). SKINNER, Q. As Fundações do Pensamento Político Moderno: 393.*

sem dúvida, em ocasiões não feito de novo sua aparição. O cristianismo antigo não pode passar, fundamentalmente ao último ponto de vista, nem a algum, depois de seu reconhecimento como realização de Estado. Como de modo brilhante nos têm revelado as investigações de Trölsch, a grande troca em suas relações com o Estado se realiza muito mais na Igreja Medieval. Sem dúvida, o problema com que se deparou o cristianismo não pertence exclusivamente a ele; pelos motivos em parte religiosos e em parte extra-religiosos, fizeram que se desenvolvesse nele com maior conseqüência. De uma parte se trata da atitude do chamado *direito natural* em respeito a revelação religiosa, de outra, em respeito as estruturas políticas e de sua conduta.¹⁶²

O Cristianismo poderia ter se mantido exclusivamente no terreno da fé. Ao contrário da razão, que exige provas e demonstrações, a fé basta a si mesma. Crê-se e é suficiente. Porém, não se satisfaz com a fé e entrou no terreno da filosofia.¹⁶³ Mais do que isso, foi a forma que a filosofia assumiu por mais de um milênio. Esse encontro, marcado por tensões entre a fé e a razão, iniciou-se antes mesmo do Império Romano, mas sob sua égide intensificou-se ainda mais a mescla com seus diversos valores culturais e religiosos, prolongando-se por toda a Idade Média, quando a Igreja Católica iria se tornar preponderante na Europa Ocidental.

Paulo foi o primeiro a enfrentar essa questão: judeu, mas cidadão romano, educou-se num ambiente imerso na cultura helenística.¹⁶⁴ Em Atenas viu-se diante

¹⁶² WEBER, M. *Sociologia da Religião*: 466-467.

¹⁶³ Todas as três religiões monoteístas tiveram contato com a filosofia helenística. Ver: ARMSTRONG, K. *Uma História de Deus, Quatro Milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*: 177-214.

¹⁶⁴ *Paulo é considerado o principal propagador da fé Cristã entre os gentílicos, sendo ele próprio um Romano pagão, convertido ao cristianismo. A concepção de Paulo do cristianismo foi adulterada pelos remanescentes da mitologia romana e da filosofia grega. Isto foi uma catástrofe que atingiu o cristianismo desde seus primeiros dias na Europa, além de sua desfiguração durante o seu período primitivo de perseguições, quando as circunstâncias prevalecentes não permitiam o exame e a autenticação dos textos religiosos. Paulo escreveu suas epístolas depois do primeiro século cristão e tais escritos atestam a mistura das parábolas religiosas com a mitologia filosófica, especialmente aquela parte concernente à encarnação. Ele usava dizer: "Cristo está sentado à direita de Deus, implorando o bem para todos, de tal modo que a Palavras de Deus perdure neles." Ou mais: "Ele pede perdão por eles, declarando-lhes que obterão a glória quando ele retornar à Terra." De seus ditos, parece que ele esperava uma rápida ressurreição de Cristo, e ele freqüentemente o considerava como "nosso Deus, Jesus, o Messias". Ele mesmo se denominou "o mensageiro de Jesus, o Messias, de acordo com a ordem de Deus, nosso Salvador e Criador, Jesus, o Messias." Mas a maior calamidade foi o evento subsequente que foi considerado, aparentemente, o triunfo do cristianismo. Aconteceu quando o Imperador Romano, Constantino abraçou a nova religião, permitindo que os cristãos se tornassem o partido governante em 355 d.C. QUTB, S. *Islam: a Religião do Futuro*: 37-38.*

de *filósofos epicureus e estóicos*, como narra o livro dos Atos dos Apóstolos, no Novo Testamento:

Atenienses, tudo indica que sois de uma religiosidade sem igual. (...) Encontrei inclusive um altar com a inscrição: *Ao deus desconhecido*. Pois bem! Justamente aqui estou para vos anunciar este Deus que adorais sem conhecer. O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe (...).

Porém seu discurso não era compreendido pelos atenienses: a idéia de que Deus enviara um homem que fora crucificado para a expiação e redenção da condição decaída da humanidade.

Outra é a atitude de Paulo na Primeira Carta aos Coríntios. Em vez de empregar os argumentos dos adversários, como havia feito com os atenienses, Paulo parte para o confronto direto:

Onde está o sábio? Onde o letrado? Onde o pesquisador das coisas deste mundo? Não é verdade que Deus mudou a sabedoria do mundo em falta de bom senso? (...) Pois a loucura de Deus é mais sábia que os homens (...). Anunciamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta (...).

Por fim, quando utiliza deliberadamente a palavra *filosofia*, não deixa nenhuma margem de dúvida:

Ficai atentos, para que ninguém vos arme uma cilada com a filosofia, esse erro vazio que segue a tradição dos homens e os elementos do mundo, e não segue Cristo (Carta aos Colossenses).

As duas atitudes de Paulo, a de converter os gregos, conciliando-se com seus valores, e a de confronto, coexistem nesse período inicial do Cristianismo. De modo geral, o confronto corresponde a períodos que os cristãos sofrem violenta perseguição, enquanto a conciliação representa os momentos em que o Cristianismo é tolerado. É o que fazem os padres apologistas, que no final do século II, enviam inúmeras apologias (defesa e justificação) do Cristianismo ao imperador romano, argumentando e afirmando, por exemplo, com valores greco-romanos, que Heráclito e Sócrates eram cristãos antes de Cristo.

Do ponto de vista teórico, buscaram viabilizar ambas as atitudes. De um lado, a idéia cristã de Deus que se fez homem e que se deixou crucificar era um

escândalo não só para as religiões pagãs, mas para a filosofia, que havia construído a noção de um Deus abstrato, indiferente ao mundo. A idéia de um Deus que ama o homem e que se sacrifica por ele parecia completamente absurda. Assim, o Cristianismo, num primeiro momento pôde somente combater a filosofia. Por outro lado, num segundo momento buscou-se a conciliação: *No princípio era o Verbo*. E o que é o verbo senão o *logos*? O uso de certas palavras, freqüente adulteradas na tradução da Bíblia do hebraico para o grego, dirigiu-se através do esforço dos padres apologistas, muitos deles filósofos antes da conversão, no sentido de tecer, a partir desses pontos de contato, um pensamento que acomodasse o Cristianismo com a tradição filosófica grega, ao mesmo tempo que vários filósofos passaram a incorporar elementos bíblicos na elaboração de seu pensamento. Um dos mais destacados foi Clemente de Alexandria (c. 150-215), que introduziu uma série de termos filosóficos gregos na teologia cristã. Dentre eles a palavra *gnoses* (conhecimento), que indicaria a perfeição do Cristianismo.

Entretanto, a palavra *gnoses*, incorporada à teologia cristã, deu asas ao gnosticismo, que logo ultrapassaria os limites do Cristianismo, afirmando possuir o conhecimento dos mistérios divinos. A Igreja, cada vez mais institucionalizada, acabaria achando um meio de combater essas pretensões de um conhecimento superior, acima da fé. Oficialmente, o Cristianismo triunfa em 313, quando o imperador Constantino (c.280-337), pelo edito de Milão, concede liberdade de culto aos cristãos. Na prática, porém, o Cristianismo com seus fiéis solidamente organizados sob a autoridade dos padres, dos bispos e do papa, já possuía uma instituição influente: a Igreja (do grego *ekklesia*, isto é, *assembléia*). Mas a elevação formal da Igreja de Roma ao centro da cristandade acirrou também a disputa entre as interpretações divergentes da missão e da própria pessoa de Jesus. No plano político, a primeira tentativa de eliminar esse confronto de opiniões foi o Concílio de Nicéia (325 d.C.), convocado por Constantino, e em outras reuniões do gênero, como o Concílio de Calcedônia de 451 d.C., em que aos poucos foi se construindo e estabelecendo a teologia e a doutrina cristã. Desse processo,

marcado por perseguições fratricidas violentas, resultou a Igreja Católica (assembléia universal).

A consolidação durante os séculos da ortodoxia exigiu, no entanto, mais do que um ato de poder que decreta. Ela também precisava ser convincente, apresentando-se não apenas como fé, mas também como resultado de argumentos racionais. A filosofia dos *santos padres* representou, em algumas de suas vertentes, esse esforço de munir a fé de argumentos racionais. Santo Agostinho foi dos que levou mais longe a conciliação entre a fé e a razão, elaborando a chamada *filosofia cristã*.¹⁶⁵

c) Os Princípios da Cosmo-Escatologia Islâmica para a Ação e Transformação do Mundo

A teologia islâmica contrasta diretamente com a judaico-cristã, na medida em que defende a completa inocência do ser humano antes de seu nascimento. Existe um completo repúdio: a qualquer noção de pecado original¹⁶⁶ ou culpa hereditária.¹⁶⁷

¹⁶⁵ ABRÃO, B. S. *História da Filosofia*: 93-97.

¹⁶⁶ *O pecado original - Viu, pois, a mulher que (o fruto) da árvore era bom para comer, e formoso aos olhos, e de aspecto agradável; e tirou do fruto dela, e comeu; e deu a seu marido, que também comeu. E os olhos se ambos se abriram; e, tendo conhecido que estavam nus, coseram folhas de figueira, e fizeram para si cinturas. O encontro com Deus - "E, tendo ouvido a voz do Senhor Deus, que passeava pelo paraíso, à hora da brisa, depois do meio-dia, Adão e sua mulher esconderam-se da face do Senhor Deus no meio das árvores do paraíso. E o Senhor chamou Adão, e disse: Onde estás? E ele respondeu: Ouvi a tua voz no paraíso e tive medo, porque estava nu, e escondi-me. Disse-lhe Deus: Mas quem te fez conhecer que estavas nu, senão o ter comido da árvore, de que eu te tinha ordenado que não comesses? Adão disse: A mulher, que me deste por companheira, deu-me (o fruto) da árvore, e comi. E o Senhor disse à mulher: Porque fizeste isto? Ela respondeu: A serpente enganou-me, e comi. Maldição da serpente - "E o Senhor Deus disse à serpente: Pois que fizeste isto, és maldita entre todos os animais e bestas da terra; andarás de rastos os dias de tua vida. Porei inimizades entre ti e a mulher, e entre a tua posteridade e a posteridade dela. Ela te pisará a cabeça, e tu armarás traições ao seu calcanhar. Castigo da mulher - "Disse também à mulher: Multiplicarei os teus trabalhos, e (especialmente os de) teus partos. Darás à luz com dor os filhos, e estarás sob o poder do marido, e ele te dominará. E disse a Adão: Porque deste ouvidos à voz da tua mulher, e comeste da árvore, de que tinha ordenado que não comesses, a terra será maldita por tua causa; tirarás dela o sustento com trabalhos penosos todos os dias da tua vida. Ela te produzirá espinhos e abrolhos, e tu comerás a erva da terra. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra, de que foste tomado; porque tu és pó, e em pó te hás de tornar. E Adão pôs à sua mulher o nome de Eva, porque ela era a mãe de todos os viventes. Adão e Eva expulsos do paraíso - Fez também o Senhor Deus a Adão e à sua mulher umas túnicas de peles e os vestiu. E disse:*

Todo ser humano nasce ontologicamente inocente, asseverando a absoluta autonomia e individualidade da pessoa humana.¹⁶⁸ Decorre, portanto, que o ser humano é exclusivamente responsável pelo seu próprio feito¹⁶⁹ definindo-o como um ato no qual uma pessoa adulta e equilibrada entra corpórea, conscienciosa e voluntariamente produzindo alguma modificação no fluxo do espaço-tempo:

Onde não há capacidade, não pode haver liberdade e, então, nenhuma responsabilidade.¹⁷⁰

Eis que Adão se tornou como um de nós, conhecendo o bem e o mal; agora, pois (expulsemos-lo do paraíso), para que não suceda que ele estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente. E o Senhor lançou-o fora do paraíso de delícias, para que cultivasse a terra, de que tinha tomado. E expulsou Adão, e pôs diante do paraíso de delícias querubins brandindo uma espada de fogo, para guardar o caminho da árvore da vida. Bíblia Sagrada. Gênesis 3: 6-24.

¹⁶⁷ *Adão obteve do seu Senhor algumas palavras de inspiração, e Ele o perdoou, porque é o Remissório, o Misericordioso. E ordenamos: Descei todos daqui! Quando vos chegar de Mim a orientação, aqueles que seguirem a Minha orientação não serão presas do temor, nem se angustiarão. (2:37-38) Que nenhum pecador arcará com a culpabilidade? E que o homem não obtém senão o fruto do seu proceder? (53:38-39) Deus não impõe a nenhuma alma uma carga superior às suas forças. Beneficiar-se-á com o bem que tiver feito e sofrerá o mal quem o tiver cometido. (2:286)*

¹⁶⁸ *Em verdade, temos-te revelado o Livro, para (instruíres) os humanos. Assim, pois, quem se encaminhar, será em benefício próprio: por outra, quem se desviar, será em seu próprio prejuízo. (39:41) Dize-lhes: A verdade emana do vosso Senhor; assim, pois, que creia quem desejar, e descreia quem quiser. (18:29)*

¹⁶⁹ *Nenhuma alma receberá outra recompensa que não foi a merecida, e nenhum pecador arcará com culpas alheias. Então, retornareis vosso Senhor. (6:164) Nenhum pecador arcará com culpa alheia? E que o homem não obtém senão o fruto do seu proceder. (53:38-9) Quem se encaminha, o faz em seu benefício, quem se desvia, o faz em seu prejuízo, e nenhum pecador arcará com a culpa alheia. Jamais castigamos (um povo), sem antes termos enviado um mensageiro. (17:15) Quem pratica o bem, o faz em benefício próprio; por outra, quem faz o mal, é em prejuízo seu, porque o teu Senhor não é injusto para com os Seus servos. (41:46) Dize-lhes mais: Não sereis responsáveis por tudo quanto tínhamos feito, como tampouco não seremos responsáveis por quanto tendes cometido. (34:25) Porém, hoje não podereis beneficiar-vos nem prejudicar-vos reciprocamente. E diremos aos iníquos: Provai o castigo infernal que negastes! (34:42)*

¹⁷⁰ AL-FARUQUI, I. R. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 65.

O homem não foi criado à imagem e semelhança de Deus.¹⁷¹ Sua humana e particular configuração¹⁷² considerada permanente, faz parte de sua natureza. Se a teologia cristã estabeleceu uma distinção entre uma configuração natural, como ação (*actus*) e uma ética, como reação (*reactus*), a islâmica não atribuiu *status* ontológico algum a ambas.¹⁷³ Esta distinção foi necessária para se fazer da suposta *Queda de Adão*, algo ontológico, que modificou a essência da espécie humana, constituindo o predicamento necessário para teoria segundo a qual nenhum homem pode *salvar-se* pelo próprio esforço, o que consiste no pressuposto da crença na *encarnação* divina.¹⁷⁴

O Islam não compartilha destas suposições e pode considerar por isso, cada homem, todo o tempo, dotado por esta imutável configuração. A narrativa alcorânica assegura que o homem foi dotado de uma alma, definida como *o alento de Deus*,¹⁷⁵ composta e dividida em um componente animal, que lhe deu a sensação, os sentidos e desejos, e um componente racional, que lhe deu a mente.

¹⁷¹ *Criação do homem – Disse também Deus: Produza a terra animais viventes segundo a sua espécie, animais domésticos, e répteis, e animais selváticos, segundo a sua espécie. E assim se fez. E fez Deus os animais selváticos, segundo a sua espécie, e os animais domésticos segundo a sua espécie, e todos os répteis da terra, segundo a sua espécie. E viu Deus que isto era bom, e (por fim) disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e presida aos peixes do mar, e às aves do céu, e aos animais selváticos, e a toda a terra, e a todos os repteis, que se movem sobre a terra. E criou Deus o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, e criou-os varão e fêmea. E Deus os abençoou, e disse: Crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a, e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu, e sobre todos os animais que se movem sobre a terra. Bíblia Sagrada. Gênesis 1: 24-28.*

¹⁷² *E ao tê-lo terminado e alentado com o espírito de minha parte, prostrai-vos ante a ele. (15:29) Deus foi Quem fez a terra como berço, o céu como teto, modelou e aperfeiçoou as vossas configurações, e vos agraciou com um todo bem. Tal é Deus, vosso Senhor. Bendito seja Deus, Senhor do Universo! (40:64) Em verdade, criou os céus e a terra e vos configurou com a melhor forma, e a Ele retornareis. (64:3)*

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Mas veio nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros. Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte? Dou graças a Deus por Jesus Cristo nosso Senhor. Assim que eu mesmo com o entendimento sirvo à lei de Deus, mas com a carne à lei do pecado. Romanos 7:23-25. Ver obra: Sto. Agostinho, *Contra Duas Cartas dos Pelágios, Nicene and Past Nicene Fathers*, Grand Rapids, Michigan.*

¹⁷⁵ *E ao tê-lo terminado e alentado com o espírito de minha parte, prostai-vos ante ele. (15:29)*

Conseqüentemente, o homem é capaz de apreender o cognoscível. Esta capacidade corresponde à faculdade humana mais elevada; ubíqua em todos os seres humanos, não pode ser perdida.¹⁷⁶

Portanto, o ponto inicial da explicação islâmica da Criação é a identificação do divino propósito no ser humano. Seu dever consiste no objetivo final da existência humana, da definição do papel do ser humano e do significado da sua vida e existência na terra. O ser humano assume uma função de suma importância, insubstituível, sua porfia e ação ética formam o único elo cósmico através do qual a parte moral e mais elevada do propósito divino entra no espaço-tempo e torna-se História.

Tudo na Criação partilha desta Divina propositividade e em cumprimento a sua ordem hierárquica própria, o homem deve conscientizar-se da sua obrigação ética, exercida sob o imperativo da liberdade de ação. Nesse sentido o ser humano é o *khalifa* de Deus na terra, pois somente ele pode realizar o simples e também o mais elevado valor ético. Ele representa uma espécie de elo através do qual a Divina propositividade pode atuar no mundo e tornar-se vigente.

Sendo assim, ele é perfeitamente capaz de cumprir os mandamentos de Deus, não existindo deus algum que possa agir em seu lugar. Ele encontra-se inteiramente apto para a realização e concretização do que lhe foi confiado. Na escatologia islâmica não há nada a ser salvo e, portanto, inexistente a necessidade de um *salvador*. O ser humano começa sua vida eticamente são e salutar, não sob o peso de um pecado original. Com seu equipamento racional pronto para o uso, bem como num mundo preparado para receber os seus feitos éticos,¹⁷⁷ seu êxito ou felicidade (*falah*) consiste exatamente na realização do imperativo Divino. Sua vida

¹⁷⁶ AL-FARUQUI, I. R. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 66-67.

¹⁷⁷ *Não o dotamos acaso, de dois olhos, De uma língua e de dois lábios, E lhe indicamos os dois caminhos? (90:8-10) E vos submeteu tudo quanto existe nos céus e na terra. (45:13) Que vos fez a terra como leito, e vos traçou nela sendas, para que vos encaminhásseis. (43:10).*

depende de suas ações¹⁷⁸ e em respeito ao contrato monoteísta busca alcançar o mais perfeito equilíbrio.¹⁷⁹ A idéia de *salvação* inexistente no vocabulário arábico-islâmico, no seu corpo e escopo é um conceito religioso impróprio, não existindo equivalente:¹⁸⁰

(...) o Islam não é uma religião de salvação neste sentido. O conceito de *salvação*, no sentido ético da palavra, lhe é diretamente estranho. Seu Deus é onipotente porém também magnânimo, e não é coisa que supere a força humana cumprir com seus mandamentos.¹⁸¹

Em suma, o ser humano não se encontra em predicamento algum do qual deva *salvar-se*. Adão (*adām*) e sua companheira cometeram um desatino comendo da árvore proibida, porém se arrependeram e foram perdoados.¹⁸² Este desatino foi um simples erro humano, o primeiro erro de julgamento ético, por toda a sua primogenidade foi um feito humano e, então, das suas próprias e pessoais responsabilidades. Não poderia ter efeito em ninguém mais além deles. Não apenas

¹⁷⁸ *Nesse dia os homens comparecerão, em massa, para verem suas obras. Quem tiver feito o bem, quer seja do peso de um átomo, vê-lo-á. E quem tiver feito o mal, quer seja do peso de um átomo, vê-lo-á. (99:6-8).*

¹⁷⁹ *Deus não é injusto para com Seus servos. (3:182) Seu Senhor lhes atendeu, dizendo: Jamais desmerecerei a obra de qualquer um de vós, seja homem ou mulher. (3:195).*

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ WEBER, M. V. *Economia Y Sociedad – Vol. 1: 485.*

¹⁸² *(Recorda-te, ó Profeta) de quando teu Senhor disse aos anjos: Vou instituir um legatário (khalifa) na terra! Perguntaram-Lhe: Estabelecerás nela quem ali fará corrupção, derramando sangue, enquanto nós celebramos Teus louvores, glorificando-Te? Disse: (o Senhor): Eu sei o que vós ignorais. Ele ensinou a Adão os nomes (de todas as coisas) e depois apresentou-os aos anjos e lhes falou: Nomeai-os para Mim se estiverdes certos. Disseram: Glorificado sejas! Não possuímos mais conhecimento além do que Tu nos proporcionaste, porque somente Tu és Prudente, Sapientíssimo. Ele ordenou: Ó Adão, revela-lhes os seus nomes. E quando ele lhes revelou os seus nomes, asseverou (Allah): Não vos disse que conheço o mistério dos céus e da terra, assim como o que manifestais e o que ocultais? E quando dissemos aos anjos: Prostrai-vos ante a Adão! Todos se prostraram, exceto Iblis (Lúcifer) que, ensoberbecido, se negou, e incluiu-se entre os incrédulos. Determinamos: Ó Adão, habita o Paraíso com a tua esposa e desfrutai (juntos) dele da sua abundância como vos aprouver; porém, não vos aproximeis desta árvore, porque vos contareis entre os injustos. Todavia, Satã os seduziu, fazendo com que saíssem do estado (de felicidade) em que se encontravam. Então dissemos: Descei! Sereis inimigos uns dos outros e, na terra, tereis residência e gozo por um determinado tempo. Adão obteve do seu Senhor algumas palavras de inspiração, e Ele o perdoou, porque é o Remissório, o Misericordioso. E ordenamos: Descei todos daqui! Quando vos chegar de Mim a orientação, aqueles que seguirem a Minha orientação não serão presas do temor, nem se angustiarão. Aqueles que descreverem e desmentirem os Nossos versículos serão os condenados ao Inferno, onde permanecerão eternamente. (2: 30-39)*

foi destituído de efeito cósmico e ontológico, mas também de efeito sobre seus descendentes. Este erro não constituiu *queda* alguma, nem para eles, nem para a humanidade. Fez com que fossem mandados do Paraíso para a terra (*adāmah*), mas não fez com que nada mudasse na sua natureza, capacidade ou compromisso. O ser humano não é *caído* e então não há necessidade de *salvá-lo* ou resgatá-lo. Pelo contrário, ele está sob um imperativo, um por fazer, e sua dignidade é uma função do seu desempenho. Portanto, ao invés das idéias do pecado original e da *queda*, o Islam sustenta a inocência, ao invés da *salvação*, a felicidade ou o êxito (*falah*), sendo estes uma exata e correspondente função dos seus feitos ou ações. A felicidade não depende da bênção ou do expediente de outrem, não está condicionada sob o efeito de um sacramento ou numa participação ôntica em uma corporação ou instituição religiosa. O Islam está livre de ambos:¹⁸³ o imperativo moral ao qual o ser humano está sujeito não vai ao encontro de, nem se refere a qualquer evento passado, seja uma *queda* ou um *resgate* efetuado por outro alguém, é totalmente constituído de algo presente ou futuro. Não existe nenhuma *justificação pela fé*, nenhuma história de salvação, o único passado relevante que ele reconhece é a crença na revelação dos mandamentos de Deus no Alcorão e da felicidade ou infelicidade passadas do homem correspondentes à obediência ou violação desses mandamentos.¹⁸⁴

O Islam respeita o ser humano sem deificá-lo ou vilipendiá-lo, definindo a validade da pessoa humana em termos de sua potência e iniciando sua avaliação como uma marca positiva. Reconhece a origem única da humanidade, atribuindo o mesmo *status* ontológico a todos os indivíduos e reconhece a diversidade da

¹⁸³ *No Islam não há clero, não há casta sacerdotal, qualquer muçulmano pode liderar as orações, celebrar casamentos, entre outras práticas, desde que tenha conhecimento das leis islâmicas para tal. Logo, como o Islam é uma religião que não possui clero, cabe assim a cada muçulmano a responsabilidade de conhecer plenamente a sua religião. E dentro da comunidade deverá ser escolhido para assumir esse papel aquele que tiver o maior conhecimento da religião entre os presentes.* ISBELLE, S. A. *Islam, A sua Crença e a sua Prática*: 9-10.

¹⁸⁴ AL-FARUQUI, I. R. *At Tauhid(O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 69.

espécie humana, orientando para que os seres humanos respeitem suas particularidades culturais.¹⁸⁵

Nele a ética é inseparável à religião e é dirigida inteiramente através dela, expressando-se numa atitude afirmativa e ativa, que torna o muçulmano um inimigo inveterado da negação da vida, do mundo, da ação política ou da depreciação da História. Por conseguinte, a concepção islâmica do ser humano se opõe a grega na medida em que esta última reconhecia somente o *cidadão livre* e designava o *escravo* a uma categoria inferior, e aproxima-se da judaica, conquanto esta sustente a igualdade presente em todos os homens, os diferencia ao designar um *status eleito* para seus aderentes. Opõe-se ao humanismo cristão, uma vez que este distingue a igualdade essencial como direito natural possuído por todos os homens e um *status* adquirido por seus aderentes como resultado da sua fé e batismo. Finalmente, difere do humanismo secular europeu

que se define exclusivamente em termos da cultura européia e assim relega os asiáticos, os africanos e... não-europeus a um nível sub-humano.¹⁸⁶

O pensamento islâmico se conscientizou de que o homem era de fato um *homo religiosus*: um ser cuja consciência sempre funcionou em torno da presença apoiadora da divindade. Nesse sentido a mente islâmica é impar no que diz respeito às dicotomias: *religioso-secular*, *sagrado-profano*, *Igreja-Estado*; em seu vocabulário inexistente concepção correspondente. Este princípio da unicidade da realidade relaciona-se com primeiro princípio da vida humana, a Unicidade de Deus. Esta presença da Unicidade de Deus na mente humana e a toda ação correspondente é denominada de *iman*: a fé ou convicção derivada da crença na Unicidade.¹⁸⁷

¹⁸⁵ *Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos para reconhecerdes uns aos outros. (49:13)*

¹⁸⁶ AL-FARUQUI, I. R. *At Tauhid(O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida: 67.*

¹⁸⁷ *Não se trata de um 'ato de fé', de uma 'decisão' que o homem toma quando a evidência não é conclusiva. Nem é dependente, por assim dizer, dele e de sua tributação, num caso do qual a certeza apodídica é excluída... A percepção da*

O Islam não só se conscientizou do propósito religioso confiado a Jesus,¹⁸⁸ confirmando-lhe os discernimentos éticos, como transformou a vida num dinâmico processo de adoração e recordação do propósito Divino. Desta forma institucionalizou a boa intenção e a externalizou no processo a fim de garantir sua presença na conjuntura espaço-temporal.¹⁸⁹

O sublime esforço de Jesus foi orientar quanto à auto-transformação interna e radical, o poder repousa na simples determinação de se limpar e purificar a mola de toda a ação: a vontade. Se aquilo definia o bem moral como um estado da vontade, quando determinada pelo amor a Deus, fazia-o corretamente, porque a menor violação deste princípio é *ipso facto* a determinação de qualquer feito, seja qual for. Esta foi a divina resposta de Jesus ao externalismo desenfreado, ao entusiasmo legislativo que havia perdido o espírito da Lei.¹⁹⁰

Se, entretanto, a *ética do Sermão da Montanha*, segundo o ascetismo cristão, não visa a ação no mundo, conseqüentemente, sua porfia não se realiza através da transformação de suas ordens. O Islam, como religião na qual a ortodoxia é a moderação,¹⁹¹ restaurou o equilíbrio da ética religiosa de Jesus (*din al fitra*) estabelecendo os limites para todo o tipo da ação humana através da *xari'ah*, e não a eliminou ou minimizou para com o mundo. Uma vez que não propunha a

divina unicidade acontece ao homem, assim como a presença de 'dados chocantes' entram em sua consciência... O significado da divina unicidade é que tão-somente Deus é Deus; que nada, absolutamente nada, na criação se compara a Ele, em quaisquer respeitos, sejam quais foram, e, portanto, absolutamente ninguém é associável a Ele... Sua vontade é a lei da natureza e a norma da conduta humana... AL-FARUQUI, I. R. At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida: 60-61 e 67.

¹⁸⁸ *Deus jamais mudará as condições de um povo, a menos que seus membros mudem o que há em seus íntimos. (13:11) Não há imposição quanto à religião porque já se destacou a verdade do erro... (2:256) Ó adeptos do Livro, não exagereis em vossa religião e não digais de Allah senão a verdade... (4:171)*

¹⁸⁹ *Idem: 70.*

¹⁹⁰ *Não penseis que vim revogar a Lei (Tora) ou os profetas: não vim para revogar, vim para cumprir Mateus (5:17) Vim para confirmar-vos a Tora que vos chegou antes de mim, e para liberar-vos algo que está vedado. Eu vim com um sinal de vosso Senhor. Temei a Deus, pois, e obedecei-me. Alcorão, 3^a:50.*

¹⁹¹ *Não há imposição quanto à religião porque já se destacou a verdade do erro (2:256); E deste modo (ó muçulmanos), constituímo-vos em uma nação intermediária (uasat) para que sejais testemunhas da humanidade, assim como o Mensageiro o será para vós... (2:143).*

salvação das almas, voltou-se para o mundo encarando-o não como um ato de desafio e conquista, mas como um ato de submissão ao mandamento divino.

Qualquer um que deseje dedicar-se à política e, em especial aquele que deseje dedicar-se à política em termos de vocação deve tomar consciência desses paradoxos éticos e da responsabilidade quanto àquilo em que ele próprio poderá transformar-se sob pressão daqueles paradoxos. Repito que ele se compromete com potências diabólicas que atuam com toda a violência. Os grandes virtuosos do amor e da bondade a-cósmica do homem, venham eles de Nazaré, de Assis ou de reais castelos indianos não operaram com o violento instrumento político. Não era *deste mundo* o reino que pregavam e, por conseguinte, eles tiveram e continuam a exercer influência neste mundo... Aquele que deseja a salvação da própria alma ou de almas alheias deve, portanto, evitar os caminhos da política que, por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes, que não podem ser concretizadas sem violência. O gênio ou demônio da política vive em estado de tensão extrema com o Deus do amor e também com o Deus dos cristãos, tal qual este se manifesta nas instituições da Igreja. A qualquer momento essa tensão pode explodir em conflito insolúvel. Os homens já sabiam disso, mesmo ao tempo que a Igreja dominava... Efetivamente, todos esses objetivos que não é possível atingir a não ser por meio da atividade política – em que necessariamente apela-se a meios violentos e se acolhem os caminhos da ética da responsabilidade – colocam em perigo a *salvação da alma*. E caso se procure atingir esses objetivos ao longo de uma combate ideológico orientado por uma ética da convicção, corre-se o risco de provocar enormes danos e descrédito, cujas repercussões se farão sentir durante inúmeras gerações, porque não existe responsabilidade pelas conseqüências. Por certo, nesse caso o agente não tem consciência dos diabólicos poderes que entram em jogo....

...vemos subitamente surgir, por toda parte, homens políticos animados pelo espírito da ética da convicção e proclamando: *Não eu, mas o mundo é que é estúpido e vulgar; a responsabilidade pelas conseqüências não cabe a mim, porém àqueles a cujo serviço estou; todavia, esperem um pouco e eu saberei destruir essa estupidez e essa vulgaridade* – diante de uma situação dessa, confesso que, primeiramente, procuro informar-me a respeito do equilíbrio interior desses partidários da ética da convicção. ...sem consciência da responsabilidades que assumem... diante da atitude de um homem maduro ... responsável pelas conseqüências de seus atos e que, praticando a ética da responsabilidade, chega em determinado momento a declarar: *Não posso agir de outro modo; paro por aqui*. ...vemos que a ética da convicção e a ética da responsabilidade não se contrapõem, mas se completam e, juntas, formam o homem autêntico, ou seja, um homem que pode aspirar à *vocação política*.¹⁹²

Assegurada a boa intenção como uma *conditio sine qua non* da moralidade, o Islam prescreveu a passagem da vontade para ação, do reino da consciência

¹⁹² WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 121-123.

peçoal do espaço-tempo para a realidade do mercado, da política e da História.¹⁹³ Proclamou que os valores da intenção devem ser realizados através da *xari'ah*, e o homem, seu portador, a criatura adequada para esta função.¹⁹⁴

A ética monoteísta de Jesus apontava corretamente que a consciência pessoal é o juiz definitivo do *status* moral da pessoa na terra, porque somente o seu julgamento é capaz de corretamente estabelecer a vontade. A ação, por outra, é pública por natureza, altruísta, e a ultrapassa. É visível ao mundo e mensurável por meios externos, conquanto o seu objetivo seja o ego, outros egos, ou a natureza. Por isso, o Islam, declarando a ação no mundo secular em necessária concomitância com a religião, viu a necessidade da sua regularização por lei pública:¹⁹⁵ a *xari'ah*; administrada por um gabinete público ou Estado: o Califado (*khilafat*); e suas disputas julgadas por um juiz (*cádl*) num poder judiciário público: o *cadá*.¹⁹⁶ Não por obra do acaso, e muito menos por um processo de adaptação, concebe de forma natural a vontade do homem quanto ao poder:

Quem quer que seja que compila uma pessoa para fora da obediência (*bay'a*: a reafirmação do compromisso ou contrato social de apoio político ao dirigente eleito pelo povo) se enfrentará

¹⁹³ ...de quando teu Senhor disse aos anjos: Vou instituir um legatário na terra! Perguntaram-Lhe: Estabelecerás nela quem ali fará corrupção, derramando sangue, enquanto nós celebramos Teus louvores, glorificando-Te? Disse (o Senhor): Eu sei o que vós ignorais. (2:30)

¹⁹⁴ Entretanto, talvez ele perturbe o equilíbrio ontológico da criação. Talvez ele tenha que a reamalgamar para virtualizar nela a dimensão moral do padrão divino a ele revelado. Talvez ele faça as tendências latentes do mundo frutificarem ou se auto-realizarem. A extensão de como ele se saia bem em conseguir isso é o critério do seu *falah* (êxito, felicidade). Enquanto que a boa vontade é o bilhete de entrada para a arena da porfia e da diligência ética, o operacionalismo ou a virtualização eficiente do absoluto, na história, é o bilhete de entrada para o Paraíso, gozando da proximidade de Deus, da própria casa da pessoa. Isto não é o retorno das utilitárias ou casuísticas éticas de conseqüências, porque a boa ação é pressuposta. É um saldo positivo o fato de que o Islam não esteja procurando um substituto, ou menos que isso. AL-FARUQUI, I. R. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 71.

¹⁹⁵ Então, após eles, enviamos outros mensageiros Nossos e, após estes, enviamos Jesus, filho de Maria, a quem concedemos o Evangelho; e infundimos nos corações daqueles que o seguiam compaixão e clemência. No entanto, (agora) seguem a vida monástica, que inventaram, mas que não lhes prescrevemos; apenas comprazerem a Allah; porém, não o observaram devidamente. E recompensamos os crentes, dentre eles; porém, a maioria é depravada. (57:27)

¹⁹⁶ *Ibidem*.

com Deus no Dia do Julgamento, destituído da causa. Quem quer que seja que morra sem ter entrado em qualquer bay'a terá morrido como um jahili (ignorante).¹⁹⁷

O Estado e a ordem política são um dever religioso: o governo deve executar a *xari'ah* e o governado obedecê-la, ambos devem se esforçar em preservá-la.

A essência da experiência religiosa no Islam é a criação do homem por Deus e de um mundo - ou melhor, mundos (*aálamín*) - para que possa atuar de acordo com sua orientação. Mundo(s) este(s) inteiramente capaz(es) de receber a ação do homem na sua transformação.

Diferentemente das teologias do ascetismo cristão e do misticismo hindu-budista, o Islam não olha o mundo como sendo alheio à religião. O mundo não deve ser rejeitado, negado, muito menos combatido, pelo contrário, o Islam, através de Lei (*xari'ah*), orienta a forma sob a qual o homem se relaciona com ele impedindo o mau uso, o sub-uso ou o abuso. O que deve ser combatido não é o mundo em si e sim a sua desequilibrada utilização. Eis porque a ética islâmica não é as do *ascetismo* e muito menos as do *misticismo*.

Sem o peso ontológico da *queda* de Adão, a ética islâmica de fato não é *pura*, mas moderada, e esse é precisamente o papel desempenhado pela conscientização quanto a Deus e da espiritualização da vida no Islam. O muçulmano deve buscar e agir naturalmente no mundo, ordenado diretamente por Deus e então agir em obediência aos limites éticos estabelecidos na *xari'ah*. Este é o verdadeiro significado da espiritualidade islâmica, não uma vida desincorporada de constante oração e meditação, de auto-negação e negação do mundo, destituída de anelo quanto a um *reino* irrealizável no espaço-tempo, mas uma vida plena de inocente regozijo neste mundo,¹⁹⁸ combinada com um persistente ativismo para o

¹⁹⁷ AL-MUNDHIRI, S. M. (Compilação da *sunna* de Muhammad feita por Muslim), volume 2, *hadiss* (dito) nº 1233: 94.

¹⁹⁸ *Ó filhos de Adão, embelezai-vos quando fordes às mesquitas; comei e bebei; porém, não vos excedais, porque Ele não aprecia os que se excedem. Dize-lhes: Quem pode proibir os adornos de Allah e o desfrutar os bons alimentos que Ele*

seu melhoramento, uma vida regulamentada por preceitos éticos opostos ao exagero¹⁹⁹, visando o êxito (*falah*) neste e no outro mundo.²⁰⁰

Inglaterra e França: As Instituições Políticas Liberais e o Estado Secular em Resposta aos Ascetismos Intra e Extramundano

Foi na Inglaterra do século XVII, após um processo político marcado por intensa instabilidade institucional e rivalidade religiosa que culminou na Revolução Gloriosa (1688) e o juramento da *Bill of Rights* por Guilherme III (1689) – e a publicação das principais obras (1690) de John Locke (1632-1704) –, onde surgiram as chamadas instituições políticas liberais.²⁰¹ Embora laicas, visando permitir a tolerância religiosa e a defesa supra-religiosa dos bens civis da comunidade, foram religiosamente fundamentadas por meio da filosofia da Natureza, iniciando sua discussão a partir do *jusnaturalismo* ou direitos naturais.

Este longo período da história inglesa teve como marcos referenciais nítidos os anos de 1603 e 1689. Em 1603, com a morte de Elizabeth I, a coroa foi assumida por Jaime Stuart, Jaime II. Em 1689, a Revolução Gloriosa fez ascender ao trono real Guilherme de Orange ou Guilherme III. Entre estas datas destacam-se os conflitos decorrentes do abuso do poder por parte dos monarcas da dinastia dos Stuart e as tentativas de consolidação dos interesses da burguesia, representada pela Câmara dos Comuns.

preparou para os Seus servos? Dize-lhes: Estas coisas pertencem aos que crêem, durante a vida neste mundo; porém, serão exclusivas dos crentes, no Dia da Ressurreição. Assim elucidamos os versículos aos sensatos. (7: 31-32)

¹⁹⁹ *Ó filhos de Adão, enviamos-vos vestimentas, para dissimulardes vossas vergonhas, para a vossa proteção e adorno; porém, a vestimenta de piedade é preferível! Isso é um dos sinais de Allah, para que meditem. (...) Dize: Meu Senhor só ordena a equidade; que vos consagreis a Ele, em todas as mesquitas, e O invoqueis com sinceridade e devoção. Assim como vos criou, retornareis a Ele. (7: 26, 29)*

²⁰⁰ AL-FARUQUI, I. R. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida: 79.*

²⁰¹ Mantendo a intenção inicial da ética religiosa da maioria dos seus habitantes, *ascetas voltados para o mundo*, portadores segundo Weber, da *ética absoluta da convicção*, as instituições políticas liberais, de forma secularizada, são consideradas as únicas capazes de viabilizar a *democracia*. Palavra esta apropriada pelos liberais e tratada como neutra e universal. N. do Autor.

No século XVI, o absolutismo dos Tudor constituía a expressão dos interesses da burguesia, sendo Henrique VII e Elizabeth I, os principais representantes do absolutismo neste período.

No século XVII, entretanto, a situação alterou-se. A burguesia encontrava-se suficientemente forte e poderia prescindir de um governo forte para solidificar sua hegemonia sobre a nação. Soma-se o fato de que os soberanos Stuarts não tinham a mesma habilidade que seus antecessores, Jaime I, por exemplo, pretendia fundamentar a autoridade no *poder divino dos reis*. Seus sucessores utilizaram-se do mesmo expediente e todo o século XVII foi marcado pelos constantes conflitos entre a autoridade real e a autoridade do Parlamento, controlados respectivamente pela dinastia Stuart, defensora do absolutismo, e a burguesia ascendente, partidária do Liberalismo. Esses conflitos assumiam conotações e aspectos religiosos envolvendo lutas sectárias entre católicos e protestantes: anglicanos, presbiterianos e puritanos; sobretudo, representavam também uma expressão de interesses econômicos divergentes.

Além das oposições entre aristocracia medieval e a burguesia, contrapunham-se os interesses da burguesia mercantil, protegida por privilégios de monopólios que alteravam as relações existentes no comércio internacional. Ao lado dessas forças havia ainda uma nova classe de proprietários agrícolas e novas camadas urbanas, interessadas na expansão da indústria de transformação. Em resumo, esta crise político-religiosa foi agravada pela rivalidade econômica entre os beneficiários dos privilégios e monopólios mercantilistas concedidos pelo Estado e os setores que advogaram a liberdade de comércio e produção.

Em 1640, o confronto entre o rei Carlos I e o Parlamento envolveu o país numa sangrenta guerra civil que só terminou em 1649 com a vitória das forças parlamentares. A Revolução Puritana, como foram denominados esses eventos, culminou com a execução de Carlos I e a implantação da república na Inglaterra.

Foi após os horrores da guerra civil e da consumação do regicídio e a instauração da férrea ditadura de Cromwell que Thomas Hobbes, refugiado na França, publicou em 1651, *O Leviatã. O Protetorado* de Cromwell, apoiado no exército e na burguesia puritana, transformou a Inglaterra numa grande potência naval e comercial. Em 1660, com a morte do Lorde Protetor, o país se envolveu numa crise política cuja solução, a fim de evitar uma nova guerra civil, foi a restauração da monarquia e o retorno dos Stuart ao trono inglês.

Durante a *Restauração* (1660-88) reativou-se o conflito entre a Coroa e o Parlamento, que se opunha à política pró-católica e pró-francesa dos Stuarts. Em 1680, no reinado de Carlos II, o Parlamento cindiu-se em dois partidos, os *Tories* e os *Whigs*, representados respectivamente por Conservadores e Liberais.

A crise da Restauração chegou ao auge no reinado de Jaime II, soberano católico e absolutista. Os abusos reais levaram à união dos *Tories* e *Whigs* que, aliando-se a Guilherme de Orange, chefe do Estado da Holanda e genro de Jaime II, organizaram uma conspiração contra o monarca *papista*.

Em defesa da Liberdade, do Parlamento e da Religião Protestante, com este lema gravado em seu estandarte Guilherme de Orange aportou em solo britânico à frente de um exército e após a deposição de Jaime II recebeu a coroa do Parlamento, encerrando em 1688 um longo e tumultuado período da história inglesa. Este foi o resultado dos conflitos: a derrota final do absolutismo com a Revolução Gloriosa. A Câmara dos Comuns triunfou, assinalando o triunfo do Liberalismo político sobre o absolutismo. Em 1689, o Parlamento outorgou o poder real a Guilherme III aprovando a Bill of Rights, deixando claro que esse poder era derivado do seu e nele deveria fundamentar-se, de forma assegurar sua supremacia legal sobre a realeza e instituindo na Inglaterra uma monarquia limitada.

Esta luta contra o Estado absoluto que vai da abertura do Parlamento em 1640, através da guerra civil, passando pela ditadura Cromwell e a *Restauração*

monárquica, até a Revolução Gloriosa em 1688, consistiu na longa Revolução Inglesa. Sob a influência da Reforma Protestante a Inglaterra transformou-se profundamente, o país no qual a Reforma e o constitucionalismo estiveram conexos de maneira mais estreita. A formação do Estado constitucional fundado nos limites do poder soberano e na garantia dos direitos naturais do indivíduo, foi favorecida pela própria tradição monárquica inglesa. Pois nunca fora uma monarquia absoluta e por esse motivo a reação à tendência do absolutismo dos Stuarts foi muito forte. Certamente que a dissidência política foi alimentada pela dissidência religiosa, uma vez que o absolutismo político tendia a valer-se, para seus próprios fins, da Igreja do Estado: o anglicanismo. Assim, contra a monarquia anglicana encontraram-se alinhados, ainda que em luta entre eles: os presbiterianos e a ala extrema do não-conformismo religioso, os puritanos. A Inglaterra foi, portanto, o terreno mais favorável para o florescer das novas teorias liberais sob a influência direta de movimentos extremos da Reforma Protestante.²⁰²

No caso inglês podemos apontar, além da limitação do poder soberano do rei, um outro fator para instauração das instituições políticas liberais laicas: a incompatibilidade dos fundamentos religiosos da maioria de sua população (*ascetas intramundanos*), com uma ordem política única que pudesse garantir ao mesmo tempo a tolerância religiosa e a defesa supra-religiosa dos *bens civis*, dentre eles: a segurança do privado, especialmente da propriedade privada e a posse particular de dinheiro. Soberanos, esses valores civis foram feitos os principais laços integrativos da Inglaterra e da sua Commonwealth, das suas mais levadas razões revolucionárias e de existência.²⁰³

No mesmo navio que aportou na Inglaterra no ano de 1688, transportando Guilherme de Orange, encontrava-se o filósofo John Locke, e isso não consistia numa simples obra do acaso. Locke participou ativamente do processo

²⁰² BOBBIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*: 29.

²⁰³ DUARTE, Valter. Fernando Henrique e a Civilização.

revolucionário realizado em seu país e essa participação está ligada às suas origens familiares. Seu pai, um burguês comerciante, adotou a causa dos puritanos e alistou-se no exército do Parlamento no estourar da Revolução Puritana em 1648. Tendo passado na mesma época pela Westminster School, Locke transferiu-se em 1652 para o Christ Church College de Oxford, instituição à qual estaria ligado até 1684. Lá desencantou-se com o aristotelismo escolástico e recebeu duas influências fundamentais para o seu pensamento: a de John Owen, que enfatizava a importância da tolerância religiosa, e a de Descartes. Dentre suas ocupações políticas destacamos a de Secretário para Apresentação de Benefícios, na qual foi encarregado de cuidar de todos os problemas eclesiásticos pelo seu protetor político lorde Ashley, que em 1672 havia recebido o título de conde de Shaftesbury tornando-se Presidente do Conselho de Colonização e Comércio, tendo logo depois ascendido ao cargo de chanceler.

Shaftesbury representava na política britânica os interesses do Parlamento e se opunha às medidas do rei Carlos II, contrariando os interesses que tentavam fortalecer o absolutismo. Em 1675, foi destituído de todos os seus cargos e Locke logo se viu obrigado a abandonar suas atividades políticas, viajando para a França onde permaneceria três anos frequentando os círculos intelectuais de Montpellier e Paris. Após um breve período de 1679 a 1678, no qual Locke retornou à Inglaterra, Shaftesbury que estivera preso como líder da oposição a Carlos II voltou a fazer parte do governo e em 1678 desempenhou as funções de Presidente do Conselho Privado. Junto a ele, Locke, com seus serviços novamente requisitados. Entretanto, em 1681, Shaftesbury foi acusado de chefiar uma rebelião para depor o soberano, sendo preso e extraditado para a Holanda, onde faleceu em 1683. Locke passou a ser vigiado pelo partido do rei e mesmo durante o seu refúgio na Holanda, os agentes de Carlos II ainda o perseguiram.

Locke, forte opositor dos Stuart, retornou à Inglaterra depois da vitória do Parlamento na Revolução Gloriosa e com a conseqüente ascensão ao trono de

Guilherme de Orange. E entre 1689 e 1690, publicou suas principais obras: *Carta Acerca da Tolerância*, *Ensaio sobre o Entendimento Humano* e os *Dois Tratados sobre o Governo Civil*.

O *Primeiro Tratado* é uma refutação da obra *O Patriarca* (1680) de Robert Filmer. Filmer defende o direito divino dos reis com base numa interpretação da narrativa bíblica do princípio da autoridade paterna de Adão, supostamente o primeiro pai e rei que legara à sua descendência aos monarcas modernos, provindos diretamente de sua linhagem e herdeiros legítimos da sua autoridade paterna e a quem Deus supostamente outorgou o poder real.

O *Segundo Tratado* é um ensaio sobre a origem, extensão e objetivo do governo civil. Nele Locke sustenta a tese de que nem a tradição nem a força, mas apenas o *consenso* expresso dos governados é a única fonte do poder político legítimo. O *Segundo Tratado* é uma justificação *ex post facto* da Revolução Gloriosa, no qual Locke fundamenta a legitimidade da deposição de Jaime II por Guilherme de Orange e pelo Parlamento com base na doutrina dos direitos naturais²⁰⁴ e do direito de resistência.²⁰⁵ Segundo Locke, seu ensaio estava destinado

²⁰⁴ *Os direitos naturais inalienáveis do indivíduo à vida, à liberdade e à propriedade constituem para Locke o cerne do estado civil e ele é considerado o pai do individualismo liberal.* MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o Individualismo Liberal: 79-89.

²⁰⁵ *No que diz respeito às relações entre o governo e a sociedade, Locke afirma que, quando o executivo ou o legislativo violam a lei estabelecida e atentam contra a propriedade, o governo deixa de cumprir o fim a que fora destinado, tornando-se ilegal e degenerando em tirania. O que define a tirania é o exercício do poder para além do direito, visando o interesse próprio e não o bem público ou comum. Com efeito, a violação deliberada e sistemática da propriedade (vida, liberdade e bens) e o uso contínuo da força sem amparo legal colocam o governo em estado de guerra contra a sociedade e os governantes em rebelião contra os governados, conferindo ao povo o legítimo direito de resistência à opressão e à tirania. O estado de guerra imposto pelo governo configura a dissolução do estado civil e o retorno ao estado de natureza, onde a inexistência de um árbitro comum faz de Deus o único juiz, expressão utilizada por Locke para indicar que, esgotadas todas as alternativas, o impasse só pode ser decidido pela força. Segundo Locke, a doutrina da legitimidade da resistência ao exercício ilegal do poder reconhece ao povo, quando este não tem outro recurso ou a quem apelar para sua proteção, o direito de recorrer à força para a deposição do governo rebelde. O direito do povo à resistência é legítimo tanto para defender-se da opressão de um governo tirânico como para libertar-se do domínio de uma nação estrangeira. A doutrina do direito de resistência não era*

a confirmar a entronização de nosso Grande Restaurador, o atual Rei Guilherme; a justificar seu título em razão do consentimento do povo, pelo que, sendo o único dos governos legais, ele o possui de modo mais completo e claro do que qualquer outro príncipe da cristandade.²⁰⁶

Durante toda a sua vida Locke participou das lutas pela entrega do poder à burguesia, classe a que pertencia. Na época isso significava lutar contra a teocracia anglicana e suas teses legitimadoras: a de que o poder do rei era absoluto e a de que esse poder diria respeito tanto ao plano espiritual quanto temporal, tendo o soberano o direito de impor à nação determinada crença e determinada forma de culto. Em *Carta Acerca da Tolerância*, Locke refuta claramente o anglicanismo, como a Igreja de Estado e seu representante, o rei absoluto:

Embora as divisões sectárias em muito obstruam a salvação das almas, ainda assim o adultério, a fornicação, a impureza, a voluptuosidade, a idolatria, etc., são obras da carne, a respeito das quais o apóstolo declara expressamente: os que as praticam não herdarão o reino de Deus (Gál, 5). Portanto, quem quer que esteja sinceramente ansioso pelo reino de Deus, e pensa que tem o dever de lutar para o seu engrandecimento, deve aplicar-se com não menos cuidado e esforço a extirpar tais vícios do que a destruir as seitas. Mas se alguém age contraditoriamente – pois enquanto é cruel e implacável para com os que discordam de sua opinião, tolera os pecados e vícios morais que não condizem com a denominação de cristão –, não obstante toda a sua tagarelice acerca da Igreja, demonstra claramente que seu objetivo é outro reino, e não o reino de Deus.

Se alguém pretender fazer com que uma alma, cuja salvação deseja de todo o coração, sofra tormentos, mesmo que ainda não se tenha convertido, confesso que isso não apenas me surpreenderia, como também a outrem. Ninguém, certamente, acreditará que tal atitude tenha nascido do amor, da boa vontade e da caridade. Se os homens são submetidos a ferro e fogo a professar certas doutrinas, e forçados a adotar certa forma de culto exterior, mas sem se levar em consideração seus costumes; se alguém tentar converter os de fé contrária, obrigando-os a cultuar coisas nas quais não acreditam, e permitindo-lhes fazer coisas que o Evangelho não permite aos cristãos, e que nenhum crente permite a si mesmo, não duvido que apenas visa reunir numa assembleia numerosa, outros adeptos de seu culto; mas quem acreditará que ele visa instituir uma religião cristã, quando não intencionam promover o avanço da verdadeira religião e da

recente e sua origem remontava às guerras de religião, quando os escritores calvinistas, denominados monarcomaci, conclamavam o povo a resistir aos atos ilegais dos príncipes católicos. Resgatada e revalorizada por Locke no Segundo Tratado, a doutrina do direito de resistência transformou-se no fermento das revoluções liberais que eclodiram depois na Europa e na América. Idem: 87-88.

²⁰⁶ Idem: 82-83.

Igreja de Cristo. Se, como o Comandante de nossa salvação, desejassem sinceramente a salvação das almas, deveriam caminhar nos seus passos e seguir o perfeito exemplo do Príncipe da Paz, que enviou seus discípulos para converter nações e agrupá-las sob a sua Igreja, desarmados da espada ou da força, mas providos das lições do Evangelho, da mensagem de paz e da santidade exemplar de suas condutas. Se os infiéis tivessem que se converter mediante a força das armas, se o cego e o obstinado tivessem que ser lembrados de seus erros por soldados armados, seria mais fácil que Ele o fizesse pelo uso do exército das legiões celestiais, do que por qualquer protetor da Igreja, não obstante poderoso, mediante seus dragões.²⁰⁷

As teses sociais e políticas de Locke caminham em sentido paralelo. Insurgindo-se contra as teses políticas legitimadoras do anglicanismo, vincula as teorias filosóficas mais gerais, fundamentadas em última instância numa certa teoria do conhecimento. O *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* surgiu de uma prévia indagação sobre a extensão e o limite do entendimento humano. A indagação proposta acabou por se transformar na obra com a qual o pensador pretendeu *fundamentar a tolerância religiosa e filosófica*.²⁰⁸

A teoria do conhecimento exposta no *Ensaio* constitui uma longa, pormenorizada e hábil demonstração de uma tese: a de que o conhecimento é fundamentalmente derivado da experiência sensível. Fora de seus limites, a mente humana produziria por si mesma, idéias cuja validade residiria apenas em sua compatibilidade interna, sem que se possa considerá-las como expressão de uma realidade exterior à própria mente.

O papel fundamental do ensaio é análise crítica da doutrina das idéias inatas, formulada por Platão e retomada por Descartes. O problema surgiu na mente de Locke após a leitura da obra *O Verdadeiro Sistema Intelectual do Universo*, de autoria de um dos principais defensores da escola *platônica* de Cambridge, o filósofo Ralph Cudworth. Este sustentava que a demonstração da verdade da existência de Deus exige o pressuposto do que o homem possui idéias inatas, isto é, idéias que se encontram na alma desde o nascimento e não derivam de qualquer

²⁰⁷ LOCKE, J. *Carta Acerca da Tolerância*: 4.

²⁰⁸ MARTINS & MONTEIRO. Locke, Vida e Obra: X.

experiência. Para Cudworth, a doutrina empirista, segundo a qual *nada está no intelecto que antes não tenha estado nos sentidos*, conduz diretamente ao ateísmo e por isso devia ser combatida.

No livro I do *Ensaio*, Locke dedica-se à crítica do inatismo defendido por Cudworth. Nele, Locke procura demonstrar que o inatismo é uma doutrina do preconceito, levando diretamente ao dogmatismo individual. Além de negar que os princípios supostamente chamados inatos sejam universais, afirma que eles não têm maior utilidade, pois seria possível chegar ao mais exato conhecimento sem nenhuma necessidade de se recorrer a eles. Para julgar que o doce não é amargo, por exemplo, bastaria percebê-los de forma separada e imediatamente se concluiria que são diferentes, não havendo necessidade de se recorrer ao princípio da identidade lógica, segundo o qual é possível que uma coisa seja distinta de si mesma. Analogicamente seria possível provar a existência de Deus sem qualquer fundamentação numa suposta idéia inata de Deus, ou seja, o chamado *argumento ontológico* não teria nem validade nem utilidade. Ao contrário de Santo Agostinho, Santo Anselmo e Descartes, defensores do inatismo, que afirmaram a existência na espécie humana, antes de qualquer experiência, da idéia de um ser perfeito, daí sua existência autônoma, Locke defendia que a existência de Deus poderia ser demonstrada por uma variante da prova *por contingência do mundo*: a existência do ser contingente, que é o homem (conhecimento adquirido pela experiência), supõe a existência de um Ser eterno, Todo-Poderoso e inteligente.²⁰⁹ Além disso, a não universalidade da idéia de Deus, de acordo com Locke, ficaria comprovada pelo fato que há *selvagens* que seriam inteiramente destituídos dessa idéia.²¹⁰

A crítica ao inatismo realizada por Locke levou-o a conceber a alma humana no momento do nascimento como uma *tabula rasa*, uma espécie de papel em

²⁰⁹ Para maiores considerações ver a influência da filosofia islâmica e da teologia sufi no pensamento teológico e científico ocidental: Ibn Rushd (Averróis), Ibn Sina (Avicena) e Ibn Arabi. ARMSTRONG, K. *Uma História de Deus, Quatro Milênios de Busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*: 177-259.

²¹⁰ Idem: X-XI.

branco no qual inicialmente nada se encontra inscrito. Chegando à conclusão de que se o homem adulto possui conhecimento, se sua alma é um *papel impresso*, outros deverão ser os seus conteúdos: as idéias provenientes – todas – da experiência.²¹¹

Locke procurou então descobrir quais eram os elementos constitutivos do conhecimento, quais as suas origens e o processo de formação, e qual a amplitude de sua aplicabilidade. Em outras palavras, se o homem não possui idéias inatas – ao contrário do que afirmavam Platão, Agostinho, Descartes e outros -, pergunta-se: como pode o homem constituir um conhecimento certo e indubitável e em que casos isso é possível? Tarefa esta que, através do livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke busca responder, começando por afirmar que as fontes do conhecimento são a experiência sensível e a reflexão.

Portanto, como não existem idéias inatas no espírito humano, também não existe poder que possa ser considerado inato e de origem divina, como queriam os teóricos do absolutismo. E é justamente em oposição a Rober Filmer, que procurou em sua obra *O Patriarca* demonstrar que povo não é livre para escolher sua forma de governo em decorrência do poder inato dos monarcas, que Locke dirigiu seu *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil*, e depois desenvolveu suas idéias do *Segundo*.²¹²

A Inglaterra do século XVII foi marcada por intensas disputas políticas, fortemente influenciadas por questões de disputa religiosas. Combatendo

²¹¹ Ver AMAYEM, M. A. (org.). *Coleção Monografias 7: O Islão (Estudos Árabes)*: 21-51.

²¹² *Locke forneceu a posteriori a justificação moral, política e ideológica para a Revolução Gloriosa e para a monarquia parlamentar... influenciou a revolução norte-americana, onde a declaração de independência foi redigida e a guerra de libertação foi travada em termos de direitos naturais e de direito de resistência para fundamentar a ruptura com o sistema colonial britânico.... influenciou ainda os filósofos iluministas franceses, principalmente Voltaire e Montesquieu e, através deles, a Grande Revolução de 1789 e a declaração de direitos do homem e do cidadão. E, finalmente, com a Grande Revolução as idéias 'inglesas', que haviam atravessado o canal da Mancha e estabelecido uma cabeça de ponte no continente, transformaram-se nas idéias 'francesas' e se difundiram por todo o Ocidente.* MELLO, L. I. A. John Locke e o Individualismo Liberal: 79-89.

filosoficamente as teorias político-religiosas legitimadoras do anglicanismo, como a teoria do direito divino dos reis e, conseqüentemente, defendendo a limitação do poder soberano, Locke realizou àquilo que viria a ser chamado em síntese como Estado Liberal moderno. Sob a ótica político-religiosa, após a derrota de Jaime II com a Revolução Gloriosa e o juramento da *Bill of Rights* por Guilherme de Orange, instituindo a monarquia parlamentar constitucional, outro conseqüente problema surgia: como, diante da imensa diversidade de seitas protestantes (presbiterianos, anglicanos, calvinistas, luteranos, puritanos, etc.), com seus diversos *caminhos para salvação* – sendo que cada um destes poderia representar uma concepção e interpretação religiosa e política da realidade, e um projeto político-social de organização -, construir instituições políticas únicas que pudessem não só defender a tolerância religiosa, mas também garantir a defesa dos bens civis?

Em *Carta Acerca da Tolerância*, Locke se depara com o problema da incompatibilidade entre os fundamentos das éticas religiosas de *ascetismo intramundano* e a necessidade de construção de uma ordem política religiosamente tolerante, que pudesse garantir os interesses em comum da coletividade. Nela, Locke advoga a liberdade de consciência religiosa, um dos principais temas políticos da época, sustentando a tese de que o Estado deveria apenas cuidar do bem-estar material dos cidadãos e não tomar partido de uma determinada religião. De maneira similar ao problema abordado por Weber em *A Política Como Vocação*, Locke ressalta a incompatibilidade das divisões sectárias das religiões de *ascetismo intramundano*, portadoras da *ética absoluta da convicção*, com a atividade política em particular e, de maneira geral, como base ideológica para uma organização político-social pluralista.

A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara. Não condenarei aqui o orgulho e a ambição de uns, a paixão, a impiedade e o zelo descaridoso de outros. Estes defeitos não podem, talvez, ser erradicados dos assuntos humanos, embora sejam tais que ninguém gostaria que lhe fossem abertamente atribuídos; pois, quando alguém se encontra

seduzido por eles, tenta arduamente despertar elogios ao disfarçá-los sob cores ilusórias. Mas que uns não podem camuflar sua perseguição e crueldade não cristãs com o pretexto de zelar pela comunidade e pela obediência às leis; e que outros, em nome da religião, não devem solicitar permissão para a sua imoralidade e impunidade de seus delitos; numa palavra, ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito e seu príncipe, quer como sincero venerador de Deus: considero necessário sobretudo distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade.

Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis e de seus membros.

Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse das coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.

Mas que toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a esses bens civis, e que não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas.²¹³

A motivação encontrada nas teses teológicas diversas do ascetismo cristão, que tão importante função exerceram como combustível para a vitória da burguesia, a implantação da supremacia das forças parlamentares e para a limitação do poder soberano, consistiu um grande obstáculo para a construção de um Estado que pudesse garantir ao mesmo tempo a diversidade religiosa e a defesa dos bens civis. Se a Reforma proporcionou uma aproximação dos cristãos comuns ao conteúdo bíblico, a imensa diversidade de interpretações e caminhos para a *salvação das almas* consistiu num problema técnico à implantação de um modelo único de organização político-social que permitisse ao mesmo tempo a convivência numa sociedade marcada pela pluralidade e disputa intensa das confissões religiosas, e garantisse a segurança dos *bens civis* da comunidade: a vida, a liberdade, a saúde física; e a posse das coisas terrenas: terras, dinheiro, móveis.

Se a atuação política compromete o asceta cristão a compactuar com as forças *diabólicas* da política:²¹⁴ àqueles que desejam viver como um santo, como

²¹³ LOCKE, J. *Carta Acerca Da Tolerância.*: 5.

Jesus, como os apóstolos, como São Francisco de Assis e seus companheiros: a ética cósmica do amor das regras do Evangelho, do pacifista; seja o Príncipe da Paz de Locke e suas lições do Evangelho, da mensagem de paz e da santidade exemplar de suas condutas, sejam os grandes virtuosos do amor e da bondade a-cósmica do Sermão da Montanha de Weber, venham eles de Nazaré, de Assis ou dos reais castelos indianos, não operaram com o instrumento político. Não se comprometeram com potências diabólicas que atuam com toda a violência, não operaram com o violento instrumento político da conversão mediante as forças das armas. Não era *deste* mundo o reino que pregaram, pois se fosse assim seu desejo, seria mais fácil que Ele o fizesse pelo uso do exército das legiões celestiais. No que concerne à crença e doutrina da *salvação das almas*, Weber e Locke são em seus raciocínios unívocos:

aquele que deseja a salvação da própria alma ou das almas alheias deve, portanto, evitar os caminhos da política que, por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes, que não podem ser concretizadas sem violência²¹⁵ [portanto] considero necessário sobretudo distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade. Toda a jurisdição do magistrado, conseqüentemente [Locke é taxativo], diz respeito somente a esses bens civis, e que não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas.²¹⁶

Esta última, deve permanecer restrita, exclusiva à esfera pessoal de cada indivíduo:

Afirmo, pois, que o único e estreito caminho que conduz ao céu não é mais bem conhecido pelo magistrado do que pelos indivíduos; por conseguinte, não posso orientar-me com segurança em quem provavelmente ignora tanto como eu o verdadeiro

²¹⁴ "...toda a política utiliza como instrumento específico a força, por trás da qual se perfilha a violência, ..., a violência é o instrumento decisivo da política e, sob o ponto de vista ético mais cedo ou mais tarde àquele que opte por segui-la irá se deparar com a tensão entre meios e fins..." Weber, Max. *A Política Como Vocação*: 112-113.

²¹⁵ Idem: 121.

²¹⁶ Locke, John. *Carta Acerca Da Tolerância*: 5.

caminho, e quem certamente deve estar menos preocupado do que eu com a minha própria salvação.²¹⁷

Objetivamente, na Inglaterra do século XVII, fez-se necessário a estrita separação entre os fundamentos e funções das instituições políticas e os fundamentos religiosos das religiosidades protestantes. Buscou-se demarcar, rígida e limitrofemente, a fronteira entre a religião e o Estado: de um lado o profundo interesse pela *salvação das almas* e, de outro, a tolerância religiosa e a segurança da comunidade através da defesa comum dos bens civis.

Não obstante, guardadas suas respectivas peculiaridades, a experiência francesa²¹⁸ buscou adotar o mesmo princípio de separação: o processo de estabelecimento do Estado *secular* na França fundamentou-se numa forte oposição ao monopólio religioso e político-social da Igreja Católica (*fuga ascética do mundo* ou *ascetismo monástico*) sobre os assuntos e interesses públicos da sociedade. Representante do Antigo Regime, a Igreja Católica registrou sua participação na história da França pela intolerância e perseguição aos outros cultos religiosos. Considerando-se como a *verdadeira* e *única* instituição divinamente autorizada a *salvar a humanidade*, tentou manter a qualquer custo sua posição privilegiada como Igreja do Estado e o monopólio religioso do ensino, resultando na mais radical tentativa no moderno Ocidente, de separação entre o Estado e a Igreja.

A palavra *laicidade* (*laïcité*) teve sua origem filo etimológica na França da década de 1870, resultado do debate sobre o ensino laico, ou seja, não confessional. O adjetivo *laico* (*laïque*) é anterior ao substantivo *laicidade* e designa tudo aquilo que não é eclesiástico nem religioso. Tendo dois sentidos diferentes: como oposto a clérigo, ou a religioso. O primeiro sentido se origina na Idade Média, de fato, quando se produz a distinção entre clérigos e laicos (*laics*) e, por conseguinte, o segundo sentido se origina no século XIX.

²¹⁷ Idem: 13.

²¹⁸ GARCÍA & CUERVO-ARANGO. *Algunos elementos de formación del Estado laico francés como reacción defensiva contra la Iglesia católica*. <http://www.ull.es/congresos/conmirel/publicacion.html>

A aplicação do termo *laicidade* ao termo *Estado* veio definir este último como *neutro* e *tolerante* diante das confissões religiosas. Pode se dizer que o princípio da laicidade surgiu na França como um elemento consubstancial à noção mesma de Estado moderno e ocidental e, portanto, repousa sobre a distinção de competências entre o poder temporal e o espiritual. Distinção esta, que deu lugar com o passar dos séculos, à separação entre Estado e confissões religiosas. Para a consecução do princípio da separação foi essencial o reconhecimento da *liberdade religiosa*. Implicam estes fatos, que situemos o ponto de partida do estudo da origem do Estado laico na *secularização* do poder político e sua configuração como Estado Moderno, por uma parte, e no reconhecimento da *liberdade religiosa*, por outra. A Revolução Francesa veio a estabelecer os pilares mais importantes na formação do Estado laico francês, enquanto o século XIX não assistiu a um especial avanço na sua conformação até a proclamação da III República francesa, que resultou no século XX, na atualmente vigente Lei de Separação de 1905.

O início do processo de *secularização* do poder político iniciou-se através do aparecimento do termo laicidade, um princípio antigo de formulação moderna. A origem dos pressupostos da futura laicidade se encontra na própria configuração do Estado moderno ocidental, partindo da distinção entre poder temporal e espiritual.

Num primeiro momento, nas origens remotas da França, inexistia tal separação, o Estado era considerado um fenômeno religioso. A partir da conversão ao Cristianismo do rei Clodovil, em 496, iniciou-se a intervenção real nos assuntos da Igreja católica, que teve seu maior reflexo na proclamação de Carlos Magno como imperador no ano 800 da era comum.

O ponto de inflexão nesta progressiva distinção entre o poder religioso e político, se encontra no enfrentamento entre o papa Bonifácio VIII e o rei Felipe IV, o Belo. A partir desse momento a independência do poder temporal foi uma realidade incontestável, representando a ponta de lança do processo de *secularização* do poder político. Este fato implicava que no reino somente podia

existir um poder supremo, o do rei, dando lugar ao fenômeno do jurisdicionalismo territorial. A intervenção do rei na Igreja católica provocou na França a configuração da *Igreja galicana*. O *galicanismo* implicava que o poder temporal assumiria a responsabilidade do poder espiritual, confirmado pelo Concordato de 1516 e, sua culminação, na Declaração do clero de 1682, durante o reinado de Luiz XIV. Por outro lado, esta intervenção régia em matéria religiosa deu lugar na França a uma nova ciência jurídica, o *droit civil ecclésiastique* (direito civil eclesiástico), entendido como a legislação e a jurisprudência estatal em matéria eclesiástica. Finalmente, desde a conversão de Clodovil, o princípio da unidade nacional e unidade religiosa (*uma fé, um rei, uma lei*) presidiu esta matéria. É importante ressaltar, que o Edito de Nantes de 13 de abril de 1598, foi consumado não só pelo reconhecimento da *liberdade religiosa*, pois o que o determinou claramente foi a preferência pelo princípio da unidade nacional - princípio político - sobre o princípio da unidade religiosa.

O reconhecimento da *liberdade religiosa* foi realizado pela progressiva *secularização* do poder político, que permitiu o reconhecimento da *liberdade de consciência*. Pois as noções de *laicidade* e *liberdade de consciência* vieram a se reivindicar e se complementar.

O ponto de partida do progressivo reconhecimento da *liberdade religiosa* encontrou-se na Reforma protestante, ainda que durante a Idade Média foram mantidos certos períodos de tolerância aos judeus. A ocupação dos huguenotes numa França majoritariamente católica provocou num primeiro momento sua perseguição. A organização dos huguenotes em torno de um partido político, com aumento da sua população, conduziu a França à guerra civil, que buscou evitar por distintas fórmulas: desde a conciliação nacional até a tolerância provisional mediante uma série de Editos (janeiro de 1562, Aboisse, Saint Germain, de 1573, Beaulieu - neste edito inclusive se permitiu o culto público dos calvinistas em todo o reino, exceto em Paris e seus arredores--, Poitiers), até que finalmente, com a

proclamação de Enrique IV como rei da França e a promulgação do Edito de pacificação em Nantes, no dia 13 de abril de 1598, foi instaurado uma tolerância religiosa. Este Edito rompeu o princípio da unidade religiosa, sendo derogado finalmente pelo rei Luiz XIV em outubro de 1685, com o que se voltou ao princípio de unidade nacional e religiosa.

Os protestantes seguiram defendendo sua liberdade religiosa, apesar deste último edito declarar que o culto protestante estava proibido e obrigava-os a se batizar no Catolicismo. Sem dúvida, no Edito de 12 de novembro de 1787, reconheceu-se que viviam na França aproximadamente 700.000 protestantes. Anterior à Revolução Francesa, nele se dispôs entre outras questões, a liberdade para exercer todas as profissões, ainda que não restabelecia a liberdade de cultos. Alguns anos antes, em 1784, foi permitido aos judeus da Alsácia instalarem seus negócios, evitando assim a sua expulsão, ainda que a razão primordial desta autorização baseava-se em questões puramente econômicas e não religiosas. Finalmente, a Ilustração fortificou a autonomia e independência da *verdade*, do poder político, do Direito e da fé religiosa e, conseqüentemente, o reconhecimento da liberdade de consciência e da impossibilidade do Estado intervir nos assuntos espirituais. Esta concepção foi fundamental para o reconhecimento da *liberdade religiosa*, tendo como representação as contribuições de autores como Pierre Bayle e sua obra *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ* de 1686, na qual expressava que a coação na esfera religiosa era imoral e supunha um atentado à dignidade humana; Voltaire, em seu *Tratado da Tolerância* (1763), expunha que o governo não devia estar ao serviço da Igreja, reiterando ademais o reconhecimento da liberdade de pensamento; Jean Jacques Rousseau, no *Contrato social*, de 1762, dizia:

Os súditos não devem, pois, dar conta ao soberano de suas opiniões, senão quando essas opiniões importam à comunidade. Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; mas os dogmas desta religião não interessa nem ao Estado nem a seus membros, enquanto os dogmas se reportem à moral e aos deveres que aquele que a

professa deve cumprir em relação a outrem. Cada um pode ter, ademais, as opiniões que bem lhe aprouverem, sem que caiba ao soberano vir a conhecê-las, pois, como não há competência no outro mundo, qualquer que seja a sorte de seus súditos na vida futura não é sua competência, desde que sejam bons cidadãos aqui.²¹⁹

E, por último, uma influência destacada na configuração do princípio de separação entre o Estado e as confissões religiosas, e do Estado laico na Revolução Francesa, foi a de Condorcet em sua obra *Sur l'intérêt des princes á séparer la religion de l'État*, na qual assinalou que se devia impedir qualquer mescla do elemento eclesiástico nos assuntos públicos e no ensino e, ao mesmo tempo, devia se conceder às confissões religiosas plena liberdade. A idéia de Estado laico emergiu com toda sua importância nesta obra de Condorcet.

Logicamente, a Revolução Francesa consistiu no passo decisivo para a formação do Estado laico na França, pois por um lado, consagrou a liberdade de consciência: pensamento e religiosa e, por outro, criou uma breve experiência da separação entre o Estado e a Igreja Católica.

A Revolução Francesa utilizou os princípios galicanos e a proclamação da soberania nacional para organizar uma Igreja nacional autônoma e intervir decisivamente nos assuntos internos da Igreja católica na França, assegurando seu controle. A consequência desta concepção herdeira do jurisdicionalismo territorial foi a abolição dos privilégios do clero de fato, nos decretos de 4 e 11 de agosto de 1789, em assuntos sobre a abolição do regime feudal. Os bens da Igreja católica foram declarados nacionais e postos à venda segundo os decretos de 2 de novembro e 19 de dezembro de 1789, apesar da Assembléia Nacional ter se comprometido com a manutenção do culto católico. Sem dúvida, a norma que com maior clareza refletiu o intervencionismo real e a construção de uma Igreja nacional não sujeita à Roma foi a Constituição civil do clero de 12 de julho de 1790. Esta norma configurou a Igreja católica na França sob os princípios da escrutinidade, já que os bispos e párocos eram eleitos por um corpo eleitoral. A

²¹⁹ ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*: 142-143.

Igreja católica estava fortemente controlada pelos poderes públicos e a nação francesa era garantida pela fidelidade dos bispos e párocos. É óbvio que a Constituição civil do clero não supôs um passo adiante até a laicidade, senão a subordinação da Igreja Católica ao Estado.

A hostilidade do Estado revolucionário sobre a Igreja católica foi comprovada em primeiro lugar no Decreto de 13 de fevereiro de 1790, que estabelecia que a Assembléia Nacional não devia reconhecer os votos monásticos. Esta disposição se repetiu nas Constituições de 1791 e de 1795, e, posteriormente, as ordens e congregações religiosas foram suprimidas na França. A Assembléia Nacional extinguiu a maior parte das ordens femininas ampliando a supressão de todas as congregações, centros de ensino e hospitais religiosos. Em última instância, esta hostilidade refletia-se na perseguição do clero refratário, quer dizer, os sacerdotes que não se submetiam aos princípios revolucionários da Constituição civil do clero. A hostilidade sobre as ordens e congregações religiosas, encontrava seu fundamento no alegado reconhecimento pleno da *liberdade de consciência* ou pensamento por parte do Estado revolucionário. Um marco importante da Revolução Francesa para o seu estabelecimento, foi o seu reconhecimento na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de agosto de 1789. Este reconhecimento da *liberdade religiosa* será concretizado em maior ou menor medida na Constituição de 1791, na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1793; na Constituição (não aplicada) de 1793; no Decreto de 21 de fevereiro de 1795 sobre a liberdade de cultos; na Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão da Constituição de 1795; na Constituição de 1795 e no Decreto de 19 de setembro de 1795 sobre o livre exercício dos cultos. A *liberdade religiosa* apareceu durante a Revolução Francesa como um direito humano, não-confessional e *secularizado*, que se incluía dentro da liberdade de consciência. Ademais, a proclamação desta *liberdade religiosa* foi fundamental para criação da separação entre o Estado e as confissões religiosas.

Nesse sentido, a Assembléia Constituinte recusou em 13 de abril de 1790, declarar o Catolicismo como religião do Estado, ainda que a Constituição de 1791 parcialmente estabeleceu uma situação privilegiada para a Igreja católica, já que o Estado se encarregava dos seus gastos. Somente após a *Convenção* (República Thermidoriana), recorreu-se com maior clareza a separação entre Estado e confissões religiosas. O Decreto de 18 de setembro de 1794 estabeleceu a proibição de qualquer culto, do reconhecimento e retribuição de qualquer ministro de culto e, conseqüentemente, de qualquer tipo de provisão. Este Decreto foi confirmado pelo Decreto de 21 de fevereiro de 1795. Princípios que foram posteriormente consagrados na Constituição de 22 de agosto de 1795, presentes também no Decreto sobre o livre exercício dos cultos de 19 de setembro de 1795. Como conseqüência destas disposições o Departamento de cultos foi abolido e os soldos dos ministros de culto suprimidos.

Por último, produziu-se a *secularização* (*laïcisation*) de algumas instituições como o matrimônio, que passou a ser considerado como contrato civil e reconheceu-se o divórcio; os registros de nascimentos, matrimônios e falecimentos, seguindo a Constituição de 1791, foram transferidos às autoridades municipais. Esta *secularização* foi realizada inclusive no calendário e nas festas. A verdadeira importância da Revolução Francesa foi a afirmação dos princípios de uma *liberdade religiosa*, através do reconhecimento da igualdade de cultos e da separação entre o Estado e a Igreja católica. Princípios que não foram completamente eliminados na sociedade francesa, devido as repetidas tentativas de restauração religiosa surgidas durante no século XIX.

O século XIX foi marcado pelo Império napoleônico, no qual realizou-se o Concordato de 1801, que reconhecia a religião Católica como majoritária na França, ainda que não a considerava como religião oficial do Estado. Este Concordato tinha como característica uma certa laicidade já que o culto católico não gozava de privilégios em comparação com o resto das confissões religiosas, e não se consentia

discriminações entre cidadãos por razão de religião. Apesar disto, o Concordato de 1801 paralisou a breve experiência de *laicização* do período anterior. Durante este período não se evitou o controle e a intervenção do Estado sobre a Igreja católica, recordando a tradição galicana, intervindo inclusive nas confissões protestantes. Em concreto, o Concordato napoleônico foi completado pelos chamados *artigos orgânicos*, elaborados unilateralmente, e que foram aplicados durante todo o século XIX. Estes 77 artigos sobre a Igreja católica foram acompanhados de 44 artigos que regulavam a atividade dos cultos protestantes. O modelo napoleônico correspondeu a um sistema de pluriconfessionalidade reconhecendo oficialmente as confissões religiosas: a católica, a evangélica, a calvinista e a judaica. Os lugares de culto foram considerados entes públicos e seus ministros de culto convertidos em funcionários públicos pagos pelo Estado; definitivamente, os cultos transformaram-se em serviço público.

Com a Restauração monárquica foi elaborada a Constituição de 4 de junho de 1814 que proclamava a religião Católica como religião do Estado por ser a majoritária (princípio de confessionalidade sociológica), garantindo parcialmente a liberdade religiosa para todos os cidadãos e a igual proteção de todas as confissões religiosas. Este período contra-revolucionário foi marcado pela supressão do divórcio e pela restituição à Igreja católica dos bens imóveis anteriormente confiscados e não vendidos, assim como por uma série de disposições sobre o ensino que anulavam a legislação revolucionária, restaurando os princípios católicos.

A Monarquia de julho de 1830 ditou uma série de normas que reformavam as disposições favoráveis à Igreja católica do período anterior, sobretudo no âmbito escolar. A Constituição de 1830 declarou que a religião católica era a professada pela maioria dos franceses, porém deixava de ser a religião oficial do Estado. O Retorno a uma política de *laicização* foi realizada mais no campo teórico do que no jurídico, através de contribuições de autores como Felix de Lamennais, que

sustentava que a separação entre o Estado e a Igreja católica era consequência natural do reconhecimento da liberdade de consciência.

Durante a II República, a Constituição de 1848 em seu artigo 7º, consagrou a liberdade de culto, seguindo protegendo os ministros de culto das confissões religiosas reconhecidas pela lei, ademais o artigo 9º reconhecia a liberdade de ensino. A Lei de ensino, de 15 de março de 1850, deixou o controle dos institutos de ensino privados nas mãos da Igreja católica e, logicamente, as instruções moral e religiosa, consolidando sua influência no ensino público através do recebimento pelos centros privados de subvenções dos departamentos e juntas.

Finalmente, a Constituição de 1852 do Segundo Império, reconheceu os princípios da Revolução francesa e, em consequência, a religião Católica deixou de ser a religião oficial do Estado. Durante este período histórico iniciaram-se as campanhas de secularização do ensino; assim, em 1866 surgiu a Liga francesa de ensino destinada a desenvolver a *secularização* do Estado. Um ano depois, em 1867, Jules Simon defendeu a separação das Igrejas do Estado, num discurso no Parlamento em 3 de dezembro. Em 1869, o programa republicano apresentado por Gambetta demandou a supressão do orçamento de cultos, a separação das Igrejas do Estado e a laicidade do ensino primário.

Em suma, durante o século XIX o espírito revolucionário não deixou de estar presente e, portanto, o reconhecimento da *liberdade religiosa*, ainda que somente aos cultos reconhecidos. Por outro lado, a progressiva *secularização* da sociedade deslocou os conflitos entre o Estado francês e a Igreja católica para o âmbito escolar.

No período da Terceira República, durante a breve experiência da Comuna de Paris, decretou-se em 2 de abril de 1871 a separação entre o Estado e as Igrejas e a supressão do orçamento de cultos em nome da liberdade de consciência. Posteriormente, uma série de normas foi ditada pelo governo, favorecendo a Igreja católica, assim como a Lei de 20 de março de 1874 que

restabeleceu o serviço de assistência religiosa no exército, suprimido durante a Monarquia de julho de 1830; e a Lei de julho de 1875 sobre a liberdade de ensino universitário que seguiu fielmente os posicionamentos católicos. A partir das eleições de 1876 esta situação foi modificada ao configurar-se uma maioria de esquerdas.

De um lado, a idéia de separação entre Estado e Igrejas, tomou corpo a partir de 1881, insistindo-se na derrogação do Concordato de 1801, no qual nenhum culto devia ser reconhecido nem subvencionado e, inclusive, foram apresentados vários projetos de Lei de separação entre o Estado e confissões religiosas. Finalmente, a Comissão parlamentar concluiu que era prematuro proclamar o princípio de separação, ainda que foram realizadas normas nessa direção, como por exemplo, os Decretos de 29 de março de 1880 que dissolveu a Companhia de Jesus, a Lei de 12 de julho de 1880 que suprimiu a obrigatoriedade do descanso dominical; o Decreto de 1 de dezembro de 1883 proibindo aos militares escoltar procissões e a manterem-se como sentinelas nos palácios arcebispais; a Lei de 27 de julho de 1884 que reintroduziu o divórcio; a Lei de liberdade de funerais de 1889 e outras normas que afetavam diretamente o âmbito educativo (entre elas a Lei de 28 de março de 1882, suprimindo o ensino religioso na escola pública e que foi substituída pelo ensino moral e cívico, declarando o ensino primário obrigatório e gratuito; a Lei de 12 de julho de 1886 determinou que os professores do ensino primário deviam ser laicos).

E, por outro, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, ainda que não consagrados na Constituição de 1875, foram a expressão por excelência do espírito republicano da III República.

O caso Dreyfus determinou a constatação de duas França, a França de tradição clerical e conservadora e a França republicana e laica. De 1901 a 1905 as leis afetaram à estrutura interna da Igreja católica, em concreto, a Lei sobre liberdade de associação de 1 de julho de 1901 (hoje vigente). A política do governo

Waldeck-Rousseau caracterizou-se pela defesa da República frente aos três perigos que ameaçavam a França: *nacionalista, anti-semita e clerical*. As eleições de 1902 foram convocadas praticamente para aprovar ou desaprovar a Lei de associações; ou seja, a defesa do Catolicismo ou a defesa da República. Com a vitória de Emile Combes produziu-se uma aplicação estrita da dita Lei de associações às congregações religiosas. A Lei de 7 de julho de 1904 proibiu o ensino a todos os centros escolares pertencentes às congregações religiosas e neste ano se romperam as relações com a Santa Sé. Finalmente, no ano seguinte foi aprovada a Lei de Separação, que consagrou definitivamente o modelo de Estado laico na França.

Como foi observado, a intransigência dogmática e a resistência política da Igreja Católica acentuaram o ideal republicano de uma sociedade laica, de um Estado neutro diante da pluralidade das confissões religiosas. Em outras palavras, a ideologia republicana durante a III República, baseou-se no positivismo (seguindo a Comte) e no Idealismo, a razão substituiu a religião encontrando uma oposição violenta da Igreja. Definitivamente a questão da laicidade não se limitou ao anti-clericalismo senão como uma pedagogia que considerava a República como o governo de todos por todos e, nesse lugar, a importância de criar, modelar e transmitir o espírito republicano, cujo melhor âmbito de difusão foi a escola.

A repulsa à interferência da Igreja Católica nos assuntos da sociedade esteve presente na regulação e configuração do Estado laico na França. Este surgiu, portanto, como reação e resposta ao poder da Igreja. Num primeiro momento durante a Revolução Francesa, a Igreja católica representou o Antigo Regime, impossibilitando o avanço da Revolução, seguido pela reação à Igreja Católica como poder político e pelos intentos de controlar esta instituição. Num segundo momento durante a III República, a reação se situou não somente ante o poder político da Igreja Católica, senão ao poder de controle social que detinha através de um instrumento de vital importância para a formação da consciência individual: o

ensino. A única solução para defender os princípios da liberdade de ensino, de consciência e expressão, e da *liberdade religiosa* através do reconhecimento da pluralidade religiosa encarnada pela República, foi a configuração desta como laica.

O exemplo do processo de *secularização* do Estado ocorrido na França teve como um dos pressupostos de origem a incompatibilidade entre o ascetismo cristão²²⁰ e uma ordem político-social garantidora das liberdades de culto e pensamento, e mantenedora dos interesses comuns da coletividade. Da incompatibilidade do ascetismo negador do mundo, representado desta vez pelo monasticismo católico, com uma organização político-social reconhecedora da pluralidade religiosa, e com seu instrumento específico: o uso da coerção. Assim como Weber²²¹ e Locke, Rousseau em seu *Contrato Social*, nos confirma tal incompatibilidade:

A religião, considerada em relação à sociedade, que é ou geral, ou particular, pode também se dividir em duas espécies: a saber, a religião do homem, e a do cidadão. A primeira, sem templos, nem altares, nem ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a pura e simples religião do Evangelho e que se pode chamar de direito divino natural...

Resta então a religião do homem, ou o cristianismo, não o de hoje, mas o do Evangelho, que é bastante diferente. Por esta religião santa, sublime, veraz, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade os une não se dissolve nem com a morte.

²²⁰ ... que de início fugia do mundo para a solidão, tendo o dominado a partir do mosteiro pela Igreja. WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: 112.

²²¹ Sabe-se que na ética do catolicismo, da qual, aliás, o professor Foester tanto se aproxima, os consilia evangelica constituem uma moral especial, reservada para aqueles que possuem o privilégio do carisma da santidade. Encontra-se ali, ao lado do monge, a quem é desculpável derramar sangue ou buscar vantagens econômicas, o cavaleiro e o burguês piedosos que têm direito, o primeiro a derramar o sangue e o segundo de enriquecer-se. Dúvida não resta de que a diferenciação da ética e sua integração num sistema de salvação apresentam-se, aí, menos conseqüentes do que na Índia. Todavia, por meio dos pressupostos da fé cristã, assim podia e mesmo pelo pecado original, com relativa facilidade, integrar a violência na ética, enquanto meio, para combater o pecado e as heresias que se erigem, precisamente, em perigos para a alma. Embora as exigências a-cósmicas do Sermão da Montanha, sob forma de uma ética pura de convicção, e o direito natural cristão, entendido como exigência absoluta com base naquela doutrina, conservaram seu poder revolucionário e vieram à tona, com todo o furor, em quase todos os períodos de perturbação social. WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 118–119.

Mas esta religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa às leis apenas a força que tiram de si mesmas, sem lhes acrescentar nenhuma outra força; e destarte, um dos grandes liames da sociedade particular permanece sem efeito. Bem mais, longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, ela os separa, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada de mais contrário ao espírito social.

Nos é dito que um povo de verdadeiros cristãos formaria a mais perfeita sociedade que se pudesse imaginar. Só vejo, nesta suposição, uma grande dificuldade; uma sociedade de verdadeiros cristãos não seria uma sociedade de homens.

Digo mesmo que esta suposta sociedade não seria, com toda a sua perfeição, nem mais forte, nem mais durável: por força de ser perfeita, faltar-lhe-ia união; seu vício destruidor estaria na própria perfeição.

Cada um cumpriria o seu dever; o povo seria submisso às leis; os chefes seriam justos e moderados, os magistrados, íntegros, incorruptíveis; os soldados desprezariam a morte; não haveria nem vaidade, nem luxo, tudo isso está muito bem, mas, olhemos mais adiante.

O cristianismo é uma religião totalmente espiritual, ocupada unicamente das coisas do céu; a pátria do cristão não é deste mundo. Ele cumpre o seu dever, é verdade, mas o faz com uma profunda indiferença sobre o bom ou mau sucesso de seus afazeres. Como não precisa se preocupar com isso, pouco lhe importa que tudo vá bem ou mal cá por baixo. Se o Estado é próspero, ele apenas mal compartilha a felicidade pública; ele teme sentir orgulho com a glória de seu país: se o Estado perece, ele abençoa a mão de Deus que se abateu sobre seu povo.

Para que a sociedade fosse pacífica, e que a harmonia se mantivesse, seria preciso que todos os cidadãos, sem exceção, fossem igualmente bons, cristãos: mas, se por infelicidade, encontra-se um só ambicioso, um só hipócrita, um Catilina, por exemplo, ou um Cromwell, esse certamente desprezará seus piedosos compatriotas. A caridade cristã não permite que se pense mal do próximo com facilidade. Assim que, por alguns subterfúgios conseguir impor-se e usurpar uma parte da autoridade pública, eis um homem constituído com dignidade; Deus quer que se o respeite: logo, um potentado; Deus quer que se o obedeça. O depositário deste poder abusa dele; é a vara com a qual Deus pune suas crianças. Caso se tivesse a consciência de perseguir o usurpador, seria necessário perturbar o repouso público, usar a violência, verter sangue: tudo isso concorda mal coma doçura do cristão, e afinal, que importa que se seja servo ou liberto neste vale de miséria? O essencial é ir para o paraíso, e a resignação é apenas mais um meio para tanto... ou deveriam a salvação apenas ao desprezo que o inimigo sentiria por eles. Era um bom juramento, em minha opinião, aquele dos soldados de Fábio; eles não juravam morrer ou vencer, juravam retornar vencedores, e mantiveram seu juramento. Nunca os cristãos fariam o mesmo; estariam então tentando ao seu Deus.

Mas, engano-me ao falar de uma república cristã; cada uma destas palavras exclui a outra. O cristianismo não prega senão servidão e dependência. Seu espírito é demasiadamente favorável

à tirania, para que ela não queira tirar proveito. Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos, eles o sabem, e nem se comovem; esta curta vida é pouco para eles.

As tropas cristãs são excelentes, dizem-nos. Eu o nego, mostrem-nas. Quanto a mim, não conheço tropas cristãs. Citar-me-ão as Cruzadas. Sem disputar sobre o seu valor, observarei que, bem de longe de serem cristãos, eram soldados do padre, cidadãos da Igreja: eles se batiam por seu país espiritual, que ela tornara temporal, não se sabe como. A bem dizer, isto recai no paganismo: como o Evangelho não estabelece uma religião nacional, toda guerra sagrada é impossível entre os cristãos.

Sob os imperadores pagãos, os soldados cristãos eram bravos; todos os autores cristãos o asseveram, e assim o creio; era uma emulação de honra contra as tropas pagãs. Assim que os imperadores foram cristãos, esta emulação não subsistiu; e, quando a cruz afastou a águia, todo o valor romano desapareceu.²²²

Com efeito, a mesma ética religiosa dos primeiros cristãos, dos

mesmos indivíduos que, alguns minutos antes, haviam pregado a doutrina do *amor oposto à violência* faz pouco tempo, ao tornar-se a religião oficial do Estado, pouco tempo depois, apela a essa mesma força – à força última que levará à destruição de toda a violência:²²³

... tendo os romanos estendido com seu império, seu culto e seus deuses, e tendo muitas vezes eles mesmos adotado os dos vencidos, concedendo a uns e outros o direito de cidadania, povos desse vasto império se encontraram insensivelmente com multidões de deuses e cultos, quase todos os mesmos em todos os lugares: e eis como o paganismo acabou sendo conhecido, pelo mundo, como uma só religião...

Aconteceu o que os pagãos recebiam. Então, tudo mudou de fisionomia: os humildes cristãos mudaram a linguagem, e logo viu-se pretensão reino de outro mundo se tornar, sob um chefe visível, o mais violento deste mundo, (...)

Aqueles que distinguem a intolerância civil e a intolerância teológica enganam-se em minha opinião. Estas duas intolerâncias são inseparáveis. É impossível viver em paz com pessoas que se creê estarem danadas; amá-las seria odiar a Deus, que as pune: é preciso absolutamente que sejam salvas, ou que sejam torturadas. Sempre que a intolerância teológica é admitida, é impossível que ela não tenha algum efeito civil e, assim que o tiver, o soberano não é mais soberano, mesmo quanto ao temporal: a partir de então, os padres são os verdadeiros senhores, os reis são apenas seus oficiais.

Não havendo mais, e não podendo haver religião nacional exclusiva, enquanto seus dogmas nada tiverem de contrário aos deveres do cidadãos. Mas quem quer que ouse dizer: *Fora da*

²²² ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*: 138-142.

²²³ WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 116.

*Igreja não há salvação, deve ser expulso do Estado, a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe seja o pontífice.*²²⁴

Portanto, historicamente os países de maioria cristã no moderno Ocidente, se depararam com duas opções irredutivelmente opostas, relacionadas à resolução dos problemas de ordem político-religiosa: ou se mantinha e privilegiava alguma confissão religiosa cristã como religião oficial do Estado e se consagravam o despotismo, a intolerância ou perseguição civil-teológica, levando irremediavelmente às freqüentes guerras religiosas, restrições e a eliminação de cultos religiosos *não-oficiais*, ou se adotava uma ordem político-institucional neutra e tolerante diante do conjunto das confissões religiosas, cujas bases e fundamentos ideológicos deviam ser outros, não-religiosos. Sobretudo, a solução na França não foi outra senão a separação entre Igreja e Estado, entre os fundamentos teológicos das confissões religiosas e os fundamentos políticos da organização social; como nas palavras de Montesquieu:

não me dirijo contra os privilégios eclesiásticos, mas desejaria que definitivamente se fixasse bem sua jurisdição.²²⁵

²²⁴ ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*: 137 e 144.

²²⁵ MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*: 44.

As Idéias de *Nação* e de *Estado* em Weber

Como definir sociologicamente o conceito de *nação*? Sob a ótica sociológica o que é uma *nação*? De acordo com Weber, muito embora seja considerado de forma unívoca, o conceito de *nação* não pode ser

definido de acordo com as qualidades empíricas que lhe são atribuídas.²²⁶

Sua utilização baseia-se no seguinte significado:

a possessão por certos grupos humanos de um sentimento específico de solidariedade frente a outros.²²⁷

Portanto, tal conceito pertence à esfera da estimativa:

Sem dúvida, não existe acordo nem sobre a forma em que delimitar-se tais grupos nem acerca da ação comunitária resultante da mencionada solidariedade.²²⁸

Diversas são as classes particulares de sentimentos de comunidade e solidariedade que uma casuística sociológica deveria expor frente ao conceito empiricamente multívoco da idéia de *nação*.

Para Weber, na terminologia habitual, a *nação*, empiricamente falando, não pode ser idêntica ao *povo de um Estado (Staatsvolk)*, isto é, o fato de pertencer a uma comunidade política. Pois numerosas comunidades políticas compreendem grupos humanos que reivindicam decididamente a independência de sua *nação* frente a outros grupos, ou englobam partes de um agrupamento humano caracterizado por seus componentes como uma *nação* única.

Também empiricamente, a *nação* não é idêntica a comunidade lingüística, pois muitas comunidades lingüísticas não se consideram como uma *nação* separada. Certamente que a pretensão de afirmar-se como uma *nação* especial pode basear-se na possessão de bens culturais por parte da comunidade lingüística, porém segundo os casos particulares, estes variam com distinta intensidade. Pois

²²⁶ WEBER, M. *Economía Y Sociedad Vol. II*: 679.

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem.

os que falam o mesmo idioma podem repudiar a homogeneidade *nacional* e reivindicarem as diferenças manifestadas em diversos *bens culturais*: a profissão de fé religiosa, as diferenças na estrutura social e nos costumes, os elementos *étnicos* e, sobretudo, as recordações de uma comunidade de destino político com outras nações.

Finalmente, a homogeneidade *nacional* não deve basear-se em uma real comunidade sangüínea, assim como uma unidade de tipo antropológico específico não é empiricamente suficiente nem indispensável à constituição de uma *nação*.

Visto que a idéia de *nação* compreende o conceito de comunidade de origem e de uma semelhança de *caráter* compartilhados através de um sentimento específico de solidariedade e, portanto, distintos são os motivos qualitativos nos quais se apoia a crença na existência de uma *nação*, a idéia de *nação* só pode ser analisada na opinião de Weber, pelo fato desta encontrar, por parte de seus mantenedores e defensores, na mais íntima relação com os *interesses de prestígio*. Daí a sua ligação com o conceito de política – ou de poder²²⁹ político – e com a idéia de Estado.

Em suas mais primitivas e enérgicas manifestações têm abrangido em alguma forma, ainda que encoberta, a inscrição de uma *missão* providencial cuja realização tem-se atribuído a quem se considera como seus mais autênticos representantes. Também tem compreendido em seu seio a idéia de que esta missão podia realizar-se justa e unicamente mediante a conservação dos traços peculiares do *grupo* considerado como a *nação*. Por conseguinte, esta missão – contanto que intencione justificar-se a si mesma pelo valor do seu conteúdo – somente pode ser realizada consequentemente como missão *cultural* específica. A superioridade ou inclusive a insustentabilidade dos *bens culturais* cujo fomento e conservação resultam possivelmente só pela manutenção de tais traços peculiares constitui, pois, o cimento em que basear-se a importância da *nação*. Por conseguinte, é natural que os que dispõem de poder dentro de uma comunidade política exaltam a idéia de Estado, os que se encontram no seio de uma *comunidade de cultura*, quer dizer, um grupo de homens com

²²⁹ *Poder significa a probabilidade de impor a própria vontade, dentro de uma relação social, ainda que contra toda a resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade. (...) O conceito de poder é sociologicamente amorfo. Todas as qualidades imagináveis de um homem e toda sorte de constelações possíveis podem colocar a alguém na posição de impor sua vontade em uma situação dada.* WEBER, M. *Economia Y Sociedad Vol. I*: 43.

capacidade para realizar obras consideradas como *bens culturais*, usurpem a direção. Nos referimos com isso aos *intelectuais*, que, como indicamos, estão especificamente destinados a propagar a idéia *nacional*.²³⁰

Portanto, sob a ótica sociológica de Weber, somente podemos entender o conceito de *nação*, em última instância, em sua relação íntima com o conceito de política e, conseqüentemente, com o conceito de Estado.

Para Weber o conceito de política

é extraordinariamente amplo (...) e abrange toda espécie de atividade diretiva autônoma.²³¹

Devido a sua ampla significação, por política podemos entender

a direção do agrupamento político hoje denominado *Estado* ou a influência que se exerce nesse sentido.²³²

Entretanto, sociologicamente, como podemos definir este atual agrupamento *político* – e nada mais do que isso – a que denominamos de Estado? O Estado só pode ser assim definido, através do

específico meio que lhe é peculiar, da forma... peculiar a todo... agrupamento político, a saber, o uso da *coação física*.²³³

Todo Estado se fundamenta na força, disse um dia Trotsky em Brest-Litovsk. (...) a violência não é o único instrumento de que se vale o Estado (...), mas é seu instrumento específico. Na atualidade, a relação entre o Estado e a violência é particularmente íntima. Desde sempre, os agrupamentos políticos mais diversos – começando pela família – recorrem à violência física, tendo-a como instrumento normal do poder.²³⁴

Portanto, podemos conceber na contemporaneidade o Estado como

uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o monopólio do uso legítimo da força.²³⁵

Por conseguinte, a análise da idéia de *nação* pode ser realizada no sentido que a *nação* é a aspiração por parte de grupos humanos, que por motivos

²³⁰ WEBER, M. *Economia Y Sociedad Vol. II*: 682.

²³¹ WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 59.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Idem*: 60.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ibidem*.

empiricamente multívocos compartilham de um sentimento específico de solidariedade frente a outros, em ter um Estado próprio, ou seja, em deter o monopólio legítimo da força dentro dos limites de um determinado território. Conseqüentemente, a busca por parte destes grupos ou indivíduos do direito ao uso da violência através do Estado, transformado na sua única fonte, nos leva ao conceito de política entendido como

o conjunto de esforços feitos visando a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um Estado.²³⁶

É neste sentido que Weber descreve que a idéia de *nação* está intimamente ligada, por parte de seus defensores, com os *interesses de prestígio*, pois *qualquer homem que se entrega a política* – que se interesse em participar da divisão, conservação ou transferência de poder dentro de uma determinada associação política como o Estado contemporâneo – *aspira ao poder*; quer

seja porque o considere como instrumento a serviço da consecução de outros fins, ideais ou egoístas, seja porque deseje o poder *pelo poder* para gozar do sentimento de prestígio que só o poder confere.²³⁷

Desta forma, o Estado, assim como todos os agrupamentos políticos que o precederam temporalmente, consiste em uma relação de *dominação*²³⁸ do homem pelo homem, com base no instrumento da violência considerada como legítima.

Em suma, em Weber a idéia de *nação* é de fundamental importância no processo de constituição do Estado, mesmo que represente um modelo ideal de como a sociedade deve ser organizada. Esta mútua ligação dificulta uma diferenciação conceitual clara entre esses dois termos. Os chamados Estados-nação não surgiram seguindo a fórmula de que cada nação caberia um Estado, foi necessário construir a *nação* e aquilo que lhe desse sentido. Empiricamente, Weber

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ *Por dominação deve entender-se a probabilidade de encontrar obediência a um mandato de determinado conteúdo entre pessoas dadas; (...). O conceito de dominação tem, por isso, que ser mais preciso e somente pode significar a probabilidade de que um mandato seja obedecido.* WEBER, M. *Economia Y Sociedad Vol. I*: 43.

tenta perceber que diversos são os motivos que unem os indivíduos em uma idéia de descendência comum, biológica e/ou cultural em sentido filogenético e ontogenético: *nação, etnia, raça, tribo, povo*. A noção de um vínculo natural, de uma história comum e de uma natural solidariedade, isto é, na *crença no mito de uma descendência comum*, como base para uma conduta empírica que resulta no sentimento de pertencer a uma *nação*, é pura e simplesmente uma ficção que surge como uma resposta ideológica ao interesse político de vida em comum. É nesta nova arena política que surgem o conflito pelo poder e pelos direitos decorrentes dos laços de pertencimento (*interesses de prestígio*), tão logo nasçam as novas *nações*. Desta forma, Weber interrelaciona os conceitos de Estado e nação em suas respectivas definições. Ao definir Estado, trata tanto da questão do monopólio sobre os meios de violência, quanto da legitimidade e, para isso, utiliza-se de aspectos que pertencem ao âmbito da idéia de nação. Sua definição de nação também se refere a aspectos ligados ao Estado:

(...) Tanto quanto possa existir uma dimensão comum subjacente ao obviamente ambíguo termo *nação*, esta estará, ao que tudo indica, localizada no campo da política. Poder-se-ia definir o conceito de nação da seguinte forma: a nação é uma comunidade de sentimento que normalmente tende a produzir um Estado próprio (...).²³⁹

²³⁹ WEBER, M. apud REIS, E. P. O Estado Nacional Como Ideologia: O Caso Brasileiro: 188.

Capítulo 3

Al Khilafat: O Califado

Al khilafat, etimologicamente na língua árabe significa: *dotação, representação*. A posição e o lugar do homem no Islam é a de *sucessor* ou *legatário* (*khalifa*) de Deus na terra, ou seja, em razão dos poderes que lhe foram delegados por Deus, exige-se de sua parte, como depositário, exercitar a autoridade humana neste mundo dentro dos limites estabelecidos pela *xari'ah*.

A fim de entendermos melhor as implicações práticas deste conceito, imaginemos o seguinte exemplo: o caso de uma loja administrada por alguém em nome de seu proprietário. São quatro as condições que invariavelmente devem ser cumpridas: (1) a *propriedade* da loja é do *titular* e não do administrador encarregado de gerenciá-la; (2) o administrador toma as *decisões* de acordo com as *instruções do titular*; (3) a *administração* e a *execução* serão feitas dentro dos *limites estabelecidos pelo titular*; (4) o administrador, na *preservação* do que lhe foi confiado, deverá *executar a vontade do titular e cumprir o determinado por ele*. Estas quatro condições são inerentes ao conceito de *khilafat*, que devem vir à mente tão logo o pronuncie. É exatamente isto que o Islam exprime ao afirmar que o homem é o *khalifa* de Deus na terra.

O Estado estabelecido de acordo com estes requisitos, será de fato um Califado humano: sob a soberania de Deus terá que satisfazer os Seus propósitos, trabalhando na Sua terra, dentro dos limites prescritos por Ele, na conformidade com Suas instruções e mandamentos. Em conjunto, a *xari'ah*.

O termo *khilafat* torna claro que nenhum indivíduo, dinastia hereditária ou classe, detêm com exclusividade o título de *khalifa* (califa), porque a autoridade do Califado é dada primeiramente ao indivíduo, *transcendendo-o* é dada ao grupo, à comunidade como um todo, que deverá estar preparada para satisfazer as condições de dotação e representação, incondicionalmente depois de aceitar os princípios do *tauhid* (Unicidade de Deus) e da *riçalat* (Mensagem ou Profecia). Tal

sociedade leva a responsabilidade do Califado como algo completo e cada um de seus indivíduos compartilha da autoridade do Califado.

Em uma sociedade islâmica cada pessoa tem o direito de desfrutar dos direitos e poderes do Califado e, nesse sentido, todos são iguais. Ninguém tem prevalência sobre o outro nem pode privar indivíduo algum de seus direitos e poderes.

A intervenção nos assuntos de Estado deve ser feita em consonância com os direitos individuais e coletivos, e a autoridade do Estado corresponde somente a um aumento dos poderes delegados. Aquele que tem a confiança de todos compromete-se com os deveres e obrigações do Califado e caso perca esta confiança deve deixá-lo e aceitar esta vontade.²⁴⁰ Exatamente neste sentido, o sistema político islâmico é uma forma de governo que se apóia no princípio de *khilafat*, a soberania permanece na *xari'ah* e o indivíduo é o califa, ou seja, como *sucessor* ou *legatário* deve implementá-la.

Desta maneira, diferentemente da *democracia* e de sua concepção moderna e ocidental, na qual os indivíduos elaboram suas próprias leis, divinamente fundamentadas no direito natural, sobre o qual a razão humana legisla: ler Deus na Natureza; o sistema político islâmico fundamenta-se na *xari'ah*, entendida como o padrão diretamente estabelecido por Deus para a organização político-social humana, transmitido por intermédio de Muhammad. Numa o governo se compromete a realizar a *vontade geral*, noutra, o governo e as pessoas buscam realizar a vontade e o propósito de Deus.²⁴¹

²⁴⁰ ZAIDAN, A. K. *O Indivíduo e o Estado no Islam*: 11- 130.

²⁴¹ *A teoria teológica do poder foi certamente proclamada pelos defensores na monarquia absoluta: no curso do século XVII uma das doutrinas mais difundidas era denominada direito divino dos reis. Mas a origem divina do poder foi proclamada também pelos diferentes defensores do Estado democrático: vox populi, vox Dei Na afirmação que o poder deriva de Deus, de fato não está incluída também a afirmação que o poder tenha de pertencer ao príncipe mais que ao povo.* NORBERTO, B. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*: 18-19. *A voz do povo é a voz de Deus*: a primeira vez que o termo *vox populi* apareceu associado ao *vox Dei* foi na tradução latina da Bíblia feita por São Jerônimo no século IV, em discurso de Isaías. Quanto à fórmula *vox populi vox*

Portanto, o Califado é subserviente à *xari'ah* e exercita sua autoridade na conformidade com os seus princípios e dentro dos limites por ela prescritos.

Os Princípios da Organização Social e Política no Islam

a) As Concepções de *Sociedade* ou *Nação* (*ummah*) e de *Estado* (*khilafat*)

A dimensão social e política no Islam, dentre as religiões mundiais, destaca-se por sua singularidade: uma vez que no Islam Deus ordenou ao homem, como seu *sucessor* na terra, agir diretamente no mundo e transformar suas ordens seguindo Seu padrão, todos os assuntos desta vida, deste *século*, deste espaço-tempo, tratam-se de religião. O Islam propiciou uma inusitada base para a associação humana, a *ummah*, organizando os seres humanos em termos de suas aderências religiosas. A *ummah* não pode ser definida a não ser por aquilo que lhe é peculiar: não pode jamais se restringir aos membros de uma tribo, *nação*, etnia ou *raça*. Não está condicionada por fronteiras étnicas, culturais e, inclusive, religiosas, ou por fronteiras geopolíticas estabelecidas pelos interesses da *mente ocidental*.

b) A Afirmação da Vida e a Singularidade da Organização Social

Sendo o Islam *voltado para o mundo*, definiu a própria religião como sendo o mesmo negócio da vida, a mesma matéria do espaço-tempo, o mesmo processo da História, considerados como *inocentes* e desejáveis. Em troca, todos eles foram declarados como constitutivos da religião, que orienta os humanos a se associarem e a construir estruturas político-sociais.²⁴²

Dei, tem seus primeiros registros em uma obra da Idade Média de um autor chamado Acuíno. Outros ditos expressando conceitos semelhantes já haviam sido registrados em alguns textos clássicos de Hesíodo, Ésquilo e Sêneca. Nota do Autor.

²⁴² *Por isso, o Islam se vê relevante quanto a todo o espaço-tempo, e procura determinar tudo da história, tudo da criação, inclusive tudo da humanidade. O que é da natureza é inocente, bom e desejável, como tal. Nem a religiosidade, nem a moralidade podem ser baseadas na sua condenação. O Islam quer que os humanos busquem o que há na natureza para se comer e beber, que tenham moradia e conforto, que façam do mundo um jardim, que gozem do sexo, das amizades e de todas as coisas boas da vida, que desenvolvam a ciência, e que aprendam, que usufruam da natureza, que se associem e que erijam estruturas político-sociais...* AL FARUQUI, I. R. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 80.

Considerando as mencionadas metas como os livres objetivos da humanidade, como constitutivas de seus básicos direitos, o Islam buscou garanti-los. Toda sua teoria política e social está fundamentada sobre este propósito.²⁴³ A relevância de sua concretização é não somente crucial como definitiva.²⁴⁴

Independentemente do objetivo das ações que pratica, todo homem que pactua com aquele instrumento (a violência legítima) – e o homem político o faz necessariamente – se expõe às conseqüências que ele acarreta. Particularmente isso é verdadeiro para o indivíduo que combate por suas convicções, trata-se de militante religioso ou de militante revolucionário. [...] Qualquer um que, utilizando a força, deseje instaurar a justiça social sobre a Terra sentirá a necessidade de contar com seguidores, ou seja, com uma organização humana.²⁴⁵

A preocupação com esta organização é tão permanente, que proporcionalmente só uma diminuta parte da *xari'ah* relaciona-se aos rituais de adoração e às técnicas estritamente pessoais. A maior parte de seu corpo legislativo e, por conseguinte, da jurisprudência islâmica (*fiqh*), refere-se às relações humanas (*muamalat*):²⁴⁶ a igualdade perante a lei e a justiça; a liberdade

²⁴³ AL FARUQUI, I. R. *At Tauhid(O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 89.

²⁴⁴ *Na Linguagem dos Juristas, o Estado Islâmico é chamado de Darul Islam (Território do Islam). Os juristas muçulmanos denominaram o Estado islâmico de Darul Islam (território do Islam). Quer este termo representar o significado do termo Estado" na interpretação moderna. Isto se evidencia das definições que fazem de Darul Islam, as quais, mesmo e apesar de cada um focalizar alguns fatores constituintes do Estado, ignoram os demais, mas o que é focalizado, acaba por nos levar ao que é ignorado. Uma dessas definições é esta: Darul Islam é o nome que se dá a um lugar sob o controle de muçulmanos." Esta definição focaliza os fatores de soberania e região, assumindo como implícitos os demais, como os habitantes e o sistema de legitimação, pois se presume que, quando os muçulmanos governam, automaticamente aplicam a lei islâmica. Outros reconhecem como Darul Islam aquele onde a prática do islamismo reflete o poder e força dos muçulmanos. Esta outra definição focaliza o sistema de governo e sua autoridade assumindo como implícitos os outros fatores como os habitantes e a região. É óbvio que não há condição de todos os habitantes serem muçulmanos, podendo haver não-muçulmanos entre eles. É por isso que os juristas declararam que "os cidadãos não-muçulmanos, são parte do povo de Darul Islam. Ter habitantes muçulmanos não é condição indispensável ao território do Islam. A condição essencial de seu estabelecimento é que o governante seja muçulmano e que implante o sistema islâmico de legislação. Não é indispensável ter muçulmanos como povo, sendo bastante para a sua existência, estar ele sob controle de um líder islâmico e sob o domínio do Islam. ZAIDAN, Dr. A. K. O Indivíduo e o Estado no Islam: 25-26.*

²⁴⁵ *Idem*: 119-120.

²⁴⁶ *Ina-na ad din al muamala* – a religião é deveras o tratamento por parte dos homens aos seus companheiros.

individual de crença ou culto; a liberdade à inviolabilidade do domicílio; a liberdade de ação política e de expressão, ou pensamento; a liberdade de possuir bens; ao direito à vida, de eleger, direta ou indiretamente seus representantes, à consulta mútua; ao direito de censurar, destituir ou nomear os governantes; em suma, aos assuntos referentes ao Estado, à sociedade, à família e às leis judiciária e criminal.²⁴⁷

Mesmo os aspectos relativos à experiência religiosa, adquirem no Islam uma dimensão social tão importante, que uma vez negados ou enfraquecidos, podem invalidá-la em sua completude. A *zakat* (o imposto ou amenização), o *hajj*²⁴⁸ (a visita útil), a *salat* (a oração) e o *saum* (o jejum no mês do Ramadan)²⁴⁹, são ao mesmo tempo sociais em sua natureza e efeito. A ordem social é o *coração do Islam* tendo primazia sobre a pessoal, porém esta última consiste num necessário pré-requisito para a anterior.²⁵⁰ Cabe a todo muçulmano não só se apegar à ordem pessoal, mas também *transcendê-la* em direção à social.²⁵¹

Em completa dissonância com a religiosidade de *fuga contemplativa do mundo*, como a hindu-budista, que relaciona-se com o mundo e suas ordens através de uma porfia ou ética religiosa empreendida através de sua negação. Ao considerar a ética religiosa como um assunto pessoal e individualista, uma vez que a define em termos de estados de consciência, a interação com o mundo

²⁴⁷ Zaidan, Karim Dr. Abdul. *O Indivíduo e o Estado no Islam*. Centro de Divulgação do Islam para América Latina, São Paulo, 1990 d.C./1410 H.

²⁴⁸ *E proclama a visitação às pessoas; elas virão a ti a pé, e montando, toda espécie de camelos, de todo longínquo lugar, para testemunhar os seus benefícios. (22:27-28)*

²⁴⁹ Quatro dos cinco pilares da religião islâmica, sendo o Primeiro pilar o Testemunho (*xahada*) ou o ato afirmando que não existe divindade além de Deus e o que o Profeta Mohammad é Seu mensageiro. Ver: ISBELLE, S. A. *Islam, A Sua Crença e a sua Prática*: 195-232.

²⁵⁰ ZAIDAN, K. Dr. A. *O Indivíduo e o Estado no Islam*: 30-130.

²⁵¹ *O Islam concorda com todas as religiões quando cultivam os valores personalistas, e reconhecem esses valores (o temor a Deus, a fidelidade, pureza do coração, humildade, o amor ao próximo e o comprometimento com o bem, a caridade), como condições sine qua non de toda virtude e retidão. Contudo, o Islam considera a elas e à sua busca como sendo vazias, a menos que os seus cultivadores efetivamente estendam o bem e o benefício a outros na sociedade.* AL FARUQUI, I. R. *At Tauhid (O Monoteísmo), Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 81.

objetivando sua transformação, não é algo desejável. Por vezes tolerada, quando a minimização desta interação visa o oposto, ou seja, libertar-se das ordens do mundo e de sua lei de auto-perpetuação. Pois seu mais forte objetivo é a atividade contemplativa em si, de libertação no Nirvana, de transcendência e comunhão através de uma Unidade Existencial. (*uardat al-uujud*)²⁵²

Em ambos os casos, a dimensão pessoal não é apenas primária, mas por si só constitutiva de todo o processo ético religioso. Em essência, a ação e interação do homem, no meio político ou social, é indesejada. Prolonga sua existência no mundo. Se o hinduísmo desenvolveu uma ordem social, um Estado, um império, uma civilização, uma distinguida comunidade humana, fê-lo desviando-se da sua visualização upanichádica. Se sua ordem encontrou sanções em sua tradição religiosa, fê-lo por condescendência, como um compromisso com o inevitável, uma tolerância sem a qual Brahma estaria melhor. O budismo podia afirmar e dar apoio positivo ao esforço político de um *bodhisattva*, por exemplo, como uma tentativa de ajudar outros a conseguirem a desejada iluminação. A este respeito, o Buda organizou uma ordem social, a primeira comunidade de monges.²⁵³

²⁵² *A cosmologia hindu considera a natureza como um evento desafortunado que aconteceu ao Brahma, o Absoluto. A criação (ou seja, cada criatura individual) é um obstáculo para ele (o Absoluto), obstáculo esse que não deveria ter acontecido, porquanto constitui uma degradação da sua perfeição como absoluto. Todas as coisas da natureza são por isso consideradas como aberrações, como algo enjaulado na sua forma criaturística, ansiando por ser solto e retornar à sua origem em e como Brahma. Enquanto continuar como criatura, no mundo, o homem estará sujeito à Lei do Karma, mediante a qual ele é elevado, ou sumamente degradado, de acordo como reconheça e atue concorde este primeiro e cosmológico princípio, a saber, que isso é meramente um acidente ontológico do Absoluto. Que a criação ou – como os pensadores hindus preferem chamá-la, “mundo da manifestação” de Brahma, o Absoluto – não é definitivamente real e é, portanto, o aviltamento do Absoluto, um afastamento da sua transcendental perfeição, isso é afirmado em vários Upanichades. Uma passagem favorita está em Svestasvatara, IV, 9-10. O mesmo ideal é elaborado no pensamento medieval hindu, por Sankara (ou melhor, no Adhyasab-hasya) e por Ramanuja, na concepção do mundo como constituinte de corpo de Deus, o corpo que possui uma existência dependente em relação à alma (Brhadaranyaka, 3.7.3.). nos tempos modernos a idéia é expressa, embora com mais restrição, por pensadores como S. Radhakishnan, Indian Philosophy (Londres; Allen & Unwin, 1951, 1923), vol. 1, 38-39, 197, e M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy (Londres; Allemn & Unwin, 1961, 1932), 63-65. Idem: 47.*

²⁵³ Idem: 82.

Monoteísta, ocupando outro extremo, está o caso dos israelitas, um povo (*eleito*) considerado à parte da humanidade. São os *filhos* e *filhas* legítimos de Deus, cuja relação especial com o Criador requer a sua diferenciação. A Tora se aplica exclusivamente a eles, a ordem social que ressalta pertence tão somente a eles: somente os judeus *natos* são judeus e a conversão dos não-judeus (*goyim*) ao judaísmo deve ser enfaticamente desencorajada. A sobrevivência da *raça* é requestada a todo custo, podendo dar-se inclusive em detrimento da religiosidade. Mesmo a própria Torá não está imune da ruptura, desde que a continuidade da *semente de Abraão esteja em jogo*.^{254 255}

²⁵⁴ *A mais nova também deu à luz um filho, e pôs-lhe o nome de Amon, que quer dizer filho do meu povo; este é o pai dos amonitas (que existem) até ao dia de hoje.*” (Gênesis, 19:38) *“Nas eleições no Estado de Israel tem se tornado lugar comum que os judeus religiosos e seus partidos suportem um candidato que foi a favor de uma redução ou de uma parada no processo de paz. A impressão que se criou é que os Judeus ultra-ortodoxos, de acordo com a crença tradicional na Torá, são os maiores apoiadores da manutenção da soberania de Israel sobre ‘territórios’ e sobre o Templo do Monte em Jerusalém. De fato, nada poderia estar mais longe da verdade. Dois mil anos atrás, na época da destruição do Templo, o povo judeu foi proibido pelo Criador (kesubos 111a) de exercer soberania sobre a Terra Santa antes da era messiânica. Eles foram também proibidos de empreender qualquer forma de guerra contra outras nações durante o exílio. Ao contrário, o paradigma da existência judaica na diáspora é se comportar de maneira civilizada, honesta e grata, em relação aos seus anfitriões em todo o mundo. Por mais de dois mil anos o povo judeu aceitou o seu exílio como um decreto divino. Os judeus nunca tentaram se rebelar contra suas nações hospedeiras ou outros povos. Não houveram planos ou esforços feitos para tirar a Terra Santa de seus governantes ou habitantes em qualquer ponto da longa história do exílio judaico. Os únicos meios empregados pelos judeus para terminar seu exílio, através dos tempos, foram orações, penitência e boas ações. Da mesma forma, durante os dias do segundo Templo, o rabino Yochanan ben Zakkai profanou os judeus fanáticos de seu tempo e iniciou conversações para rendição com os romanos. Esta uniformidade de crença e prática permaneceu intacta até por volta de cem anos atrás, e o advento do Sionismo. O Sionismo, representando um pequeno movimento, pretendia o metafisicamente impossível. Seu objetivo declarado era reverter o decreto divino do exílio. O Sionismo, por sua própria natureza, rejeita o conceito do exílio imposto divinamente. Além disso, tem sido consistentemente indiferente aos sofrimentos e perigos aos quais a sua personificação, o Estado de Israel, tem causado a judeus e gentios. O Sionismo representa uma quebra total e radical com as crenças e práticas do povo judeu ao longo da história. Consistentemente, desde o seu começo, nossos sábios e rabinos condenaram a heresia sionista. Até esta data judeus fiéis à Torá permanecem leais ao decreto celestial do exílio. A condenação ao Sionismo na literatura rabínica ortodoxa é vasta e bem conhecida. É lógico que durante os 52 anos de existência do Estado de Israel, seus oponentes mais consistentes e apaixonados tenham sido judeus tradicionais apegados à Torá. Portanto, o sofrimento em curso e o rastro de mortes desencadeado sobre judeus e não-judeus pelo estado israelense não são o trabalho de judeus devotados à Torá, que tem sempre denunciado a existência deste estado. Portanto, a heresia básica do Sionismo, sua negação da providência divina sobre a história foi o inevitável crescimento de uma rejeição indiscriminada a Deus e à Torá que tipificou os fundadores do movimento. A*

Jesus reagiu a este legalismo desespiritualizado. Seu clamor pessoal se mobilizou contra a menor sugestão de que seus consangüíneos deviam merecer tratamento diferenciado.²⁵⁶ Este poderia ter se transformado num movimento reformista, corrigindo o desvirtuamento do espírito da Lei. Contudo, a assimilação da religião monoteísta pelo helenismo, com seu clamor transubstanciado, transformou-o numa outra religião. O transcendente Deus dos israelitas foi transformado em *Pai*, numa Trindade em que o *Filho* representava a encarnação do *Pai*, construído à imagem de Mitras e Adonis, que morria e se levantava para propiciar a *salvação* da humanidade do pecado original por meio de catarse.²⁵⁷

A interiorização de Jesus desposou a mórbida aversão à característica substância do gnosticismo e sua atitude crítica para com a política de Israel transformou-se numa condenação totalista da vida, do *prazer da carne*, de toda

história subsequente de sua ideologia bizarra tem sido registros sem fim de atos anti-Torá. Incluídos neste triste registro estão autópsias indiscriminadas e sob coação, dessecração em massa de cemitérios, recrutamento de mulheres no exército, e esforços recentes para atrair seminaristas rabínicos para as forças armadas. Recentemente, muita retórica militante tem sido ouvida daqueles que se descrevem como 'sionistas religiosos'. Lamentavelmente as suas posições estão em violação das crenças milenares dos sábios da Torá e das massas judaicas. O objetivo do Judaísmo da Torá é viver em devocão e habitar pacificamente com todas as nações e povos. Aqueles que seguem a agenda divina não estão ligados a quaisquer guerras que são falsamente descritas como guerras judaicas, mas são, na realidade, guerras sionistas. Concluimos com uma oração de que o próprio Criador enviará em breve Seu messias para redimir a Terra,... Porque Nós Somos Contra o Governo Israelense e Suas Guerras? Why Are We Against the Israeli Government and Its Wars? http://www.geocities.com/islamicchat/congresso_rabinico.html

²⁵⁵ Idem: 83.

²⁵⁶ *Estando ele ainda a falar ao povo, eis que sua Mãe e seus irmãos se achavam fora, desejando falar-lhe. Alguém disse-lhe: Tua mãe e teus irmãos estão ali fora e desejam falar-te. Ele, porém, respondendo ao que lhe falava, disse-lhe: Quem é minha mãe e quem são os meus irmãos? E, estendendo a mão para os seus discípulos, disse: Eis minha mãe e meus irmãos. Porque todo aquele que fizer a vontade de meu Pai, que está nos céus, esse é meu irmão e irmã e mãe.* (Mateus, 12:46-50) *"Chegaram sua mãe e seus irmãos e, estando fora, mandaram-no chamar. Estava sentada à roda sobre ele muita gente, e disseram-lhe: Eis que tua mãe e teus irmãos estão lá fora e procuram-te. Ele, respondendo-lhe, disse: Quem é minha mãe e quem são meus irmãos? E, olhando para os que estavam sentados à roda de si, disse: Eis minha mãe e meus irmãos. Porque o que fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe.* Marcos, 3:31-35.

²⁵⁷ "Constantino também formalizou a incorporação de algumas tradições e práticas mitraicas na doutrina cristã. (...) – mas desta vez, segundo a doutrina de São Paulo, era Jesus que iria voltar, e não Mitra." 8 – *O Concílio de Nicéia em REX DEUS, O Verdadeiro Mistério de Rennes-le-Château e a Dinastia de Jesus: 98-110.*

atividade política e do Estado como tal.²⁵⁸ A segregação entre cidadãos-escravos, com a anomia civil e política dos segundos, foi um começo para doutrina moderna e ocidental de separação Igreja-Estado.²⁵⁹

²⁵⁸ *A cosmologia cristã, considera a natureza como criação de Deus, que outrora foi perfeita, mas que foi corrompida na 'queda' e, então tornou-se má: 'O pecado veio ao mundo através de um homem, e o seu pecado trouxe morte consigo. Como resultado, a morte se espalhou por toda a raça humana porque todo mundo pecou. Havia o pecado no mundo antes da lei ser promulgada; mas onde não há lei, não são contados os pecados. Contudo, do tempo de Adão ao tempo de Moisés, a morte se abatia sobre a humanidade, mesmo sobre aqueles que não pecavam do mesmo modo que Adão pecou quando desobedeceu as ordens de Deus.'* (Romanos, 5:12:14) *o mal ontológico, essencial e penetrante, da criação, é a razão do drama salvificante de Deus, da Sua auto-encarnação em Jesus, da Sua crucificação e morte. Após o drama, a cristandade acredita, a restauração teoricamente veio e não veio à criação. A mente cristã continuou praticamente a ter a criação como decadente, e a natureza como um mal. A grande e intensa inimizade, que caracterizou o gnosticismo, passou para o cristianismo e reforçou seu desprezo e antagonismo para com a natureza e 'o mundo', tão avidamente perpetrada, em todo nível, pelos primeiros inimigos materiais, era o reino do Satã. Em nível material, o seu ímpeto é apartar-se do 'outro mundo', vir para 'carne', para 'o pecado'. No social, há a tentação para a política, para a força de vontade e auto-afirmação, para o cesarismo. O pragmatismo – a disposição de ordenar o movimento a história para a transformação da natureza –é, pela definição cristã, vão. (Mateus 6:25-26) Por um milênio ou mais, a 'natureza' foi contrastada com 'graça' como seu oposto. Ambos foram tratados como mutuamente exclusivos; a ocupação com um era necessariamente a violação do outro. Sob o impacto do pensamento islâmico, primeiramente, e, depois, do da Renascença, da erudição e do Iluminismo, os cristãos se abriram para a vida e para a afirmação mundial. A negação do mundo e a condenação, contudo, jamais foram erradicadas, mas apenas emudecidas. Em tempos mais recentes, com o triunfo do romantismo e do secularismo que se seguiram à Revolução Francesa, o 'naturalismo' passou a ocupar e, às vezes, a dominar a atitude dos cristãos para com a natureza e o mundo. AL FARUQUI, I. R. At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida: 47-48.*

²⁵⁹ *A Igreja Cristã conseguiu domínio político, e a 'teoria das duas espadas' foi, num único período, uma teoria comumente aceita, mas ia de encontro à prístina consciência cristã. Essa consciência se rebelou na pessoa de Lutero, e empurrou a Igreja de volta para a jaula que a antiga doutrina havia erigido em torno dela. Hodiernamente, quase nenhum cristão subscreveria as teorias da Idade Média; quase nenhum cristão concordaria em dar à Igreja uma partilha da vida política, que não fosse ligada à crítica. O cristianismo hoje não tem senso de sociedade. Sua condenação do espaço-tempo, do processo político, e o seu desapego a todas as atividades mundanas, à própria ordem social, tão fútil e irrelevante ao processo salvacionista, que a impossibilita de ter uma teoria, à parte de considerar a ordem social como necessariamente um mal, estão fora da "ordem de graça." Mesmo a Igreja, no que concerne à existência de âmbito mundial (não à existência como corpo de Cristo, que nem é para, nem deste mundo), é um paliativo transitório em que a caridade e a fé estão na ordem do dia, mas em que a ação programática nem a lei são dignas de esforço; em que a própria história é irrelevante e destituída de importância. Devemos reconhecer que desde a Revolução industrial, os pensadores cristãos da Europa e da América do Norte têm, em número crescente, pedido e elaborado planos de medidas mais condizentes com a justiça social, em nome da cristandade. Porém, o seu trabalho até agora não conseguiu sacudir o cristianismo para fora do seu antimundanismo. Embora necessária e altamente benéfica para aliviar as misérias do pobre, ou para imprimir um senso da moralidade e justiça ao sistema político, intelectualmente, sua obra tem sido sem valia. O que é preciso,*

Não obstante, o sistema político-social islâmico é contrário ao ocidentalmente criado *secularismo moderno*. O Islam nunca buscou e, em essência, não busca o abandono do mundo, a libertação total do mundo, a saída definitiva do *século*. *Saeculum*: século, o tempo em que se vive, época, idade ou a vida neste mundo. O *khalifa* deve agir neste *século* e inexistente qualquer noção de corrupção humana do mundo. Considera tanto a ação em suas ordens e o mundo em si como *inocentes* e desejáveis.

Uma vez que o ser humano não foi criado à imagem e semelhança de Deus (*imago dei*) e que inexistente qualquer noção ou doutrina de pecado original, de culpa hereditária e de *salvação das almas*, a ética islâmica não rejeita as reivindicações do mundo secular: como o uso da coerção e coação para a organização político-social, o recorrer em última instância ao uso da violência, estabelecendo os direitos e deveres, individuais, coletivos e do Estado e, portanto, os limites que permitem aos não-muçulmanos viverem sob um Estado Islâmico. O Islam

fornece legislação... para todos os assuntos relacionados com a nossa vida social bem como com a nossa fé e adoração. Estabelece negócios seculares nos fundamentos da religião e... meio de controle sobre as funções do Estado... para a orientação de ambos, regras e governantes. A inter-relação entre o religioso e o secular é tão evidente no Alcorão, que se pode afirmar, com segurança, que a religião Islâmica é uma expressão do Estado e o Estado é uma expressão da religião.²⁶⁰

A referida condição da moderna e secular sociedade, na qual o homem não está mais enclausurado num mundo sagrado de forças mágicas, nem a uma devoção afetiva à alguma pessoa devido aos seus dotes *sobrenaturais*,²⁶¹ buscou

de fato, é de uma reforma das básicas premissas de fé, as quais quase ninguém ainda se atreveu a fazer, ou seja, saber-se da natureza de Deus, do propósito da criação, da natureza e do destino do homem. A menos que isso seja feito, o pensamento cristão permanecerá contraditório consigo mesmo, sejam quais forem os avanços que fizer nos esquemas para a justiça social. Idem: 84-85.

²⁶⁰ Audah, Abdul Kader. *O Islam, sábios e seguidores*: 62.

²⁶¹ *Em princípio, 'não existem forças incalculáveis e misteriosas que se associam as atividades... Ninguém precisa mais recorrer aos significados mágicos ordenados pelo mestre ou invocar os espíritos, como fizeram os selvagens, para quem estes poderes misteriosos existiam.'* O progresso e a civilização que se tornaram possíveis através do avanço dos meios científicos, de qualquer modo, visto que não existem mais quaisquer limites naturais ou inevitáveis para uma vida de um indivíduo. Maturidade não mais significa que o indivíduo conquistou

retirar de todos os assuntos públicos da sociedade cada possível determinação estabelecida pela religião, fundamentando-se principalmente como a história do secularismo no Ocidente a apresentou: que a religião é um interesse revestido de uma parte da sociedade sobre todas as outras.

Na medida em que a estrutura interna e o processo de tomada de decisões da Igreja, ou confissões religiosas, não representa toda a sociedade, a determinação dos negócios públicos feita exclusivamente por qualquer uma delas - ou por todas - equivale a uma forma de supressão da coletividade por um grupo ou de um grupo pela coletividade.²⁶² Este processo ocorrido na Europa, sob o manto da Igreja Católica ou de qualquer um dos diversos segmentos de (sucessivas) ruptura(s) interna(s), representava uma parte da população, que desenvolveu particularmente interesses revestidos em competição com os interesses civis e coletivos da sociedade ou de um grupo em particular. Era natural que qualquer movimento de libertação de pensamento, de reivindicação de liberdade política ou tolerância religiosa, assumisse a forma de luta contra os fundamentos religiosos.

No final no século XIX e início do século XX, o secularismo apresentou o seu caso como oposição à determinação dos assuntos públicos pelos valores derivados da religião, fonte não confiável, defendendo a completa *racionalização* dos princípios legislativos.²⁶³ Porém, na maioria dos casos o secularismo foi seguido de

o conhecimento e a sabedoria da sua tribo ou sociedade; significa mais que um indivíduo tenha alcançado o sempre crescente estoque de conhecimento. TURNER, B. S. *Weber And Islam, A Critical Study*: 153.

²⁶² AL FARUQUI, I. R. *At Tauhid(O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 85.

²⁶³ *Os ensaios de pensamento jurídico racional levados a efeito pela escola indiana de Mimansa e os esforços dos pensadores islamitas para promover o progresso do pensamento jurídico antigo não puderam impedir a contaminação desse pensamento jurídico racional por formas teológicas de pensamento. De maneira completa, nenhuma dessas duas correntes foi capaz de racionalizar o procedimento legal. A fim de levar a bom termo esse propósito, foi necessário estabelecer contato com a antiga jurisprudência dos romanos que, conforme se sabe, resultou de uma estrutura política absolutamente singular, já que se elevou de cidade-Estado à categoria de império mundial. Tal obra foi primeiramente empreendida pelos juristas italianos, importando citar, a seguir, o Usus modernus dos pandectistas, os canonistas da alta Idade Média e, enfim, as teorias do direito natural elaboradas pelo pensamento jurídico-cristão, que, posteriormente, se secularizaram. Os maiores representantes desse*

motivos superficiais alegando sua identificação com a *Idade da Razão* e com o progresso da humanidade, enquanto a religião foi acusada da promulgação dos valores opostos.²⁶⁴ Esta pretensão simplesmente negligencia: primeiramente os

racionalismo jurídico foram o podesta italiano, os legistas franceses – que encontraram meios legais para solapar o poder dos senhores em benefício do poder dos reis -, os canonistas e os teólogos que professaram as teorias do direito natural nos concílios, os juristas de corte e os hábeis juizes dos príncipes do continente, os teóricos do direito natural na Holanda e os monarcômacos, os juristas ingleses da coroa e do parlamento, a noblesse de robe do parlamento de Paris e, por fim, os advogados da Revolução Francesa. Sem esse racionalismo jurídico, não se poderia compreender o nascimento do absolutismo rela, nem a grande Revolução. Qualquer um que percorra os registros do parlamento de Paris ou os anais dos Estados Gerais franceses, desde o século XVI até 1789, encontrará presente aí o espírito dos juristas. Da mesma forma, quem passar em revista as profissões dos membros da Convenção, quando da Revolução, encontrará um único proletário – conquanto escolhido consoante a mesma lei eleitoral aplicável a seus colegas – e um número reduzidíssimo de empreendedores burgueses. Opondo-se a isso, encontrará numerosos juristas de todas as orientações, sem os quais não seria possível compreender a mentalidade radical desses intelectuais ou projetos por eles apresentados. Desde essa época, o advogado moderno e a democracia estão ligados. De outro modo, só no Ocidente é que se encontra a figura do advogado no sentido específico de uma camada social independente e isso desde a Idade Média, quando eles se multiplicaram a partir do “intercessor” (Fursprech) do processo germânico, sob influência de uma racionalização de procedimentos. WEBER, M. Ciência e Política, Duas Vocações: 80.

²⁶⁴ “Rationality and bureaucratic organization offered modern man the possibility of effective control over nature and society, liberated him from the anxieties of an unpredictable world and released him from the domination of magical forces. Yet the creation of a machine-like world did not also ensure political freedom. On the contrary, the use bureaucratic forms of organization would lead to the manipulation of men by the very institutions, which have been socially created. Therefore, Weber rejected what he regarded as the utopian belief of certain socialist philosophies that public ownership of the means of production would eliminate alienation and exploitation. The scale of economic operations under socialist conditions would intensify the process of bureaucratization, which had been set in operation by capitalist economies. Similarly, political freedom, democratization and the emergence of mass parties encouraged the spread of rational organization. Mass political parties suffer from what Weber’s friend, Robert Michels, called ‘the iron law of oligarchy’ by which a political mass is manipulated by a élite through a party machine. For Weber, the rational calculability of modern life creates, not freedom, but an ‘iron cage’...”

We are now in a position to state Weber’s theory of secularization. Capitalism, as an economic embodiment of rationalization, produces institutional and cultural differentiation and specialization of different social spheres – politics, economics, religion, and morality. While social life, as a whole becomes more calculable, each sphere of activity is autonomous and has no claim to universal relevance or communal authority. These institutional changes transform human experience; the individual is forced to make choices between values which are partial and shifting. The result is an existential crisis in terms of meaning of life. Since values are no longer authoritative and have no scientific underpinning, choice is ultimately arbitrary and irrational. In a secular world, the only place for religion is in the area of interpersonal, rather than public, relations. Paradoxically, the demise of religion as a social bond connecting all aspects of human life was prepared by the Reformation itself. Weber’s thesis that secularization involves pluralism of conflicting values and the institutional relegation of religion to purely private choices, on the one hand, and secularization was the social product of capitalism and Protestantism, on the

próprios valores religiosos que forjaram e fundamentaram o Renascimento, o Iluminismo, a Revolução Inglesa e Independência da *América...* ; segundo, que estes próprios valores religiosos distanciaram-se tanto da religião monoteísta – de Noé..., Abraão..., Moisés..., Jesus e Muhammad –, tornando seu Deus cada vez mais pessoal e humano, que foi possível simplesmente matá-lo²⁶⁵ e, por último, o fato de que nenhuma sociedade pode pretender a determinação dos seus negócios, divorciando-os completa e totalmente dos valores derivados do seu próprio legado religioso.²⁶⁶

Como nas palavras de Rousseau:

Creio que, desenvolvendo sob este ponto de vista os fatos históricos, refutar-se-ia facilmente os sentimentos opostos de Bayle e de Warburton, dos quais um pretende que nenhuma religião é útil ao corpo político, e o outro sustenta que, ao contrário, o cristianismo é seu melhor sustentáculo. Provar-se-ia ao primeiro que nenhum Estado jamais foi fundado em que a religião não lhes servisse de base; e ao segundo, que a lei cristã é, no fundo, mais prejudicial do que útil a uma forte constituição do Estado.²⁶⁷

c) A Religião como Base para a Organização Social

Para o Islam o indivíduo é um *homo religiosus*: o ser humano teve sempre sua consciência funcionando em torno da presença apoiadora da Divindade. A partir desta consideração, o Islam definiu os seres humanos em termos de sua aderência religiosa, organizando-os em sua conformidade. O não-muçulmano (*dhimmi*),

other, has become the base-line of much contemporary sociological research." Turner, Bryan S. *Weber and Islam, a Critical Study*. 152, 155-156.

²⁶⁵ ARMSTRONG, K. *Uma História de Deus, Quatro Milênios de Busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*: 260-376.

²⁶⁶ AL FARUQUI, I. R. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 86. Ver: *Primeiro, para uma grande parte das pessoas em todo o mundo, este princípio (da igualdade intrínseca do homem) é compatível com as convicções e os princípios éticos mais fundamentais. Que todos somos igualmente filhos de Deus é um dogma do judaísmo, do cristianismo e do islamismo; o budismo incorpora uma visão, em certa medida, similar. (Entre as maiores religiões mundiais o hinduísmo parece ser uma exceção). A maior parte do raciocínio moral, a maior parte dos sistemas éticos, explícita ou implicitamente, assume semelhante princípio. Porque deveríamos adotar o princípio, Bases éticas e Religiosas em DAHL, R. A. Democracia*: 79.

²⁶⁷ ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*: 138-139.

pertencia à uma das respectivas comunidades religiosas, que constituíam entidades corporativas com plena personalidade legal sob os termos da Lei Islâmica.²⁶⁸

A ordem social islâmica é a *umma*,²⁶⁹ do qual primeiramente espera-se que apenas os muçulmanos se disponham a compartilhar. O sentido unitário ordenador implicado pelo *tauhid* requer uma formação social, sendo a *umma* islâmica uma sociedade organizada não em termos de tribo, *nação*, etnia ou *raça*, mas de religião, que espera dos seus aderentes não-muçulmanos o mesmo procedimento: superem seus laços tribais, étnicos e *raciais*, e se organizem na base de suas respectivas confissões religiosas.

Com efeito, ao reconhecer o mundo através da visualização da realidade por parte da humanidade, do seu ideal por si mesmo, pelo seu parentesco e progênie, pela sua visualização quanto ao definitivo destino, seu e da humanidade, como constituindo a religião, o Islam não reteve este ordenamento social. Pelo contrário,

²⁶⁸ *Os Residentes Não-Muçulmanos de um Estado Islâmico (Ahl adh-dhima) - ...aqueles que vivem sobre proteção de um governo islâmico desfrutam de privilégios especiais. Eles são aludidos como "o Povo Pactuado" (ahl adh-dhimma), querendo dizer que Deus, Seu mensageiro e a comunidade dos muçulmanos estabeleceram um pacto com eles de que eles poderiam conviver em segurança e tranqüilidade sob o governo islâmico., sem que isto os impeça ao mesmo tempo de praticarem as suas próprias crenças. O Profeta frisou os deveres dos muçulmanos para com os pactuados... : 'Aquele que magoar um pactuado, magoa a mim e aborrece a Deus.' (Relatado por At-Tabarâni em Al-awsat) 'Aquele que magoar um pactuado, tem-me por adversário, e eu serei um adversário para ele no Dia da Ressurreição.' (Relatado por Al-Khatib) 'No Dia da Ressurreição eu disputarei com qualquer um que oprima uma pessoa dentre o Povo Pactuado, ou que infrinja o direito deste, ou lhe imponha uma responsabilidade acima da sua capacidade, ou tome dele algo contra a sua vontade.' (Relatado por Abu Daoud)" Al-Karadhawi, Dr. Yossef. "5. O Relacionamento do Muçulmano com o Não-Muçulmano" em O Lícito e o Ilícito no Islam: 509-523. "Não há imposição quanto à religião porque já se destacou a verdade do erro." (2:256) "Quanto aos crentes, aos judeus, sabeus, cristãos, masdeístas e politeístas, certamente os julgará a todos no Dia da Ressurreição, porque Allah é Testemunha de todas as coisas." (22:17) "Prescreveu-vos a mesma religião que havia instituído para Noé, a qual te revelamos, a qual havíamos recomendado a Abraão, a Moisés e a Jesus, (dizendo-lhes): Observai a religião e não discrepais acerca disso;" (42:13) "E não disputeis com os adeptos do Livro, senão da melhor forma, exceto com os injustos, dentre eles. Dizei-lhes: Cremos no que nos foi revelado, assim como no que vos foi revelado antes; nosso Deus e vosso são Um e a Ele nos submetemos." (29:46) "Credes, acaso, em uma parte do Livro e negais a outra?" (2:85) "Dize: Cremos em Allah, no que nos foi revelado a Abraão, a Ismael, a Isaac, a Jacó e às tribos, e no que foi concedido à Moisés, a Jesus e aos profetas, do seu Senhor; não fazemos distinção alguma entre eles, porque somos, para Ele, muçulmanos. (submissos à vontade de Deus) (3:84)*

²⁶⁹ Do árabe: *está a frente de*. Nota do Autor

ampliou-o por um convênio entre muçulmanos, judeus e cristãos, instituindo no século VI d.C.: a igualdade dos indivíduos perante a lei, a tolerância religiosa e a proteção supra-religiosa dos *bens civis*. Tudo isto, cerca de dez séculos antes da implantação das instituições políticas liberais laicas na Inglaterra em 1689, e de onze séculos antes da Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão na França, no ano de 1789, estabelecerem os pilares da formação de um Estado *tolerante* diante de todas as confissões religiosas.

Este convênio constituiu o primeiro Estado Islâmico, bem como a ordem social mundial que o Islam erigiu para a humanidade: a *umma*. Uniu os homens livres aos escravos, os senhores aos seus dependentes, tornando-os iguais diante da Lei.²⁷⁰ Instituiu uma ordem social na qual muçulmanos, judeus e cristãos – e mais tarde estendeu-a aos zoroastristas, hinduístas e budistas – pudessem amoldar e organizar suas vidas. Aboliu as diferenças advindas do sistema de associação que definia o homem pela sua filiação tribal, que articulava os seus deveres, direitos e suas responsabilidades em lealdade à sua tribo. Em lugar do tribalismo, o convênio estabeleceu a religião como o primeiro princípio e uniu sob a sua égide pessoas de diferentes, tribos, *status* social e diferentes origens.²⁷¹

²⁷⁰ *Então, revelamo-te o Livro (Alcorão) com a verdade, corroborante do que foi revelado, do Livro anteriormente (Evangelho), e encarregado de sua guarda. Julga-os, pois, conforme o que Allah revelou e não lhes sigas os caprichos, desviando-te da verdade que te chegou. A cada um de vós temos ditado uma lei e uma norma; e se Allah quisesse, teria feito de vós uma só nação; porém, fez-vos como sois, para testar-vos quanto àquilo que vos concedeu. Emulai-vos, pois, na benevolência, porque todos vós retornareis a Allah, o Qual vos inteirará das vossas divergências. Iniciamo-te a que julgues entre eles (judeus e cristãos), conforme o que Allah revelou; e não sigas os caprichos deles, e guarda-te de que te desviem de algo concernente ao que Allah te revelou. Se recusarem-se, fica sabendo que Allah os afligirá por alguns de seus pecados, porque muitos homens são depravados. Anseiam, acaso, o juízo do tempo da ignorância? Quem é melhor juiz do que Allah, para os persuadidos? (5-48-50)*

²⁷¹ *Maomé teve idéias boas: uniu bem seu sistema político; e, enquanto a forma de seu governo subsistiu sob os califas e seus sucessores, este governo foi de grande excelente unidade. Mas os árabes, florescentes, tornaram-se letrados, polidos, tíbios, preguiçosos, pelo que foram subjugados por bárbaros: aí começou a divisão entre as duas potências. Se bem que seja menos aparente entre os muçulmanos do que entre os cristãos, ela existe, sobretudo na seita de Ali; e há Estados, assim como a Pérsia, onde ela se faz sentir incessantemente. ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*: 137-138.*

Diante desta ordem social, os muçulmanos tornaram-se membros de uma *ummah* aberta e orgânica, cuja ligação seria a religião. Juntamente a *ummah* islâmica existia outra, a dos judeus. Que igualmente aos muçulmanos, se organizaram numa simples entidade orgânica a despeito das suas filiações tribais. Sua *ummah* deveria ser governada pela Torá e as vidas dos seus membros ordenadas de acordo com os preceitos do judaísmo.²⁷² Da mesma forma os cristãos foram recebidos e conclamados ao Islam. Aqueles que se convertiam eram incorporados à *ummah* muçulmana, quanto aqueles que escolheram permanecer cristãos, foram organizados numa outra *ummah* com as mesmas prerrogativas e direitos dados aos judeus.²⁷³

*E que surja de vós uma nação que recomende o bem, dite a retidão e proíba o ilícito. Esta será (uma nação) êxitosa*²⁷⁴: esta injunção, princípio da ordem reproduzida acima, corresponde a patente da *ummah*, que a cria e lhe dá a constituição. Uma instituição que busca associar os humanos e através da qual a parte mais elevada da *xari'ah* pôde tornar-se História.²⁷⁵

A *sunna*, o conjunto dos ditos (*Ahadice*) de Muhammad, é a sua forma *in percipi*. Organizada em prescrições pela observação da vida diária de Muhammad, por seus companheiros e pelos juristas da *ummah*.

²⁷² *Revelamos a Tora, que encerra Orientação e Luz, com a qual os profetas, submetidos a Allah, julgam os judeus, bem como os rabinos e os doutos, aos quais estavam recomendadas a observância e a custódia do Livro de Allah. Não temais, pois, os homens, e temei a Mim, e não negociéis as Minhas leis a preço ínfimo. Aqueles que não julgarem conforme o que Allah tem revelado serão incrédulos. Nela (a Tora) temo-lhes prescrito: vida por vida, olho por olho, nariz por nariz, orelha por orelha, dente por dente e as retaliações tais e quais; mas que indultar um culpado, isto lhe servirá de expiação. Aqueles que não julgarem conforme o que Allah tem revelado serão injustos. (5: 44-45)*

²⁷³ *E depois deles (profetas), enviamos Jesus, filho de Maria, corroborando a Tora que o precedeu; e lhe concedemos o Evangelho, que encerra orientação e luz, corroborante do que foi revelado na Tora e orientação e exortação para os tementes. Que os adeptos do Evangelho julguem segundo o que Allah nele revelou, porque aqueles que não julgarem conforme o que Allah revelou serão depravados. (5: 47)*

²⁷⁴ Alcorão, 3: 104

²⁷⁵ *Sois a melhor nação que surgiu na humanidade, porque recomendais o bem, proibis o ilícito e credes em Deus. (3: 110)*

A *umma*, por conseguinte, não é governada nem pelos seus governantes, nem pelo seu *povo*, o governado. Ambos estão sujeitos à norma. A soberania é dada a Lei, não ao governante que tão-somente a executa.

A *umma* não é teocrática,²⁷⁶ uma vez que todo indivíduo detém o título de *legatariedade* ou *dotação* (*khilafat*) e que nenhum ser humano pode assumir o lugar da Lei, recorrendo a qualquer justificação imanente-teológica de poder para transformar seus desejos pessoais e ambições na lei que governa a sociedade. A *umma* também não é uma *democracia*, *oligarquia* ou *autocracia*, ninguém, seja um indivíduo, um grupo ou a totalidade do povo, é a fonte da Lei para que se justifique o propósito do regime político como sendo para a satisfação do indivíduo, do grupo, ou da totalidade. É uma ordem social não limitada geográfica, cultural ou geneticamente, cuja homogeneidade decorre de um sentimento específico de solidariedade e laços de pertencimento, nos quais a reivindicação manifesta na profissão de fé religiosa sobrepõe-se às diferenças de costumes sociais derivados das etnicidades locais.

O Estado Islâmico, portanto, não é um Estado nacional no sentido e forma tomados no Ocidente. Não é um todo homogêneo, uma unidade territorialmente integrada.²⁷⁷ Trata-se em teoria, de um centro poderoso apoiado por uma força de defesa e uma *umma* dos muçulmanos, bem como uma federação de comunidades religiosas autônomas, cada qual dotada de instituições religiosas e sociais, e, por vezes, políticas e econômicas próprias. Sobre todas elas está o Estado, que é um executante da *xari'ah*. Está destinado, por conseguinte, a incluir não apenas as comunidades cristãs, judaicas e outras, como constituintes, mas toda a

²⁷⁶ Teocracia, s.f. (*teo+cracia*). Regime político em que o poder, considerado como emanção da Divindade, é, muitas vezes, exercido pelos seus ministros. Sistema político caracterizado pela dominação da casta sacerdotal. Escola, seita ou sistema em que buscam o predomínio aqueles que o vulgo considera consagrados ou invioláveis.

²⁷⁷ Entretanto, nos dias de hoje devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física. WEBER, M. *A Política Como Vocaçào*: 60.

humanidade. Sua constituição deve prover um *modus vivendi* no qual as comunidades possam conviver e auxiliarem-se mutuamente.

A *ummah* islâmica é uma *nação* mundial, cujo corpo de membros inclui a mais ampla variedade possível de etnicismos, mas cujo comprometimento com o Islam une-os a uma ordem social e política específica. É a religião que os provê das mais importantes categorias de cultura e da maior parte dos assuntos sociais ou inter-sociativos. Existe, portanto, uma maior identificação com base na religião, que eles compartilham com a irmandade mundial muçulmana, sem que os elementos culturais regionais que os diferenciam sejam negligenciados ou esquecidos.

O termo *ummah* não é sinônimo de *povo de um Estado*, ou *nação*, por não poder ser identificada através das classes particulares de sentimentos de solidariedade e de laços de pertencimento derivados de uma comunidade política. Apesar da importância lingüística da adoção do idioma árabe como língua, por vezes fruto, por vezes meio pelo qual o Islam se expandiu, a *ummah* não pode ser identificada como uma comunidade lingüística, muito menos se basear numa *real comunidade sangüínea*. Ela é trans-regional e trans-territorial, nem um pouco determinada pelas considerações geográficas. Respectivamente, os componentes da *ummah* constituem a mesma, muito embora não se coloquem sob a soberania política de um Estado, nem mesmo um Estado Islâmico. A *ummah* é uma espécie de *Nações Unidas* com uma forte e compreensiva ideologia, com um governo e um exército mundial para lhe reforçar as decisões.²⁷⁸

A *ummah* é o *khalifa* de Deus na Criação, uma vez que esta predição, originariamente concedida ao homem, deve estender-se à coletividade. A *ummah* é igualmente o Estado, no sentido da soberania política e de todos os órgãos e poderes que o exercício desta requer. Como Estado, a *ummah* deve ser considerada como *al khilafat*, o *Califado*, em vez de *al daula*, o *Estado*. O primeiro está mais

²⁷⁸ AL FARUQUI, I. R. *At Tauhid(O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento E A Vida*: 100.

perto da tradição e dos fundamentos islâmicos, uma dedução direta do Alcorão.²⁷⁹ Portanto, ao referir-nos ao Estado como o Califado, devemos ter sempre em mente a diferença radical da noção ocidental de Estado. O Califado é a *umma* uma vez considerado o exercício de sua soberania política, que é constitutiva da mesma, embora não exclusivamente, da sua legatariedade.

²⁷⁹ Dos termos: *al Khilāfat* (legatariedade), *al khulafā* (legatários de Deus), *al khalāif* (os sucessores), *iastakhlifukun* (Ele vos faz e vos fará (Seus) sucessores)..., indicados nos versículos alcorânicos. Nota do Autor

Weber e o Islam

Weber morreu antes de sua *Sociologia da Religião* estar completa por um estudo integral do Islam.²⁸⁰ Seus comentários sobre Muhammad e o nascimento do Islam estão estritamente tomados por um argumento reducionista. Embora tenha se considerado *religiosamente desafinado*, sua motivação pessoal nos estudos sobre a religião – derivada da profunda religiosidade de sua mãe, uma puritana devota – sobressai-se em sua análise pré-concebida das éticas religiosas, imersa em convicções e valores morais e religiosos.²⁸¹

Em muitas passagens de sua *Sociologia da Religião* - na qual o Islam é utilizado como exemplo comparativo -, Weber está flagrantemente tomado por uma animosidade e repugnância pessoal, aproximando-se mais de uma crítica religiosa moral do que uma neutralidade científica.²⁸² Como visão crítica do Islam, sua

²⁸⁰ TURNER, B. S. *Weber And Islam, A Crytical Study*: 7.

²⁸¹ Idem: 32-38.

²⁸² *A perspectiva moral de Weber é também a chave para uma compreensão do comentário de Weber sobre o Islam. Enquanto o Cristianismo continha a ética do herói que regulava a vida sexual, o Islam, na visão de Weber, era a 'ética ordinária', 'comum' 'usual' que se mais se acomodou a sexualidade do que a transformou. Para Weber, Islam representava valores – a dominação masculina e liberdade sexual – os quais eram hostis á ética do herói. Conseqüentemente, Weber argumentou que uma das tarefas da religião era sempre a 'eliminação da orgia sexual': Tal esforço foi inclusive feito por Muhammad, entretanto em sua vida pessoal e na suas pregações religiosas relativas ao mundo do além, ele permitiu a liberdade sexual ilimitada para o guerreiro da fé. Deve ser lembrado que em uma de suas suras ele ordenou uma distribuição especial concernente ao número máximo de esposas permitido para ele mesmo. Nós não necessitamos especular muito onde Weber poderia ter posicionado Muhammad em relação à Tolstói. O ponto importante, entretanto, é que na sua narrativa do Islam, Weber estava incapaz de transcender o bloqueio sexual que a sexualidade criou em sua vida pessoal. Weber não estava capacitado em lidar com esta questão em termos neutros precisamente devido ao seu envolvimento pessoal com a Ética Protestante. Devido a este conflito na vida pessoal de Weber entre o ascetismo e o mundo, é legítimo distinguir entre Weber e Marx sobre a questão da crença. A sociologia de Marx é ateísta e crítica; a sociologia de Weber é agnóstica e censurada. Por isso, o comentário de Weber sobre a ética islâmica envolveu não uma descrição, mas uma censura no código moral que derrubou para baixo a estima de Weber da ética do herói. Os estudos sociológicos de Weber do capitalismo e seu comentário sobre o Islam como um caso-contraste representa mais que uma tentativa de esboçar a relação entre religião e atividade econômica; eles eram também uma celebração dos valores puritanos. Idem: 183-184. Ver: WEBER, M. *Economia Y Sociedad Vol. I*: 485-487.*

Sociologia da Religião reflete todos os preconceitos ideológicos do século XIX e antecedentes.²⁸³

Antes do período da supremacia da *civilização ocidental* cristã e européia, o Islam representou a maior ameaça militar e moral ao Cristianismo, uma alternativa poderosa e vigorosa à fé cristã. As explicações do motivo da expansão do Islam desenvolvidas pelos teólogos cristãos representavam uma teoria defensiva em que se buscava demonstrar que seu sucesso foi um produto da violência, lascividade e *fraude* muçulmanas. Assim como as relações econômicas e militares entre o Islam

²⁸³ *It is true in the introduction to The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Weber notes in a fairly discursive manner that certain institutional pre-requisites for rational capitalism were present in other civilizations and this would seem to imply that Weber intends to hold these institutional pre-requisites constant and to test how much causal weight can be given to rational world-views. However, when Weber comes to study India, China and the Islamic lands of the Middle East, he finds that many of the institutional pre-requisites of capitalism (rational law, free markets, technology) were absent. On his own findings, Weber could not test the importance of ascetism alone, while holding other institutional developments constant. To show this, it will be enough to consider Weber's sociological commentary on Islam. At one level, Weber's notes on Islam seem to be a sort of sociological companion for his analysis of the Protestant Ethic. Indeed, Weber regards Islam as, in many aspects, the polar opposite of Puritanism. For Weber, Islam accepts a purely hedonist spirit especially towards women, luxuries and property. Given the accommodating ethic of the Qur'an, there was no conflict between moral injunctions and the world and it follows that no ascetic ethic of world-mastery could emerge in Islam. We might be tempted, then, to interpret Weber as arguing that, since asceticism was absent in Islam, this explains the absence of rational capitalism in societies dominated by Muslim culture. Yet, we could only take this position if we could show that Weber holds the necessary conditions of rational capitalism constant. In fact, Weber shows that the rational, formal law, autonomous cities, an independent burgher class and political stability were totally absent in Islam. Was it the case that Islam's ethic of worldly pleasure in some way caused the absence of rationality in law and the absence of free market and independent city life? This is certainly not Weber's position. His argument is the opposite. Weber shows that with prebendal feudalism and patrimonial bureaucracy which were characteristics of the Abbasid, Mamluk and Ottoman dynasties, the pre-requisites of rational capitalism could not emerge. The military and economic conditions of Islamic society were inappropriate for the development of capitalism. What, then, can we make of Weber's discussion of the Islamic ethic? Two comments are appropriate here. Firstly, his analysis of the Islamic ethic seems to stand independent of his analysis of the socio-economic structure of Islamic society. No attempt is made by Weber to connect what he regards as a warrior ethic to the patrimonial domination of the sultans and caliphs. Secondly, when one looks closely at Weber's argument about the warrior ethic of Islam, one finds that it is certainly not an argument about any idealist view of history, but it is, furthermore, not an analysis of 'elective affinity'. There was no 'natural' connection, Weber argues, between the prophetic monotheism of Muhammad at Mecca and the life-styles of Arabic warriors. It is more the case that the a tribal and warrior society took over Muhammad's message and re-fashioned his doctrines to meet their life conditions. It was the needs of warriors as a status group which determined the Islamic world-view and not a psychological attitude or a social value which shaped Islam. TURNER, B. S. Weber and Islam, a Critical Study: 12-13.*

e o Cristianismo mudaram, a teoria medieval da *corrupção islâmica* foi também modificada, muito embora a temática a respeito do *fanatismo*, violência e *sensualidade* dos muçulmanos permanecem presentes.²⁸⁴

A parca análise sociológica de Weber sobre o Islam pode ser entendida através os seguintes termos: no seu ensaio intitulado *O Profeta*,²⁸⁵ Weber se esforça em distinguir entre a *missão profética* do *sacerdote* e do *mago*. Diferentemente do *sacerdote*,

a autoridade do profeta depende da revelação com um conteúdo..., o conteúdo da sua missão não consiste em magia, senão, em doutrina e mandamento.²⁸⁶

Por conseguinte, o profeta não trabalha num vácuo social e sua autoridade necessita de sustentação social e discípulos. Neste ponto, o seguimento do profeta, numa forma de *puro* dever, se torna fácil devido às recompensas materiais, aos despojos de guerra individuais e à *magia*.²⁸⁷

Enquanto Weber tinha em mente o trabalho milagroso de Jesus,²⁸⁸ os problemas de Muhammad quanto à legitimação de sua missão deram-se de maneira diferente. Em sua interpretação, a posição de Muhammad como profeta,

²⁸⁴ Durante seu primeiro período, o islamismo foi uma religião de guerreiros que queriam conquistar o mundo, uma ordem cavaleiresca de cruzados disciplinados. Faltava-lhes apenas o ascetismo sexual dos cristãos na era das Cruzadas. WEBER, M. *A Psicologia Social Das Religiões Mundiais*: 311 Pelo contrário, o destino do indivíduo no outro mundo estava já bastante assegurado graças a sua mera fé em Allah e em seu profeta e por isso não necessitava – pelo menos segundo as antigas representações – nenhuma prova no modo de levar a vida; a esta religião guerreira lhe era estranho originariamente um sistema racional de ascetismo cotidiano. WEBER, M. *Tipos de Comunidad (Sociologia de la Religión)*: 451. SAID, E. W. *Orientalismo, O Oriente Como Invenção Do Ocidente*: 41-332.

²⁸⁵ WEBER, M. *Economia Y Sociedad Vol. 1*: 356-364.

²⁸⁶ Idem: 356.

²⁸⁷ Sem a corroboração carismática, e isto quer dizer, normalmente magia, poucas vezes um profeta logrou autoridade. Pelo menos a necessitaram, quase sempre, os portadores de 'novas doutrinas'. Idem: 356-357.

²⁸⁸ Em nenhum momento deve duvidar-se que Jesus baseou sua legitimação e a pretensão de que ele e somente ele conhecia o Pai, que só a fé nele era o caminho até Deus, sobre o carisma mágico, que ele sentia em si mesmo, e que foi esta consciência de legitimação de poder, muito mais do que qualquer outra coisa, o que lhe permitiu entrar pelo caminho da profecia. Idem: 357.

líder carismático e *legislador (aisymneta)*²⁸⁹ foi seguida inevitavelmente por uma supremacia militar e política. Desde que Muhammad falhou com seus *conventículos pietistas* na construção de uma base adequada em Meca, redirecionou a mensagem aos clãs guerreiros e, inevitavelmente, sua mensagem monoteísta e ascética foi transformada em termos de interesses militares.²⁹⁰

O Islam, sobretudo, proveu um dinamismo psicológico para os clãs guerreiros e a

doutrina social de Maomé foi orientada quase que exclusivamente ao objetivo da preparação psicológica dos fiéis para a batalha a fim de manter um número máximo de guerreiros para a fé.²⁹¹

Motivadas não em termos da pura devoção ao carisma do Profeta, mas pelas perspectivas de terra e poder, as guerras religiosas²⁹² no Islam foram

²⁸⁹ Idem: 358. Ver: *aisymneta* – *Éstas son dos formas de monarquía, pero hay otra, la que existía entre los antiguos helenos, la de los que llaman aisymnetas. Ésta es, por decirlo en breve, una tiranía electiva, que se diferencia de la de los bárbaros, no por no ser legal, sino sólo por no ser hereditaria. Unos ejercían esta magistratura durante toda la vida, y otros por períodos de tiempo determinados o para ciertas empresas. Así los Mitilénios eligieron en una ocasión a Pítaco contra los desterrados, al frente de los cuales estaban Antiménides y el poeta Alceo. Alceo atestigua en uno de sus escolios que los de Mitilene habían elegido tirano a Pítaco y les censura porque establecieron como tirano de esta ciudad sin temple y malhadada al mal nacido Pítaco y a grandes voces todos reunidos le prodigan alabanzas. Estas formas de gobierno son y eran tiránicas por ser despóticas, pero por ser electivas y contar con la voluntad de los súbditos son de tipo real. Una cuarta forma de monarquía real es la de los tiempos heroicos que contaba con la voluntad de los súbditos y eran hereditarias y legales. Porque los primeros de la dinastía habían sido benefactores del pueblo en las artes o en la guerra o por haber reunido a los ciudadanos o por haberles procurado tierras, llegaban a ser reyes con el consentimiento de los súbditos y transmitían la realeza a sus descendientes. Ejercían la soberanía como caudillos en la guerra y en los sacrificios no reservados a los sacerdotes, y además de esto juzgaban los procesos. Esto lo hacían unos sin prestar juramento, otros prestándolo. El juramento consistía en levantar el cetro. Los reyes, en los tiempos antiguos, ejercían su autoridad continuamente en los asuntos de la ciudad, en los del campo y en los exteriores. Más tarde, algunas de estas funciones fueron abandonadas por los propios reyes, otras se las arrebataron los muchedumbres. En otras ciudades sólo dejaron a los reyes los sacrificios, y donde todavía podía decirse que existía realeza, mantenía sólo el caudillaje de las guerras en el exterior. Éstas son las formas de monarquía, cuatro en número: una, la de los tiempos heroicos (ésta se ejercía con el asentimiento de los súbditos, pero en asuntos determinados: el rey era general y juez y dueño soberano en los asuntos de los dioses); la segunda, la de los bárbaros (éste es un poder despótico y legal basado en la estirpe); la tercera, es la que llaman *aisymneteía* (ésta es una tiranía electiva); y la cuarta, la de Laconia (esta es, para decirlo brevemente, un generalato vitalicio basado en la estirpe). Estas formas difieren unas de otras de esa manera. ARISTÓTELES. A Política: 47-48.*

²⁹⁰ WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 61-63.

²⁹¹ WEBER, M. *The Sociology Of Religion*: 51.

essencialmente uma iniciativa direcionada em torno da aquisição de grandes pedaços de terra reais, porque era primeiramente orientada ao interesse feudal por terra.²⁹³

Embora a sociologia de Weber nos apresente com um programa metodológico que traça os passos a serem seguidos ao passar de uma interpretação subjetiva do ator das relações sociais à explicação do observador, seus comentários sobre o Islam e Muhammad ignoram alguns dos princípios básicos de sua própria sociologia interpretativa (*verstehende*): ignora as auto descrições muçulmanas e, além disso, apresenta um argumento reducionista no qual o Islam é explicado parcialmente através da referência à conquista de despojos e de *status* pessoal. Na prática, sua explicação envolve um tratamento da satisfação religiosa como um epifenômeno baseado na obtenção de vantagens pessoais numa conquista secular.²⁹⁴

²⁹² *É do conhecimento de todos que essas guerras santas sempre foram elemento vital para o islamismo.* WEBER, M. *Ciência e Política, Duas Vocações*: 119.

²⁹³ WEBER, M. *The Sociology Of Religion*: 51

²⁹⁴ TURNER, B. S. *Weber And Islam, A Crytical Study*: 34-38.

Considerações Gerais

De acordo com a história da religião monoteísta (*Islam*), séculos antes de Muhammad, Jesus, o portador da mensagem Divina, propôs que: *Não só de pão vive o homem...*²⁹⁵ Essa proposição, segundo os Evangelhos de Mateus e Lucas, foi uma resposta a sugestão feita por Satanás para testar a convicção de Jesus, que num momento de fraqueza transformasse as pedras do deserto em pão, pois estava com fome depois de ter jejuado por dias naqueles ermos.

Para um homem que jejuou quarenta dias e noites, segundo o Evangelho de Mateus, não seria exagero afirmar que o pão fresco deve ter sido um grande desafio, não a filiação a Deus. É interessante notarmos que a resposta de Jesus, como relatam os Evangelhos, não foi de uma negação direta da proposição de que o homem vive de pão, mas a afirmação qualificada de que não somente de pão vive o homem.

Caso a negação de Jesus consistisse então numa condenação da própria vida material não poderia ter sido um pronunciamento monoteísta. Outrossim, seria um julgamento de uma mente helênica voltada completamente contra si mesma, por ter primeiramente identificado a divindade com a natureza – ficando aquela desapontada e frustrada com a sua própria criação -²⁹⁶ com a mente homérica voltada contra si mesma em gnosticismo, o extremo oposto, asseverando a espiritualidade como inteiramente oposta e divorciada da natureza e da matéria.²⁹⁷

²⁹⁵ (Mateus 4:1-4) *Jejum e tentações de Jesus - Então Jesus foi conduzido pelo Espírito (Santo) ao deserto, para ser tentado pelo demônio. E, tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois teve fome. Aproximando-se (dele) o tentador, disse-lhe: Se és filho de Deus, dize que estas pedras se convertam em pães. Ele, porém, respondendo-lhe, disse: Está escrito: 'Não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus.*

²⁹⁶ *Deus vendo que era grande a malícia dos homens sobre a terra, e que todos os pensamentos do seu coração estavam continuamente aplicados ao mal, arrependeu-se de ter feito o homem na terra. Gênesis 6 (5-6).*

²⁹⁷ JORLAS, H. *The Gnostic Religions*, Boston, Beacon Press, 1958: 46.

Outras passagens dos Evangelhos que exprimem a total condenação do mundo material²⁹⁸ foram todas ditadas por atitudes gnósticas. O relato em questão, porém, preservou o equilíbrio moral típico do *din al fitra*,²⁹⁹ pois procurou condenar não a ação de cunho material, mas a violação da moral. Ele simplesmente dizia que não só de pão vive o homem, mas também da sabedoria divina. Daí conclui-se que representa uma atitude singular monoteísta num mundo helênico.³⁰⁰

Nas mãos dos filósofos e ascetas cristãos, entretanto, certas afirmações de Jesus³⁰¹ tornaram-se a pedra angular de uma ideologia anti-materialista, desenvolvendo-se posteriormente para uma total condenação da matéria, do

²⁹⁸ *Devemos renunciar aos bens da terra – Não acumuleis para vós tesouros na terra, onde a ferrugem e a traça os consomem, e onde os ladrões perfuram as paredes e roubam. Entesourai para vós tesouros do céu, onde nem a ferrugem, nem a traça os consomem, e onde os ladrões não perfuram as paredes nem roubam. Porque onde está o tesouro, aí está também o teu coração. O olho é a lâmpada do corpo. Se o teu olho for são, todo o teu corpo terá luz. Mas, se teu olho for defeituoso, todo o teu corpo estará em trevas. Pois se a luz, que há em ti, é trevas, quão espessas serão as próprias trevas! Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou há de afeiçoar-se a um e desprezar o outro. Não podeis servir a Deus e à riqueza. Portanto vos digo: Não vos preocupeis, nem com a vossa vida, acerca do que haveis de comer, nem com o vosso corpo acerca do que haveis de vestir. Porventura não vale mais a vida que o alimento, e o corpo mais que o vestido? Olhai para as aves do céu, que não semeiam, nem ceifam, nem fazem provisões nos celeiros, e contudo vosso Pai celeste as sustenta. Porventura não valeis muito mais do que elas? Qual de vós, por mais que se afadigue, pode acrescentar um só côvado à sua vida? Porque vos inquietais com o vestido? Considerai como crescem os lírios do campo: não trabalham nem fiam. Digo-vos, todavia, que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como um deles. Pois se Deus veste assim uma erva do campo, que hoje existe, e amanhã é lançada no forno, quanto mais a vós, homens de pouca fé! Não vos aflijais dizendo: Que comeremos? Que beberemos? Com que nos vestiremos? Os gentios é que procuram todas estas coisas. Vosso Pai sabe que tendes necessidade de todas elas. Buscai, pois em primeiro lugar, o reino de Deus e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão dadas por acréscimo. Pois não vos preocupeis pelo dia de amanhã; o dia de amanhã terá as suas preocupações próprias. A cada dia basta o seu cuidado.* Mateus (6:19-34)

²⁹⁹ A religião de Deus, da natureza e da razão, do equilíbrio e da moderação. Nota do Autor.

³⁰⁰ AL FARUQUI, I. R. *At Tauhid(O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 151.

³⁰¹ Como em Lucas (20:20-26): *Não perdendo o perdendo de vista, mandaram espias que se disfarçassem em homens de bem, para o apanharem no que dizia, a fim de o poderem entregar à autoridade e ao poder do governador. Estes interrogaram-no dizendo: Mestre, sabemos que falas e ensina retamente e que não fazes acepção de pessoas, mas que ensinas o caminho de Deus com verdade: É-nos permitido dar o tributo a César ou não? Jesus, conhecendo a sua astúcia, disse-lhes: Mostrai-me um denário. De quem é a imagem e a inscrição que tem? Responderam: De César. Ele disse-lhes: Daí pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus. E não puderam surpreende-lo em que qualquer palavra diante do povo. Admirados da sua resposta, calaram-se.*

mundo, da História. Fez-se a partir dela uma ética do ascetismo monástico e do cinismo político. Tornou-se o fundamento da transformação da religião de Jesus em Cristianismo: a religião de Paulo, Atanásio, Tertuliano, Teófilo, Agostinho e da Igreja Romana.

Jesus foi enviado aos israelitas para lhes por fim o excessivo materialismo e para libertá-los do extremo legalismo a que estavam submetidos. Sua missão reformista reenfatizava as coisas de cunho espiritual, intestino e pessoal, enfraquecidas ou perdidas no conservadorismo literalista. A convocação foi corrompida por alguns de seus seguidores e transformada num outro extremismo baseado na degradação do que é material, do que é exterior, público e coletivo. *Nem só de pão vive o homem* ou *Daí pois a César o que é de César e à Deus o que é de Deus* transformou-se, mal posto e abusivamente, nesse movimento.

Sob uma perspectiva ampla, o Islam constitui uma ruptura da fixação de que o mundo havia caído, dividido entre a religiosidade hindu e a helênica. A primeira afirmava que o universo era por si, o Absoluto (Brahma), não na sua forma ideal, mas numa forma objetivada, individualista e particularizada, forma essa que ele condenava. O objetificação do Brahma, o espírito absoluto, é indesejável. Como consequência, o imperativo religioso-moral foi concebido como uma fuga do reino da objetificação (Criação), para o reino do Absoluto (Brahma, Nirvana). Sob o ponto de vista da religião Hindu, o mundo material, isto é, a procriação e a mobilização para a produção de alimento, a educação, a transformação do mundo e a manipulação da História, são coisas definitivamente indesejáveis, porque alongam, intensificam ou prolongam o estado de subjetificação. Consequentemente, a única moralidade que se harmoniza com este ponto de vista é individualista e negadora do mundo, do *verdadeiro místico* ou de *fuga contemplativa do mundo* na tipologia weberiana. O Jainismo e o Budismo Ceravada permaneceram verazes a essa visão essencial dos upanichades. O Hinduísmo aceitou a visão para o benefício da elite dotada. Propôs uma religiosidade popular

na qual as castas esperam livrar-se das suas obrigações apenas no após-vida, enquanto continuam a porfiar nos seus apontados estados nesta vida sem nenhum acervo de alegria e satisfação, convencidos de que estão cumprindo o propósito da sua existência. Igualmente, o Budismo Mahaiano conservava esta visão como base, construía sua religiosidade tirada da nativa e mundana moralidade chinesa e apontava os *bodhisattvas* (humanos apoteotizados como *salvadores*) para que redimissem os homens da aflição da existência.

Combinando os elementos das religiões egípcias e gregas, dos cultos místicos do Mitraísmo e do Oriente Próximo, o helenismo engolfou o movimento de Jesus que procurava reformar o legalismo *desespiritualizado* dos israelitas. Com isso, o elemento greco-egípcio que identificava Deus com o mundo não foi retido, mas modificado e diluído numa doutrina da encarnação que fazia Deus tornar-Se homem e associar-se à Divindade. Portanto, o ressentimento pela tiranização do Império, a aversão agnóstica à matéria e ao mundo, e a esperança redencionista do Mitraísmo e do Judaísmo, resultou na combinação do Cristianismo histórico, no seu julgamento da Criação como falida, do mundo como um mal, da humanidade como *massa peccata*, do Estado e da sociedade como uma manipulação do diabo, e da vida moral como individualista e negadora do mundo, em Weber, de *fuga ascética do mundo*.

Foi uma elucidação restauradora a que o Islam adquiriu. Isso pôs de lado tanto a reivindicação da Índia como a do Egito, as quais identificavam o Absoluto com o mundo, o Criador com a criatura, como na antiga Grécia e a criatura com o *Criador*, como na Índia. Isto afirmava a antiga visão mesopotâmica do total independência do Criador e da criatura, e do homem como servo no feudo de Deus beneficiando-se da História. A reafirmação do Islam iria ser a concretização da antiga sabedoria, *din al fitra*, do equilíbrio entre o material e o espiritual.³⁰²

³⁰² *Volta o teu rosto para a religião monoteísta. É a obra de Allah, sob cuja qualidade inata Allah criou a humanidade. A criação de Allah é imutável. Esta é a verdadeira religião; porém, a maioria dos humanos o ignora.* Alcorão Sagrado (30:30).

Foi neste contexto que o Muhammad foi estabelecido como Mensageiro (*rasul*), para recompensar o equilíbrio, para corrigir e restabelecer a devida relação entre o que é material e o que é espiritual.

Em suma, a essência da experiência religiosa no Islam é o *tauhid*, isto é, o reconhecimento de que não há deus algum a não ser Deus, Allah (*la ilaha illa Allah*). O que é distintamente islâmico, tendo o *tauhid* como princípio, é o aspecto negativo da sua afirmação. O fato de não haver ser algum ao qual a divindade seja predicada contraria as noções dos judeus, dos cristãos e dos árabes pré-islâmicos, isto é, de associarem outros seres junto a Deus. O *tauhid* deixou a religião completamente limpa de todas as dúvidas concernentes à Transcendência e Unicidade de Deus. Com isso, conseguiu um duplo propósito: o de reconhecer a Deus como o único Criador do universo e o de igualar todos os homens como criaturas de Deus dotadas das mesmas qualidades essenciais de humanidade, com o mesmo *status* ontológico.

O *tauhid* é axiológico. Reafirmarmos: *la ilaha illa Allah*, significa que Deus é o único e definitivo valor, que tudo o mais é apenas um instrumento cujo valor depende de Deus e cujas medida é avaliada em termos de Sua virtualização. Isso significa que Deus é a conclusão final de todos os desejos, o que ordena tudo o que existe. Sob este ponto de vista o homem é um servo cuja vocação e destinação é o estar a serviço de ou cumprir a Vontade Divina, ou seja, a objetificação do valor no espaço e no tempo.³⁰³

Não negamos que Deus foi amado e obedecido antes pelos homens, porém, na religião da Índia, Ele, o Absoluto impessoal, tem sido amado e obedecido como o oposto ao mundo material e, assim, através da negação a este mundo. Nas religiões egípcia e grega, Deus foi amado e obedecido como o próprio mundo material e, portanto, através da harmonização com o chamamento desse mundo.

³⁰³ AL FARUQUI, I. R. *At Tauhid(O Monoteísmo): Suas Implicações Para O Pensamento e a Vida*: 154.

Apenas na corrente monoteísta de religião, Deus foi amado e obedecido como não-natureza, o Senhor imaterial da natureza e da matéria. Porém, a corrente monoteísta ficou fossilizada no judaísmo rabínico e se dissipou no romanismo e hedonismo, combinando-se com o Mitraísmo e Helenismo para que se formasse o Cristianismo romano provindo da linha libertadora de Jesus. O *tauhid* era então necessário para se restaurar tal corrente à sua posição original, a saber, ao dizer que a Criação ou o espaço-tempo é o meio, o material, com os quais a Divina Vontade deve ser objetificada; um palco necessário para sua concretização. Cada componente da Criação é visto, portanto, positivamente, sabendo-se que a Criação obedece condicionalmente os padrões do imperativo divino.³⁰⁴ Certamente, que a Criação infundida de valores por parte do homem por meio de suas visão e ação moral consiste no divino propósito para o qual foi criada.³⁰⁵ Conseqüentemente, o desfrute dos seus valores elementares ou utilitários é desejável, um mundo pleno de valores constitui um monumento a Deus, cuja preservação e transformação responsáveis são atos de louvor e de adoração da parte do homem.³⁰⁶ Como instrumento para a conscientização do Absoluto cada objeto de Criação é investido com um elevado valor cósmico. Não existindo, conseqüentemente, discriminação entre os pontos do espaço-tempo, a não ser como instrumentação para a

³⁰⁴ *Ele foi Quem criou os céus e a terra em seis dias – quando, antes, abaixo de Seu Trono só havia água – para provar quem de vós melhor se comporta” (11:7) “Que criou sete céus sobrepostos; tu não acharás imperfeição alguma na criação do Clemente! Volta, pois, a olhar! Vês, acaso, alguma fenda? Novamente, olha e torna a fazê-lo, e o teu olhar voltará a ti, confuso e fatigado. (67:3-4)*

³⁰⁵ *Ele foi Quem vos designou legatários na terra e vos elevou uns sobre outros, em hierarquia, para testar-vos com tudo quanto vos agraciou. Teu Senhor é Destro no castigo, conquanto seja Indulgente, Misericordiosíssimo. Alcorão Sagrado (6:165).*

³⁰⁶ *Deus foi Quem vos submeteu o mar para que, com o Seu beneplácito, o singrassem os navios e para que procurásseis algo de Sua bondade, a fim de que Lhe agradecêsseis. E vos submeteu tudo quanto existe nos céus e na terra, pois tudo d’Ele emana. Em verdade, nisto há sinais para os que meditam. (45:12-13) Nem suas carnes, nem seu sangue chegam até Deus; outrossim, alcança-O a vossa piedade. Assim vo-los sujeitou, para que o glorifiqueis, por haver-nos encaminhado. Alvíssima, pois, a bem-aventurança aos benfeitores. (22:37) Porventura, não reparais em que Deus vos submeteu tudo quanto há nos céus e na terra, e vos cumulou com as Suas mercês, cognoscíveis e incognoscíveis? (31:20).*

transformação do mundo pelo homem nos padrões que Deus revelou. Objeto material algum constitui um mal em si.³⁰⁷

A *xari'ah* compromissa o homem com uma ética de ação, com uma ética em que o que é digno e o que é indigno são medidos pelo grau de sucesso que o sujeito adquire ao perturbar o fluxo do espaço-tempo, tanto no seu corpo como no ambiente em torno de si. Esta ética é composta pela fé na existência e Unicidade de Deus (*iman, ética da convicção* em Weber), ponto de partida para a ação e transformação das ordens do mundo, que requer o seu preenchimento com valores para adentrar aos requisitos requeridos pela *ética da responsabilidade*. *Al taklif*, o encargo, a responsabilidade, a obrigação, que regula e estabelece os limites aos meios exigidos para se alcançar os desejados fins. A intervenção no fluxo do espaço-tempo ou a transformação da Criação é, portanto, o imperativo ético do muçulmano.

Ele deve adentrar as injunções impetuosas da História e aí proporcionar a desejada transformação. Não deve levar uma existência monástica e isolacionista, a não ser como exercício temporário da autodisciplina e de domínio de si próprio. Caso este exercício não conduza à meta de conseguir um maior sucesso na transformação do espaço-tempo, estará destinado a constituir um egocentrismo anti-ético, pois o propósito consistiria nesse caso, na auto-transformação como um fim em si e não como uma preparação para transformar o mundo. O próprio Profeta Muhammad costumava fazer retiros e se disciplinar, especialmente antes do recebimento da Mensagem (*riçalat*). E esta foi um clímax do seu compromisso. Alguns sufis alegam que a comunicação com o Divino, tal como a que o Profeta experimentou na caverna do monte Hirá,³⁰⁸ é o maior bem possível que o homem

³⁰⁷ *E criou todas as coisas, e deu-lhes a devida proporção. (25:2) os sete céus, a terra, e tudo quanto neles existe glorificam-No. Nada existe que não glorifique os Seus louvores! Porém, não compreendeis as suas glorificações. Sabei que Ele é Tolerante, Indulgentíssimo. (17:44).*

³⁰⁸ *A visão de Mohammad, na caverna de Hirá, e a sua comunicação com a Divindade por meio de Jibril (Gabriel), enviaram-no para Makka para que agisse e transformasse os homens e a história. Isso não o manteve no estado de*

pode adquirir em sua vida terrena e que a descida de Muhammad da caverna para Makka foi um declínio. Mas sua volta foi ordenada por Deus, que não somente lhe ordenou a voltar como a sobrepujar os seus oponentes quando tramaram matá-lo, como também erguer uma ordem social (*ummah*), a emigrar, a erigir um Estado (*khilafat*), a promover e governar a vida espiritual e material do seu povo. Muhammad poderia ter sido um *outro* Jesus do Cristianismo, preocupado somente com o mundo espiritual e sido entregue aos seus inimigos para a crucificação. Em vez disso Muhammad encarou a realidade política, econômica e militar, e fez História: foi marido e pai, mercador e provisor, estadista e juiz, líder militar e divulgador do Islam (*daiya*). A Mensagem (*riçalat*) que chegou a ele e da qual ele foi o primeiro exemplo, nada deixou sem diretriz ou direção.³⁰⁹ A existência do Islam, por conseguinte, não foi possível sem um Estado e tribunais judiciais (*cadá*) para administrá-lo.

Se me fosse dado o sol na minha mão direita e a lua na minha mão esquerda para que eu desistisse desta tarefa, antes que Deus me desse a vitória ou eu percesse no processo, não aceitaria.³¹⁰

Desta forma, Muhammad, ao vivenciar este máximo da experiência religiosa respondeu ao rogo de seu tio para que desistisse de sua tarefa, da transformação do *status quo* advinda com o Islam. As implicações do Islam, portanto, não se detêm somente no âmbito da experiência religiosa, extrapola-o, determinando

experiência, não lhe ensinou a desejar e procurar sua repetição, nem ensinou aos seus companheiros a desejarem por si mesmos. Outrossim, comandou-lhes, com opressiva clareza, que reamalgamassem e remodelassem o mundo real do espaço e do tempo, de acordo com a semelhança do padrão divino. Esta é provavelmente a distinção primordial da experiência de Mohammad sobre a de Jesus do cristianismo; e de se saber enquanto ele reafirmava os valores personalísticos de Jesus, injungia sobre eles, como pré-condição de visão para contemplar a Deus; quem ama a Deus., nada significa, a menos que virtualmente se eleve este mundo, esta história, este assunto, de plenitude de valores, que é a vontade de Deus. Idem: 34.

³⁰⁹ *Não existe seres alguns que andem sobre a terra, nem aves que voem, que não constituem nações semelhantes a vós. Nada omitimos no Livro; então, serão congregados ante seu Senhor. (6:38)*

³¹⁰ *Consideremos a este respeito, a resposta do Profeta (SAAS), quando o seu tio Abu Talib lhe pediu que desistisse e pusesse um fim ao sofrimento do clã dos Hachim causados pelas mãos dos seus inimigos, em Makka, por causa do Islam. "Ó meu tio", ele disse, "se eles pusessem o sol na minha mão direita e a lua na minha mão esquerda, eu jamais abandonaria esta missão (de pregar a religião), mesmo que eu percesse. Idem: 35.*

modificações nas esferas político-social e econômica da vida humana. Ao contrário da atitude de negação do mundo, de render-se

pacificamente aos seus inimigos e tornar-se uma ovelha de sacrifício, Mohammad os sobrepujou, imigrou para Madina e na primeira semana estabeleceu o primeiro Estado Islâmico, e lhe deu constituição.³¹¹

Portanto, a cosmo-escatologia islâmica é radicalmente diferente das do Judaísmo e Cristianismo. Na primeira, o *Reino de Deus* foi uma alternativa para a situação do hebreu no exílio. Constituindo uma projeção nostálgica para aqueles que o haviam perdido e que se encontravam no mais baixo nível de cativo e de degradação. Quanto ao Cristianismo sua principal atividade foi combater o impulso materialista e externalista dos judeus. Daí tornou-se necessário para o Cristianismo espiritualizar o Reino de Davi e retirá-lo completamente do espaço-tempo. O *Reino*

³¹¹ *A experiência religiosa islâmica é de grande consequência para a história do mundo. O ardor visionário do muçulmano faz com que ele se arroje aos estágios da história para aí efetivar a realização do padrão divino que o seu Profeta (SAAS) lhe comunicou. Nada para ele era mais digno do que esta causa. No interesse dela, ele estava preparado para pagar o preço máximo, que era o de dispor da própria vida. Fiel ao conteúdo dela, ele lhe considerava o seu estágio como consistindo de todo o mundo; a sua comunidade como consistindo na humanidade, menos umas poucas pessoas recalcitrantes as quais ele procurou trazer para as fileiras do Islam, pela força das armas. Sua pax islâmica, que se encontrava em suas armas, jamais foi concebida como uma sociedade monolítica, na qual apenas o Islam predomina. Ela concebia judeus, cristãos e sabeus, pela autoridade alcorânica, zoroastrianos pela autoridade mohamedana, e hindu e budista pela extrapolação dos juristas dessa autoridade. O ideal permaneceu o mesmo, ou seja, um mundo no qual, como o Alcorão coloca, 'a palavra divina é suprema', e todo mundo reconhece essa supremacia. Porém, para tal reconhecimento seja digno de alguma coisa, tem de ser livre, a deliberada decisão de cada pessoa. Eis porque o entrar-se para a pax islâmica não significa converter-se ao Islam, mas adentrar-se uma pacífica relação onde as idéias são livres para se movimentarem e os homens são livres para convencerem e serem convencidos. De sorte que o Estado Islâmico põe todos os seus recursos à disposição da sociedade judaica, da sociedade cristã, da sociedade hindu e budista, sempre que estas lhe procuram a autoridade para trazer de volta à linha, paralelamente ao judaísmo, cristianismo, hinduísmo e budismo, qualquer membro que tenha resistido ou transcendido essa linha. O Estado Islâmico não foi o único estado não-judaico onde o judeu era livre para não abandonar a sua condição de judeu ou se rebelar contra a autoridade do judaísmo. O mesmo se aplicava aos cristãos, aos hinduístas e aos budistas. Se bem que, até a sua emancipação, no século dezenove, o judeu europeu que se opunha à diretiva deste Bait ha Din *(fidelidade ou obrigação para com o sistema religioso) tão-somente podia ser excomungado – tornando-o, tal excomunhão, um proscrito, esperando do lado de fora dos muros do gueto do Estado Cristão ou qualquer outro Estado não-judaico, para ser destituído dos seus bens, ou morto – o judeu oriental que se punha ao Bait ha Din era corrigido pelo Estado Islâmico em nome do seu rabino. Isto constitui uma prova primordial de compreensão muçulmana do divino crédito como sendo ético. Idem: 35.*

de Deus tornou-se um *outro mundo*, sendo que este mundo tornou-se o palco temporário de César, do diabo, da *carne*.

O Islam, ao contrário, sustenta a existência de um e único reinado, um e único espaço-tempo. O mandamento Divino deve mesmo e pode acontecer nele através da diligência do homem. Uma vez que chegue ao fim, apenas a sentença e a execução do julgamento, a consumação da recompensa e do castigo, poderão ter lugar. O outro mundo, a vida após a morte (*al dar akhira* ou *al akhira*) não é uma alternativa para isto. Não se trata do castigo no outro mundo (*adhab al akhira*), da recompensa ou castigo na outra vida (*sauab al akhira*), que devem ser conquistados em detrimento deste mundo; o que é ganho por meio da *tacua* (retidão) é uma recompensa transcendente, não a troca de um reino melhor por um pior. Portanto, a saída deste mundo por meio do *ascetismo*: de *fuga ascética das ordens do mundo* ou *intramundano*, ou pelo *misticismo*: de *fuga contemplativa das ordens do mundo* ou *intramundano*, não significa a entrada no outro.³¹² No Islam Deus não disse: *Buscai o outro mundo ao custo deste*, nem tampouco aconselhou negligenciar este mundo ou permitirmos que ele fuja da nossa visão.

O Islam é uma religião *voltada para o mundo*, o espaço-tempo é deveras o reinado no qual o padrão divino deve ser realizado. Busca-se o êxito ou felicidade (*al falah*) neste e no *outro* mundo. Os termos em que o Alcorão descreve o propósito da criação do homem, não pode ter outro significado a não ser o da transformação dos materiais da Criação: homens, mulheres, rios e montanhas, florestas e campos, aldeias e cidades. Evidentemente, por meio de uma ação cônica e responsável diante da *xari'ah*, preencher este mundo ou espaço-tempo com valores, não é apenas importante para a religião, mas o completo e inteiro negócio da religião.

³¹² *Mas procura, com aquilo com que Deus te tem agraciado, a morada do Outro Mundo; não te esqueças da tua porção neste mundo, e sê amável, como Deus tem sido para contigo, e não semeies a corrupção na terra, porque Deus não aprecia os corruptores. (28: 77).*

Sobretudo, o muçulmano é a pessoa cujos feitos são determinados pela *xari'ah*. Algumas de suas leis têm a ver com sua própria pessoa, tal como aquelas que dizem respeito à relação do homem com Deus, aos rituais religiosos, que procuram afetar tanto a sua alma como o seu corpo. Outras, em sua maioria, regulam as relações do muçulmano com seus semelhantes e os outros elementos da Criação. A pessoa que preencher seus requisitos agirá social, econômica e politicamente, e seu mérito ou demérito será diretamente proporcional ao seu êxito ao transformar este mundo, visando aproximá-lo do padrão estabelecido pela *xari'ah*.³¹³

O Islam não é um conceito filosófico abstrato e sim uma força viva que se manifesta em todos os aspectos da vida humana. Que prescreve ao muçulmano, seja ele um simples habitante (*mu-uátin*), seja ele um líder ou chefe de Estado (*emir*), a formação, o estabelecimento e manutenção de leis, instituições civis e políticas. Na medida em que estas leis e instituições não sejam reconhecidas, aplicadas e mantidas, o Islam, como religião, estará igualmente sendo negligenciado e restringido. Pois o não cumprimento da totalidade de suas instituições significa, respectivamente, o não cumprimento da religião.

Uma vez que, essencialmente, as leis humanas são estabelecidas para preencherem as necessidades supremas da sociedade, para estabelecer uma certa organização dentro dela e para proporcionar a segurança e paz para os seus membros, uma das necessidades supremas da sociedade para o Islam é a proteção de sua crença, fé e ordem social. Em sendo nos países de maioria muçulmana, toda a ordem social baseada no Islam, e a crença e a fé da grande maioria é o Islam, nada mais natural que qualquer lei introduzida em tal sociedade esteja completamente de acordo com a jurisprudência islâmica.³¹⁴

³¹³ Porém, uma vez observada a oração, dispersai-vos pela terra e procurai as graças de Deus, e mencionai muito Deus, para que prospereis. (62:10).

³¹⁴ AUDAH, A. K. *O Islam, Sábios e Seguidores*: 40.

Conclusão

A história recente das instituições políticas do chamado *mundo ocidental* está relacionada à sua também recente história do conhecimento, ambas compondo um quadro de separações entre ciência e religião e entre política e religião, no qual a laicização ou secularização das instituições científicas e das instituições políticas seriam um fenômeno universal em consolidação e com a tendência de ser irreversível. Seria o resultado de um processo evolutivo no qual as religiões teriam sido superadas por sistemas de valores superiores aos seus, em rigor, grosso modo, uma vitória da *razão*, ou da *lógica*, sobre a *fé* ou sobre quaisquer formas não racionais de fundamentar instituições.

Com efeito, em que pese toda pretensão de assim apresentá-lo, não se trata de um processo necessário, de alguma espécie de lei de evolução, de alguma história que mereça ser avaliada por uma concepção semelhante à da *Lei dos Três Estados* formulada por Augusto Comte. Essa laicização, considerando-se a sua origem no individualismo inglês e a sua ulterior influência no mundo, é muito mais o resultado de se ter buscado na Natureza, na *ordem natural das coisas*, e não mais nas Sagradas Escrituras, a fundamentação divina para as instituições políticas de modo a evitar privilégios políticos para qualquer prática religiosa ou qualquer interpretação da Bíblia, do que propriamente a chegada do *esclarecimento*, tão ao gosto dos iluministas, às sociedades do chamado *mundo ocidental*. Por isso, sem nenhuma contradição ou incoerência, Deus está no texto da maioria de suas Constituições, sempre que direta ou indiretamente influenciadas pelo individualismo inglês, de modo a proteger a todos sem ser de ninguém em particular, de modo a cada um cultuá-lo de acordo com a sua concepção, de acordo com a liberdade de pensamento que é de todos em cada um e de acordo com outros direitos fundamentais.

O problema é que esse direito individual, imprescindível para que se possa falar em liberdade e para que se possa praticá-la em uma determinada ordem

política, não encontra a mesma defesa quando se trata do direito de uma comunidade de sentimento já politicamente independente conceber Deus, ou Allah, a seu modo e existir livremente na ordem internacional, na ordem das relações entre os povos. Com outras palavras: entre os povos que já conquistaram a sua autodeterminação, aqueles que fundamentam suas ordens internas de modo diferente dos que propõem valores universais são tratados como se fossem infratores desses valores universais justamente por viverem em ordens políticas derivadas de suas histórias, de seus costumes, enfim, do que é relativo apenas à existência deles. Na prática, uma contradição que podemos encontrar também em teoria, tendo como exemplo desse *modo ocidental* de pensar, as seguintes palavras de Stuart Mill em *Sobre a Liberdade*, que acreditamos que sejam válidas para toda reflexão que se fizer a respeito da cultura do individualismo inglês:

O único objeto que autoriza os homens, individual ou coletivamente, a interferir na liberdade de ação de qualquer de seus semelhantes, é a sua própria defesa; a única razão legítima para usar da força contra um membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é a de impedi-lo de prejudicar a outros; porém o bem deste indivíduo, seja físico, seja moral, não é razão suficiente.³¹⁵

.....

Sobre si mesmo, sobre seu corpo e seu espírito, o indivíduo é soberano.³¹⁶

.....

O despotismo é um modo legítimo de governo para lidar com bárbaros, sempre que o fim proposto seja seu próprio progresso e que os meios se justifiquem em atender realmente a este fim.³¹⁷

.....

Esta é, então, a esfera própria da liberdade humana. Ela compreende, primeiro, o domínio interno da consciência; exigindo liberdade de consciência no seu mais amplo sentido; liberdade de pensar e de sentir; absoluta liberdade de opinião e de sentimento sobre qualquer tema, prático ou especulativo, científico, moral, ou teológico.³¹⁸

.....

³¹⁵ MILL, J. S. *On Liberty*: 271.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Idem*: 272

³¹⁸ *Ibidem*.

Onde, não o próprio caráter pessoal, mas as tradições ou os costumes de outro povo são a regra de conduta, falta um dos principais ingredientes da felicidade humana, e falta completamente o principal ingrediente do progresso social e individual.³¹⁹

.....
 À individualidade deve pertencer a parte da vida que interessa principalmente ao indivíduo; à sociedade, a parte que interessa principalmente à sociedade.³²⁰

Com efeito, o difícil para Stuart Mill e para todos os autores do individualismo inglês foi, em tese, harmonizar indivíduos e sociedades em comunidades de individualistas de modo a terem instituições políticas capazes de garantir plenamente a liberdade individual. Não há, todavia, inocência ou neutralidade nesse esforço lógico. Sem dúvida, trata-se de esforço para garantir, mais até do que a liberdade individual, a específica liberdade de ser proprietário privado e possuidor de excedentes monetários. O problema é que a falta de uma solução lógica para essa harmonia não foi jamais confessada e, mesmo assim, se fez crer que a vida prática teria de ser organizada de acordo com esse objetivo logicamente impossível. Por isso, prevaleceu como imperativo o objetivo prático, apesar de toda contradição na qual implica. E para que esse objetivo prático fosse assim aceito, fez-se do ideal logicamente impossível aquilo que devia ser a representação universalmente correta de uma sociedade de homens livres.

O pensamento político individualista trata as sociedades, como bem mostra a última das citações de Stuart Mill aqui feitas, como se fossem esferas tão à parte dos seus indivíduos como os chamados *fenômenos naturais*. Daí as freqüentes preocupações em identificar o que seria público, o que seria privado e quais seriam os limites das esferas de um e de outro de modo a que as esferas individuais sejam protegidas do sol ou da chuva que as sociedades possam lançar sobre elas. No extremo, o individualismo só quer das sociedades as garantias que elas possam dar

³¹⁹ Idem: 293.

³²⁰ Idem: 302.

contra outras sociedades, contra elas próprias, contra seus próprios homens e contra as suas instituições.

Todavia, uma vez em sociedades, os homens podem descobrir que esses limites não existem e que a própria realidade individual, em amplo sentido, sob a qual terão de viver, dependerá de como construirão as suas sociedades, de como criarem e consolidarem os seus valores.

O Islam, como pretendemos demonstrar, prescreve o mais acurado equilíbrio entre os direitos e os deveres, individuais e coletivos, espirituais e temporais, desde o mais simples cidadão até o chefe de governo e Estado. De acordo com sua crença, na medida em que Deus estabeleceu todo ser humano, indivíduo, como seu *sucessor (khalifa)* e ordenou diretamente sua ação no mundo e a transformação de suas ordens de acordo com, e nos limites estabelecidos na *xari'ah*, o Islam tornou o caráter público da ação em sociedade e a construção de uma respectiva ordem político-social - que permite os direitos dos não-muçulmanos protegerem seus *bens civis*: a vida, a religião, a propriedade - tão importantes quanto a relação religiosa do indivíduo com Deus e do indivíduo com seu familiar ou vizinho, que é possível afirmar que limitar a dimensão social e política islâmica corresponde limitar e negligenciar a própria religião.

O Islam é uma religião do *século*, no *século* e para este e o *outro século*. Estabelece os limites éticos e legais para todos os tipos de ação e, conseqüentemente, para o uso legítimo da violência, encarada não como uma expressão alienígena, mas humana. Sua lei, a *xari'ah*, consiste numa ampla e abrangente jurisprudência que regula todos os campos da vida secular: a família, a política, os direitos sociais, as penalidades criminais, as formas lícitas de comércio, as relações internacionais, buscando sempre respeitar as peculiaridades das culturas regionais de seus aderentes, principalmente naquilo que não entram diretamente em conflito com o considerado ilícito.³²¹

³²¹ Ver tabela no Anexo I.

Embora não noticiada nos meios de comunicação *ocidentais*, em 21 do mês de *Dhul Qaidan*, no ano de 1401 depois da Hégira (19 de setembro de 1981) foi proclamada após a Conferência Internacional sobre o Profeta Muhammad e sua Mensagem, ocorrida em Londres no período de 12 a 15 de abril de 1980, a Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos, compilada por importantes estudiosos, juristas e representantes muçulmanos, demonstrando a mais completa compatibilidade entre a *xari'ah* e os mais básicos e fundamentais direitos do ser humano.³²² Sua pertinência e relevância na nossa atualidade, bem de acordo com as palavras de Montesquieu que citamos e cujo significado desenvolvemos na Introdução, mas em radical desacordo com os verdadeiros ideais e interesses do individualismo inglês.

Para concluir, lembremos que a rica *civilização ocidental* deve em boa parte da sua existência e *prosperidade* não somente à sua herança greco-latina, e que esta, em sua grande parte, lhe foi transmitida pelo Islam. Durante os séculos em que a Europa penava sob o domínio obscuro da Igreja Católica, quem *carregou a tocha* passada pela herança greco-latina da ciência,³²³ cultura e da liberdade de pensamento, foi o Islam.³²⁴

³²² Ver Anexo III.

³²³ *De fato, em virtude de seu sistema realístico, o Islã iniciou a escola indutiva ou experimental que começou a funcionar em Andaluzia. O método experimental ou "científico" foi transferido para a Europa onde Roger e Francis Bacon, falsamente considerados os pais desta escola, estabeleceram a doutrina. Este fato foi admitido por alguns escritores ocidentais – tais como Privolt e Duhring. QUTB, D. O Islam: A Religião do Futuro: 110. Roger Bacon não se envergonhava de manifestar uma grande admiração por Avicena. NOGALES, S. G. O Islão, Aspectos Filosóficos, Culturais, Religiosos e Democráticos: 42.*

³²⁴ *Recent events in our world have made it painfully obvious that the West has a serious gap in its knowledge of the world of Islam and its progenitor, Muhammad. Hithertofore, schools in both Europe and North America have taken it for granted that Western civilization has risen to the peak of ascendancy in our global society and that its rise is independent of any debt of gratitude to other cultures, save for Greco-Roman phenomenon. The truth is that Islam was the single largest influence on the rise of Europe, the Renaissance, and the Enlightenment (...) When Europe was sunk in its Dark Ages, Islam was carrying the torch of science, culture, and free thought. Muslim colleges in Spain and North Africa enrolled thousands of Christian European students whose lands lacked educational services. These people in turn coaxed their slumbering nations to awaken with their newly acquired tools of scientific method and deductive reasoning. Many of the great colleges of Europe owe their existence to the desire of local rulers to emulate the schools found in Spain and Baghdad.*

E recordemos as palavras do Profeta Muhammad minutos antes de terminar sua última visita (*hajj*) a Makka:

Ó Povo, escutem minhas palavras, pois não sei se estarei aqui de novo com vocês depois deste ano. Por isso, escutem o que estou dizendo cuidadosamente e levem estas palavras para aqueles que não puderam estar aqui neste momento. Ó Povo, tuas vidas, propriedades, e honras são sagradas para vós até estarem diante de Teu Senhor, assim como vós considerastes este mês, este dia, e esta sagrada cidade. Devolvam as coisas que foram confiadas a vós para os seus verdadeiros donos. Vocês encontrarão Teu Senhor, e Ele cobrará tua responsabilidade pelos teus atos.

Saibam que todo muçulmano é um irmão para qualquer outro muçulmano. Nada é concedido a um muçulmano se isto pertencer a outro, a não ser que isto tenha sido dado livremente e voluntariamente, portanto não oprimam uns aos outros. Todas as práticas de idolatria e ignorância estão agora sob os meus pés. Todo o direito de retaliação vindo dos assassinatos injustos no período pré-islâmico está anulado... A cobrança de juros é proibida; portanto, todas as obrigações financeiras sobre juros estão também canceladas. Os bens que eram de tua posse são vossos para mantê-los. Não cometam injustiças e vocês não serão injustiçados.

Ó Povo, fiquem cientes a respeito das orientações de Deus sobre as mulheres. Certamente, que vós as desposaram na segurança de Deus e fizeram-nas fiéis a vós de acordo com as palavras de Deus. Pois, é verdade que vós tendes certos direitos com suas mulheres, porém elas também têm direitos sobre vocês. É teu dever cumprir com as obrigações íntimas e não com os atos impróprios. Se elas o fizerem, então vós tendes direitos em repreende-las, porém não severamente. Se elas respeitarem vossos direitos, então a elas pertence o direito de serem alimentadas e vestidas com gentileza. Tratem suas mulheres bem e sejam bons com elas para que sejam suas parceiras e confidentes auxiliadoras. É também vosso direito que elas não estabeleçam amizades com qualquer um que não tenhas aprovado e de nunca serem infiéis.

Afastem Satanás da segurança de seu modo de vida. Ele perdeu toda a esperança em conduzi-los ao desvio nesta terra, porém ele ficará feliz se vós o seguirdes nas pequenas coisas. Portanto, afastai-vos do desvio de Satanás. Na verdade, estou deixando diante de mim duas coisas, o Livro de Deus e meu exemplo, e se vós a ambos seguirdes, nunca te desviarão. Se fordes perguntados a meu respeito, o que poderão dizer? (Nós declaramos que transmitistes a mensagem e cumpristes com tua missão! – responderam os *peregrinos* de todos os cantos)...

Ó Povo, escutem-me cuidadosamente. Sirvam a Deus, façam suas cinco orações diárias obrigatórias, jejuem no mês do Ramadan, e retribuam sua riqueza em caridade. Realizem o *hajj* se tiverem

One modern author (P. Dreiker in Dispute Between Science and Religion) describes this phenomenon in this way: "Moslem universities were opened to all European students who came seeking further knowledge, and European Kings and princes went to Moslem countries for medical treatment". EMERICK, Y. Critical Lives: Muhammad. 297-298.

recursos para tanto e obedeçam a qualquer coisa que eu tenha ordenado a vocês, pois este é o único caminho para adentrarem no Paraíso. Ó Povo, verdadeiramente Teu Senhor é Um e teu ancestral é um. Todos vocês pertencem à linhagem de Adam, e Adam foi criado da terra (adâmah), um árabe não é melhor que um não-árabe nem é um branco melhor que um negro ou um negro melhor que um branco exceto em devoção. Os mais nobres dentre vocês todos é aquele que é mais devoto.

Ó Povo, nenhum profeta virá depois de mim, e nenhum novo modo de vida irá nascer. Meditem bem e absorvam as palavras que estou dizendo a vós. Todos aqueles que me escutarem devem transmitir minhas palavras a outros e estes a outros novamente; e que os últimos compreendam melhor minhas palavras que os primeiros. Seja minha testemunha, Ó Deus, que tenha transmitido Sua Mensagem para Teu povo...

Meu Deus, transmiti o recado? (Milhares de seguidores responderam: Sim, você transmitiu.) Muhammad (...) recitou a seguinte nova revelação: Hoje, completei para vós o seu modo de vida (din), e concedido a vós as últimas das minhas bênçãos. Eu escolhi a submissão pacífica (Islam) como o seu modo de vida (din). (Alcorão, 5:3)

E disse Abu Bakr, um de seus fiéis companheiros, após a morte do Profeta: Se alguém adora Muhammad, saiba que Muhammad está morto. Porém se alguém adora a Deus, então saiba que Ele está vivo e não pode morrer. (E recitou um verso apropriado do Corão:) Muhammad não é mais que um Mensageiro. Existiram muitos Mensageiros que morreram antes dele. Porventura se morresse ou fosse assassinado, voltaríeis a incredulidade? Se alguém voltar à incredulidade, isto não será prejuízo algum para Deus. Porém Deus irá recompensar rapidamente aqueles que O servem agradecidamente. (3:144).³²⁵

³²⁵ Idem: 284-286 e 294.

Referências bibliográficas

- ABRÃO, Bernardette Siqueira. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1999.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973.
- AL-FARUQUI, Isma'il Raji. *At Tauhid (O Monoteísmo): Suas Implicações Para o Pensamento e a Vida*. São Paulo: s/ edit., 2ª edição, 1992.
- AL-KARADHAWI, Dr. Yossef. *O Lícito e o Ilícito no Islam*. São Paulo: Alvorada, s/ data.
- AL-MUSLEH, Sheikh Abdallah. *Os Milagres Científicos no Alcorão e na Sunnah*. <http://www.islam.com.br/quoran/milagres/>
- AMAYEM, Mahmoud Aboul (org.). *Coleção Monografias 7: O Islão (Estudos Árabes)*. Rio de Janeiro: Delegação da Liga dos Estados Árabes, 1970.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Madrid: Editorial Nacional, 1981.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus, Quatro Milênios de Busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- AUDAH, Abdul Kader. *O Islam: Sábios e Seguidores*. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.
- AZEVEDO, Mateus Soares de. *Iniciação ao Islã e Sufismo*. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- Bíblia Sagrada. São Paulo: Edições Paulinas, 37ª edição, 1980.
- BOBBIO, N. (org) *Dicionário de Política - Vol. 2*. Brasília: UNB, 1997.
- Norberto, Bobbio. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. S/ ref.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983.
- HAICAL, Mohammad Hussain. *The Life Of Mohammad*. Indianápolis: American Trust Publications, 1976.
- HAMIDULLAH, Dr. Muhammad. *Introdução ao Islam*. Rio de Janeiro: Provo, 1993.
- HAYEK, Prof. Samir El. *Os Significados dos Versículos do Alcorão Sagrado, com Comentários*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001.
- HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HOPKINS, Marilyn e GRAHAM, Simmans. *Rex Deus, o Verdadeiro Mistério de Rennes-le-Château e a Dinastia de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ISBELLE, Sami Armed. *Islam, a sua Crença e a sua Prática*. Rio de Janeiro: Azaan, 2003.
- JOMIER, Jacques. *Islamismo, História e Doutrina*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 2001.
- LINDHOLM, Charles. *Carisma, Êxtase e Perda de Identidade na Veneração ao Líder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- LOCKE, John. *Carta Acerca da Tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 3ª edição, 1983.

- _____. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 3ª edição, 1983.
- MAALOUF, Amin. *As Cruzadas Vistas pelos Árabes*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- MARSAL, J. F. *Por que Weber?*. In: WEBER, Max. *Ciência e Política, Duas Vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- MAUDUDI, Abul A'la. *Para Compreender o Islam*. Arábia Saudita: IIFSO, s/ data.
- MILL, Stuart. *On Liberty*. London: Great Books, Enciclopaedia Britannica, s/ data.
- MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973.
- QUTB, Sayyid. *O Islã: A Religião do Futuro*. São Paulo: Movimento da Juventude Islâmica Abu Bakr Assidik, s/ data.
- REIS, Elisa. P. O Estado Nacional Como Ideologia: O Caso Brasileiro. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*, nº 2, 1988: 188.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social, Discurso Sobre a Economia Política*. São Paulo: Hemus, 7ª edição, s/ data.
- SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Orientalismo, O Oriente Como Invenção do Ocidente*, tradução: Tomás Rosa Bueno, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Covering Islam, How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books, 1997.
- SANT'ANNA, Sílvio L. Contribuições de Weber para a Compreensão da Espiritualidade Libertadora. São Paulo: *Revista da APG*, VIII (19), out. 1999: 39-47.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, s/ data.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e Ideologia*. São Paulo: Ática, 1977.
- TURNER, Bryan S. *Weber and Islam, A Critical Study*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- UR-RAHIM, Muhammad Áta. *Jesus, Um Profeta do Islão*. Lisboa: Al Furqán, 1ª edição, 1995.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, 3ª edição, 1990.
- _____. *Ciência e Política, Duas Vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *Economia y Sociedad – Volume I e II*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- _____. *Ensaio de Sociologia e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1985.
- _____. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press Boston, 1964.
- WEFFORT, Francisco C. *Os Clássicos da Política 1*. São Paulo: Ática, 1995.
- WOODWARD, E. L. *Uma História da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

YAHYA, Emerick. *Muhammad, Critical Lives*. Indianápolis: Alpha, 2002.

ZAIDAN, Dr. Abdul Karim. *O Indivíduo e o Estado no Islam*. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.

Anexo I

Tabela

Tabela

Normas da <i>xari'ah</i> .				
1. Prescrita	2. Recomendadas	3. Permissível / Permitido	4. Não-recomendado / Ofensivo / Detestado	5. Ilícito / Proibido
Outros termos: - Obrigatório - Compulsório - Necessidade - Obrigatório Individualmente - Obrigatório Socialmente. <i>Prática: recompensada</i> <i>Não-prática: punida</i>	Outros termos: - Sunna - Preferível - Meritório - Desejável <i>P: recompensada</i> <i>NP: não punida</i>	<i>P: não recompensada</i> <i>NP: não punida</i>	<i>P: não recompensada</i> <i>NP: recompensada</i>	<i>P: punida</i> <i>NP: recompensada</i>

Fonte: <http://www.sbmj.org.br/page14.htm>

Anexo II

Glossário

Glossário

Adhad al ákhira: o castigo no outro mundo.

Aqidah, al: a crença.

Ákhirah, al: o outro mundo, a vida após a morte.

Corão, al: Alcorão ou o corão, *aquilo que foi feito para ser lido ou recitado, aquilo que foi revelado aos poucos.*

Ámal, al: ações, feitos ou obras por meio das quais a pessoa ganha a recompensa ou o castigo.

Amana, al: custódia divina.

Bai'a, al: fidelidade ou obrigação para com o califa ou chefe de Estado.

Bid'at, al: inovação condenada.

Brahma: termo hindu para o poder sagrado que mantém todas as coisas existentes: o sentido interior da existência.

Bodhisattva: Os que serão Budas, iluminados. Os que retardaram seu próprio Nirvana para guiar e *salvar* a humanidade sofredora e não iluminada.

Cadá, al: magistratura pública.

Cadar, al: capacidade para a ação.

Dái'ya, al: divulgador do Islam.

Daua, al: missão.

Dar al ákhira, al: a morada final, o outro mundo.

Daula, al: o Estado.

Dhikr: *recordação* de Deus através da repetição das frases: Glorificado seja Deus, Louvado seja Deus e Deus é o maior. No sufismo, o *dhikr* assumiu várias fórmulas de recitação como mantras para a busca de um estado de êxtase.

Dhimmi, al: conveniado ou pactuado não-muçulmano num Estado Islâmico.

Din: "modo", *sistema* completo de vida; *religião*.

Din al fitra: a religião de Deus, da natureza e razão, do equilíbrio e moderação.

Din al hanif: a religião monoteísta.

Ex nihilo: provindo do nada.

Falah, al: *sulcar a terra para plantar*. Felicidade, sucesso ou êxito provindo de boas obras.

Falsafa: Filosofia. A tentativa de interpretar o Islam em termos da argumentação racional grega.

Fitra, al: estado de natureza no qual todos os seres humanos nascem.

Hadiss, al: as palavras ou o conjunto dos ditos do Profeta Muhammad.

Hajj, al: visitação útil à Makka para a realização de atos de adoração, em tempos e lugares específicos.

Halal, al: o lícito.

Haram, al: o ilícito.

Hijra, al: a *Hégira*, a migração dos muçulmanos para Madina, fugindo da perseguição dos habitantes de Makka, que demarca o primeiro ano do calendário islâmico (622 d.C.).

Homo religiousus: espécie humana, que teve sempre sua consciência ligada à alguma idéia de divindade.

Ijmá, al: o consenso.

Ilm at tauhid: teologia.

Imago Dei: à imagem de Deus.

Imam, al: aquele que lidera as orações e, por seu maior conhecimento da religião, realiza os sermões das orações congregacionais de sexta-feira.

Iman, al: a crença e a fé.

In-na ad dín al muamala: a religião é deveras o tratamento por parte do ser humano aos seus companheiros.

Jahiliya, al: o diametralmente oposto ao Islam, o estado de ignorância, o período pré-islâmico.

Kalima, al: o pronunciamento, o credo islâmico, o mesmo que *xahada*.

Karma: a lei de auto-perpetuação.

Kasb, al: a capacidade.

Khalifa, al: *sucessor, vice-gerente* ou *legatário* de Deus na terra.

Kufr, al: encobridor, aquele que recebeu a Mensagem e a adulterou.

Logos: Razão; definição; a palavra. O *Logos* de Deus era identificado pelos teólogos gregos com a (deusa) Sabedoria (*Sofia*) de Deus nos cânones do judaísmo (*Hokhma*) ou com o termo *Palavra* mencionado no prólogo de São João.

Massa peccata: massa falida, *decaída*.

Rasul: Mensageiro, aquele ao qual foi transmitida uma revelação contendo uma nova recomendação. *Todo mensageiro é profeta, mas nem todo profeta é mensageiro.*

Muamalat, al: as relações e transações entre os seres humanos.

Nabi: Profeta, aquele que recebeu a orientação Divina para confirmar o que um outro, Mensageiro, transmitiu; não traz uma nova Mensagem e nem recebe a revelação.

Nirvana: *esfriamento* ou *apagamento*; extinção. Termo usado pelos budistas para indicar a realidade última, a meta e a realização da vida e existência humana, o fim da dor.

Muçulmano: do árabe *muslim*, termo derivado da palavra *Islam* (*humilde submissão à Deus*) e *salam* (paz), que quer dizer àquele que submete humildemente à vontade de Deus.

Salat, al: a oração prescrita.

Salat al jum'a: oração congregacional de sexta-feira.

Saum, al: o jejum realizado no mês do Ramadã, nono mês do calendário lunar islâmico, em que se recorda a primeira revelação do Alcorão ao Profeta Muhammad (610 d. C.).

Sunna, al: *lei*, a maneira do Profeta Muhammad, o conjunto de ditos, feitos e da aprovação ou não do Profeta à determinada ação.

Sura: capítulo do Alcorão, *surata*.

Taklif, al: encargo, obrigação moral ou responsabilidade.

Tacua, al: religiosidade e retidão.

Tauhid, al: Unicidade completa Transcendência de Deus, o Monoteísmo.

Torá: A Lei revelada à Moisés, considerada pelos teólogos judeus como os cinco primeiros livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

Ummah, al: a *nação* ou *comunidade* mundial dos muçulmanos.

Uahdat al-uujud: *comunhão*, Unicidade de Existência.

Upanichades: Escrituras hindus compostas do ano VIII ao II a.C.

Usul al fuquih: jurisprudência, estudo da fonte judicial-legislativa e metodológica.

Xahada, al: o primeiro pilar da fé islâmica, a profissão da fé, o testemunho de que não há divindade senão Allah (*la illaha ila Allah*) e que Muhammad é Seu Mensageiro (*raçul*); o testemunho.

Zakat, al: *imposto* ou *atenuação* através do pagamento de uma determinada porcentagem sobre o excedente da riqueza que se destina aos pobres.

Anexo III

Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos

Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos

- I *Direito à Vida*
- II *Direito à Liberdade*
- III *Direito à Igualdade e Proibição de Discriminação Ilícita*
- IV *Direito à Justiça*
- V *Direito a um Julgamento Justo*
- VI *Direito à Proteção contra o Abuso de Poder*
- VII *Direito à Proteção contra a Tortura*
- VIII *Direito à Proteção da Honra e da Reputação*
- IX *Direito ao Asilo*
- X *Direito das Minorias*
- XI *Direito e Obrigação de Participação na Condução e Direção da Coisa Pública*
- XII *Direito à Liberdade de Crença, Pensamento e Expressão*
- XIII *Direito à Liberdade de Religião*
- XIV *Direito à Livre Associação*
- XV *A Ordem Econômica e os Direitos dela decorrentes*
- XVI *Direito à Proteção da Propriedade*
- XVII *Condição e Dignidade dos Trabalhadores*
- XVIII *Direito à Segurança Social*
- XIX *Direito de Constituir Família e Assuntos Correlatos*
- XX *Direitos das Mulheres Casadas*
- XXI *Direito à Educação*
- XXII *Direito à Privacidade*
- XXIII *Direito à Liberdade de Movimento e de Moradia*

**Esta é uma declaração para a humanidade, uma orientação e instrução
para aqueles que temem a Deus**

(Alcorão Sagrado, Al-Imran 3:138) (Alcorão Sagrado, Al-Imran 3:138)

Prefácio:

Há quatorze séculos atrás, o Islam concedeu à humanidade um código ideal de direitos humanos. Esses direitos têm por objetivo conferir honra e dignidade à humanidade, eliminando a exploração, a opressão e a injustiça.

Os direitos humanos no Islam estão firmemente enraizados na crença de que Deus, e somente Ele, é o Legislador e a Fonte de todos os direitos humanos. Em razão de sua origem divina, nenhum governante, governo, assembléia ou autoridade pode reduzir ou violar, sob qualquer hipótese, os direitos humanos conferidos por Deus, assim como não podem ser cedidos.

Os direitos humanos no Islam são parte integrante de toda a ordem islâmica e se impõem sobre todos os governantes e órgãos da sociedade muçulmana, com o objetivo de implementar, na letra e no espírito, dentro da estrutura daquela ordem.

Infelizmente os direitos humanos estão sendo esmagados impunemente em muitos países do mundo, inclusive em alguns países muçulmanos. Tais violações são objeto de grande preocupação e estão despertando cada vez mais a consciência das pessoas em todo o mundo.

Espero sinceramente que esta **Declaração dos Direitos Humanos** seja um poderoso estímulo aos muçulmanos para que se mantenham firmes e defendam decidida e corajosamente os direitos conferidos a todos por Deus.

Esta **Declaração dos Direitos Humanos** é o segundo documento fundamental proclamado pelo Conselho Islâmico para marcar o início do 15º século da Era Islâmica, sendo o primeiro a **Declaração Islâmica Universal**, proclamada na Conferência Internacional sobre o Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele), e sua Mensagem, ocorrida em Londres, no período de 12 a 15 de abril de 1980.

A Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos baseia-se no Alcorão e na Sunnah e foi compilada por eminentes estudiosos, juristas e representantes muçulmanos dos movimentos e pensamento islâmicos. Que Deus os recompense por seus esforços e que nos guie na senda reta.

Paris, 21 dhul qaidah, 1401- Salem Azzam

19 de setembro de 1981 – Secretaria Geral

Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente. Sabei que Deus é Sapientíssimo e está bem inteirado.
Alcorão Sagrado, Al Hujjurat 49:13

Introdução:

CONSIDERANDO que a antiga aspiração humana por uma ordem mundial mais justa, onde as pessoas possam viver, crescer e prosperar num ambiente livre do medo, da opressão, da exploração e da privação, ainda não foi alcançada;

CONSIDERANDO que a Divina Misericórdia para com a humanidade, revelada na concessão de uma subsistência econômica superabundante, está sendo desperdiçada ou injustamente negada aos habitantes da terra;

CONSIDERANDO que Allah (Deus) deu à humanidade, através de Suas revelações no Sagrado Alcorão e na Sunnah de Seu Abençoado Profeta Muhammad, uma estrutura moral e legal permanente para estabelecer e regulamentar as instituições e relações humanas;

CONSIDERANDO que os direitos humanos decretados pela Lei Divina objetivam conferir dignidade e honra à humanidade e que foram elaborados para eliminar a opressão e a injustiça;

CONSIDERANDO que em razão de sua fonte e sanção Divinas tais direitos não podem ser diminuídos, abolidos ou desrespeitados pelas autoridades, assembléias e outras instituições, nem podem ser cedidos ou alienados;

Por conseguinte, nós, como muçulmanos, que acreditamos:

- a. em Deus, o Misericordioso e Clemente, o Criador, o Sustentador, o Soberano, o Único Guia da humanidade e a Fonte de todas as leis;
- b. na vice-gerência (*khilafah*) do homem, que foi criado para satisfazer a Vontade de Deus na terra;
- c. na sabedoria da orientação Divina trazida por Seus Profetas, cuja missão atingiu seu ápice na mensagem Divina final, que foi transmitida pelo Profeta Muhammad (que a Paz e a Benção de Deus estejam sobre ele), a toda a humanidade;
- d. que a razão por si só, sem a luz da revelação de Deus não pode ser um guia certo nas questões do ser humano nem pode fornecer o alimento espiritual para a alma humana e, sabendo que os ensinamentos do Islam representam a quintessência da orientação Divina em sua forma mais perfeita e acabada, sentimos na obrigação de lembrar ao ser humano de sua condição e dignidade elevadas outorgadas a ele por Deus;
- e. que a mensagem do Islam é para toda a humanidade;

f. que de acordo com os termos do nosso primeiro pacto com Deus, nossos deveres e obrigações têm prioridade sobre nossos direitos, e que cada um de nós está obrigado a divulgar os ensinamentos do Islam pela palavra, atos e, na verdade, por todos os meios nobres, e torná-los efetivos não só em nossa vida em particular, mas também na sociedade a que pertencemos;

g. em nossa obrigação em estabelecer uma ordem islâmica:

1. onde todos os seres humanos sejam iguais e que ninguém goze de privilégios ou sofra prejuízo ou discriminação em razão de raça, cor, sexo, origem ou língua;

2. onde todos os seres humanos nasçam livres;

3. onde a escravidão e o trabalho forçado sejam abolidos;

4. onde as condições sejam estabelecidas de tal forma que a instituição da família seja preservada, protegida e honrada como a base de toda a vida social;

5. onde os governantes e governados sejam submissos e iguais perante a Lei;

6. onde a obediência seja prestada somente àqueles mandamentos que estejam em consonância com a Lei;

7. onde todo o poder mundano seja considerado como uma obrigação sagrada a ser exercido dentro dos limites prescritos pela Lei e nos termos aprovados por ela e com o devido respeito às prioridades fixadas nela;

8. onde todos os recursos econômicos sejam tratados como bênçãos divinas outorgadas à humanidade, para usufruto de todos, de acordo com as normas e os valores estabelecidos no Alcorão e na Sunnah;

9. onde todas as questões públicas sejam determinadas e conduzidas, e a autoridade para administrá-las seja exercida após consulta mútua (*shura*) entre os fiéis qualificados para contribuir na decisão, a qual deverá estar em conformidade com a Lei e o bem público;

10. onde todos cumpram suas obrigações na medida de sua capacidade e que sejam responsáveis por seus atos *pro rata*;

11. onde, na eventualidade da infringência a seus direitos, todos tenham asseguradas as medidas corretivas adequadas, de acordo com a Lei;

12. onde ninguém seja privado dos direitos assegurados pela Lei, exceto por sua autoridade e nos casos previstos por ela;

13. onde todo o indivíduo tenha o direito de promover ação legal contra aquele que comete um crime contra a sociedade, como um todo, ou contra qualquer de seus membros;

14. onde todo empenho seja feito para

- a. assegurar que a humanidade se liberte de qualquer tipo de exploração, injustiça e opressão;
- b. garantir a todos seguridade, dignidade e liberdade nos termos estabelecidos e pelos meios aprovados, e dentro dos limites previstos em lei.

Assim, como servos de Deus e como membros da Fraternidade Universal do Islam, no início do século XV da Era Islâmica, afirmamos nosso compromisso de defender os seguintes direitos invioláveis e inalienáveis, que consideramos ordenados pelo Islam:

I – Direito à Vida

- a. A vida humana é sagrada e inviolável e todo esforço deverá ser feito para protegê-la. Em especial, ninguém será exposto a danos ou à morte, a não ser sob a autoridade da Lei.
- b. Assim como durante a vida, também depois da morte a santidade do corpo da pessoa será inviolável. É obrigação dos fiéis providenciar para que o corpo do morto seja tratado com a devida solenidade.

II – Direito à Liberdade

- a. O homem nasce livre. Seu direito à liberdade não deve ser violado, exceto sob a autoridade da Lei, após o devido processo.
- b. Todo o indivíduo e todos os povos têm o direito inalienável à liberdade em todas as suas formas, física, cultural, econômica e política – e terá o direito de lutar por todos os meios disponíveis contra qualquer infringência a este direito ou a anulação dele; e todo indivíduo ou povo oprimido tem o direito legítimo de apoiar outros indivíduos e/ou povos nesta luta.

III – Direito à Igualdade e Proibição Contra a Discriminação Ilícita

- a. Todas as pessoas são iguais perante a lei e têm direito a oportunidades iguais e proteção da Lei.
- b. Todas as pessoas têm direito a salário igual para trabalho igual.
- c. A ninguém será negada a oportunidade de trabalhar ou será discriminado de qualquer forma, ou exposto a risco físico maior, em razão de crença religiosa, cor, raça, origem, sexo ou língua.

IV – Direito à Justiça

- a. Toda a pessoa tem o direito de ser tratada de acordo com a Lei e somente na conformidade dela.
- b. Toda a pessoa tem não só o direito mas também a obrigação de protestar contra a injustiça, de recorrer a soluções prevista em Lei, com relação a qualquer dano pessoal ou perda injustificada; para a auto-defesa contra quaisquer ataques contra ela e para obter apreciação perante um tribunal jurídico independente em qualquer disputa com as autoridades públicas ou outra pessoa qualquer.
- c. É direito e obrigação de todos defender os direitos de qualquer pessoa e da comunidade em geral (*hisbah*)
- d. Ninguém será discriminado por buscar defender seus direitos públicos e privados.
- e. É direito e obrigação de todo muçulmano recusar-se a obedecer a qualquer ordem que seja contrária à Lei, não importa de onde ela venha.

V – Direito a Julgamento Justo

- a. Ninguém será considerado culpado de ofensa e sujeito à punição, exceto após a prova de sua culpa perante um tribunal jurídico independente.
- b. Ninguém será considerado culpado, senão após um julgamento justo e depois que tenha sido dada ampla oportunidade de defesa.
- c. A punição será estabelecida de acordo com a Lei, na medida da gravidade da ofensa e levadas em conta as circunstâncias sob as quais ela aconteceu.
- d. Nenhum ato será considerado crime, a menos que esteja estipulado como tal, nos termos da Lei.
- e. Todo indivíduo é responsável por seus atos. A responsabilidade por um crime não pode ser estendida a outros membros da família ou grupo, que, de outra maneira, não estejam direta ou indiretamente envolvidos no cometimento do crime em questão.

VI – Direito de Proteção Contra o Abuso de Poder

Toda a pessoa tem o direito de proteção contra embaraços promovidos pelas instituições oficiais. Ela não é responsável por prestar contas de si, exceto quando para fazer a defesa de acusações que pesam contra ela ou onde ela se ache em uma situação em que a suspeita de seu envolvimento em um crime seja *razoavelmente* levantada.

VII – Direito a Proteção Contra a Tortura

Ninguém será submetido à tortura de corpo e de mente, ou aviltado, ou ameaçado de dano contra si ou contra qualquer parente ou ente querido, ou será forçado a confessar o cometimento de um crime ou forçado a consentir com um ato que seja prejudicial a seus interesses.

VIII – Direito à Proteção da Honra e da Reputação

Toda a pessoa tem o direito de proteger sua honra e reputação contra calúnias, ataques sem fundamento ou tentativas deliberadas de difamação e chantagem.

IX – Direito de Asilo

- a. Toda pessoa perseguida ou oprimida tem o direito de buscar refúgio e asilo. Este direito é garantido a todo ser humano, independente de raça, religião, cor ou sexo.
- b. Al Masjid Al Haram (A Casa Sagrada de Allah) em Makkah é um santuário para todos os muçulmanos.

X- Direitos das Minorias

- a. O princípio alcorânico *não há compulsão na religião* deve governar os direitos religiosos das minorias não muçulmanas.
- b. Em um país muçulmano, as minorias religiosas, no que se refere às suas questões civis e pessoais, terão o direito de escolher serem regidas pela Lei Islâmica ou por suas próprias leis.

XI - Direito e Obrigação de Participação na Condução e Direção da Coisa Pública

- a. Sujeito à lei, todo indivíduo na comunidade (*Ummah*) tem o direito de assumir um cargo público.
- b. O processo de consulta livre (*Shura*) é a base da relação administrativa entre o governo e o seu povo. De acordo com esse princípio, as pessoas também têm o direito de escolher e exonerar seus governantes.

XII – Direito de Liberdade de Crença, Pensamento e Expressão

- a. Toda a pessoa tem o direito de expressar seus pensamentos e crenças desde que permaneça dentro dos limites estabelecidos pela Lei. Ninguém, no entanto, terá autorização para disseminar a discórdia ou circular notícias que afrontem a decência pública ou entregar-se à calúnia ou lançar a difamação sobre outras pessoas.
- b. A busca do conhecimento e da verdade não só é um direito de todo muçulmano como também uma obrigação.

c. É direito e dever de todo muçulmano protestar e lutar (dentro dos limites estabelecidos em Lei) contra a opressão, ainda que implique em desafiar a mais alta autoridade do estado.

d. Não haverá qualquer obstáculo para a propagação de informação, desde que não prejudique a segurança da sociedade ou do estado e que esteja dentro dos limites impostos pela Lei.

e. Ninguém será desprezado ou ridicularizado em razão de suas crenças religiosas ou sofrerá qualquer hostilidade pública; todos os muçulmanos são obrigados a respeitar os sentimentos religiosos das pessoas .

XIII – Direito à Liberdade de Religião

Toda a pessoa tem o direito à liberdade de consciência e de culto, de acordo com suas crenças religiosas.

XIV – Direito de Livre Associação

a. Toda a pessoa tem o direito de participar individual ou coletivamente da vida política, social e religiosa de sua comunidade e de criar instituições e escritórios com a finalidade de permitir o que é direito (*ma'roof*) e impedir o que é errado (*munkar*).

b. Toda a pessoa tem o direito de lutar pelo estabelecimento de instituições onde o gozo desses direitos seja possível. Coletivamente, a comunidade é obrigada a criar tais condições com o fim de permitir a seus membros o desenvolvimento completo de suas personalidades.

XV – A Ordem Econômica e os Direitos Dela Decorrentes

a. Na sua busca econômica, todas as pessoas têm direito a todos os benefícios da natureza e de seus recursos. Eles são bênçãos concedidas por Deus para o bem da humanidade como um todo.

b. Todos os seres humanos têm o direito de ganhar seu sustento de acordo com a Lei.

c. Toda a pessoa tem o direito à propriedade privada ou em associação com outras. A propriedade estatal de certos recursos econômicos no interesse público é legítima.

d. O pobre tem direito a uma parte prescrita na fortuna do rico, conforme estabelecido pelo *Zakat*, cobrado e arrecado de acordo com a Lei.

e. Todos os meios de produção serão utilizados no interesse da comunidade (*Ummah*) como um todo e não podem ser descuidados ou malversados.

f. A fim de promover o desenvolvimento de uma economia equilibrada e proteger a sociedade da exploração, a Lei islâmica proíbe monopólios, práticas comerciais restritivas desmedidas, usura, o uso da força para fazer contratos e a publicação de propaganda enganosa.

g. Todas as atividades econômicas são permitidas, desde que não prejudiquem os interesses da comunidade (*Ummah*) e não violem as leis e valores islâmicos.

XVI – Direito de Proteção da Propriedade

Nenhuma propriedade será expropriada, exceto quando no interesse público e mediante o pagamento de uma compensação justa e adequada.

XVII – Condição e Dignidade dos Trabalhadores

O Islam dignifica o trabalho e o trabalhador e ordena que os muçulmanos tratem o trabalhador justa e generosamente. Não só deve receber seus salários imediatamente como também tem direito ao repouso adequado e ao lazer.

XVIII – Direito à Seguridade Social

Toda a pessoa tem direito à alimentação, moradia, vestuário, educação e assistência médica, compatível com os recursos da comunidade. Esta obrigação da comunidade se estende em particular a todos os indivíduos sem condições, em razão de alguma incapacidade temporária ou permanente.

XIX - Direito de Constituir Família e Assuntos Correlatos

a. Toda pessoa tem o direito de se casar, constituir família e ter filhos, de acordo com sua religião, tradições e cultura. Todo cônjuge está autorizado a usufruir tais direitos e privilégios e deve cumprir essas obrigações na conformidade do estabelecido na Lei.

b. Cada um dos parceiros no casamento tem direito ao respeito e consideração por parte do outro.

c. Todo marido é obrigado a manter sua esposa e filhos, de acordo com suas possibilidades.

d. Toda criança tem o direito de ser mantida e educada convenientemente por seus pais, sendo proibido o trabalho de crianças novas ou que qualquer ônus seja colocado sobre elas, que possam interromper ou prejudicar seu desenvolvimento natural.

e. Se por alguma razão seus pais estiverem impossibilitados de cumprir com suas obrigações para com a criança, torna-se responsabilidade da comunidade a satisfação dessas obrigações às custas do poder público.

f. Toda pessoa tem direito ao apoio material, assim como ao cuidado e proteção de sua família durante a infância, na velhice ou na incapacidade. Os pais têm direito ao apoio material, assim como ao cuidado e proteção de seus filhos.

g. A maternidade tem direito a respeito especial, cuidado e assistência por parte da família e dos órgãos públicos da comunidade (*Ummah*).

h. Na família, homens e mulheres devem compartilhar suas obrigações e responsabilidades, de acordo com o sexo, dotes naturais, talentos e inclinações, sem perder de vista as responsabilidades comuns para com os filhos e parentes.

i. Ninguém deverá se casar contra sua vontade, nem perder ou sofrer diminuição de sua personalidade legal por conta do casamento.

XX – Direitos das Mulheres Casadas

Toda mulher casada tem direito a:

a. morar na casa em que seu marido mora;

b. receber os meios necessários para a manutenção de um padrão de vida que não seja inferior ao de seu marido e, em caso de divórcio, receber, durante o período legal de espera (*iddah*), os meios de subsistência compatíveis com os recursos do marido, para si e para os filhos que amamenta ou que cuida, independente de sua própria condição financeira, ganhos ou propriedades que possua;

c. procurar e obter a dissolução do casamento (*khul'a*), na conformidade da Lei. Este direito é cumulativo com o direito de buscar o divórcio através das cortes;

d. herdar de seu marido, pais, filhos e outros parentes, de acordo com a Lei;

e. segredo absoluto de seu marido, ou ex-marido se divorciada, com relação a qualquer informação que ele possa ter obtido sobre ela, e cuja revelação resulte em prejuízo a seus interesses. Idêntica responsabilidade cabe a ela, em relação ao marido ou ao ex-marido.

XXI – Direito à Educação

a. Toda pessoa tem direito a receber educação de acordo com suas habilidades naturais.

b. Toda pessoa tem direito de escolher livremente profissão e carreira e de oportunidade para o pleno desenvolvimento de suas inclinações naturais.

XXII – Direito à Privacidade

Toda pessoa tem direito à proteção de sua privacidade.

XXIII – Direito de Liberdade de Movimento e de Moradia

- a. Considerando o fato de que o Mundo do Islam é verdadeiramente a Ummah Islâmica, todo muçulmano terá o direito de se mover livremente dentro e fora de qualquer país muçulmano.
- b. Ninguém será forçado a deixar o país de sua residência ou ser arbitrariamente deportado sem o recurso do devido processo legal.

Notas Explicativas:

1. Na Declaração dos Direitos Humanos acima, a menos que o contexto propicie de outra forma: O termo *pessoa* refere-se tanto ao homem quanto à mulher.

O termo *Lei* significa a Chari'ah, ou seja, a totalidade de suas normas provém do Alcorão e da Sunnah e de quaisquer outras leis que tenham sido baseadas nessas duas fontes, através de métodos considerados válidos pela jurisprudência islâmica.

2. Cada um dos direitos humanos enunciados nesta declaração traz uma obrigação correspondente. Cada um dos direitos humanos enunciados nesta declaração traz uma obrigação correspondente.

3. No exercício e gozo dos direitos citados acima, toda pessoa se sujeitará apenas aos limites da lei, assim como por ela se obriga a assegurar o devido reconhecimento e respeito pelos direitos e liberdade dos outros, e de satisfazer as justas exigências de moralidade, ordem pública e bem-estar geral da Comunidade (*Ummah*). No exercício e gozo dos direitos citados acima, toda pessoa se sujeitará apenas aos limites da lei, assim como por ela se obriga a assegurar o devido reconhecimento e respeito pelos direitos e liberdade dos outros, e de satisfazer as justas exigências de moralidade, ordem pública e bem-estar geral da Comunidade (*Ummah*).

O texto árabe desta Declaração é o original.

Glossário dos termos árabes:

SUNNAH – O exemplo e o modo de vida do Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele), compreendendo tudo o que ele disse ou concordou.

KHALIFAH – A vice-gerência do homem na terra, ou o sucessor do Profeta, transliterado para Califado.

HISBAH - Vigilância Pública, uma instituição do estado islâmico que está autorizado a observar e a facilitar a satisfação das normas corretas do comportamento público. *Hisbah* consiste na vigilância pública e é uma oportunidade para que as pessoas procurem se corrigir.

MA'ROOF – Boa ação.

MUNKAR – Ato repreensível.

ZAKAH – O imposto "purificador" sobre a riqueza, um dos cinco pilares do Islam e que é compulsório aos muçulmanos.

'IDDAH – O período de espera da mulher viúva ou divorciada, durante o qual ela não pode se casar de novo.

KHUL'A – Divórcio obtido por solicitação da mulher.

UMMAH ISLAMIA – Comunidade Muçulmana Mundial.

CHARI'AH – Lei Islâmica.

Referências:

Nota: Os algarismos romanos referem-se a tópicos do texto. Os algarismos arábicos referem-se ao Capítulo e Versículo do Alcorão, por exemplo, 5:32 significa Capítulo 5, versículo 32.

I 1 Alcorão Al-Maidah 5:32

2 Hadith narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

3 Hadith narrado por Bukhari

II 4 Hadith narrado por Bukhari, Muslim

5 Ditos do Califa Omar

6 Alcorão As-Shura 42:41

7 Alcorão Al-Hajj 22:41

III 8 Sermão do Profeta

9 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

10 Do sermão do Califa Abu Bakr

11 Do Sermão da Despedida, do Profeta

12 Alcorão Al-Ahqaf 46:19

13 Hadith narrado por Ahmad

14 Alcorão Al-Mulk 67:15

15 Alcorão Al-Zalzalah 99:7-8

IV 16 Alcorão An-Nisa 4:59

17 Alcorão Al-Maidah 5:49

18 Alcorão An-Nisa 4:148

19 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Tirmidhi

20 Hadith narrado por Bukhari, Muslim

21 Hadith narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

22 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

- 23 Hadith narrado por Abu Daud, Tirmidhi
- 24 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 25 Hadith narrado por Bukhari
- V** 26 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 27 Alcorão Al-Isra 17:15
- 28 Alcorão Al-Ahzab 33:5
- 29 Alcorão Al-Hujurat 49:6
- 30 Alcorão An-Najm 53:28
- 31 Alcorão Al Baqarah 2:229
- 32 Hadith narrado por Al Baihaki, Hakim
- 33 Alcorão Al-Isra 17:15
- 34 Alcorão At-Tur 52:21
- 35 Alcorão Yusuf 12:79
- VI** 36 Alcorão Al Ahzab 33:58
- VII** 37 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 38 Hadith narrado por Ibn Majah
- VIII** 39 Do Sermão da Despedida, do Profeta
- 40 Alcorão Al-Hujurat 49:12
- 41 Alcorão Al-Hujurat 49:11
- IX** 42 Alcorão At-Tawba 9:6
- 43 Alcorão Al-Imran 3:97
- 44 Alcorão Al-Baqarah 2:125
- 45 Alcorão Al-Hajj 22:25
- X** 46 Alcorão Al Baqarah 2:256
- 47 Alcorão Al-Maidah 5:42
- 48 Alcorão Al-Maidah 5:43
- 49 Alcorão Al-Maidah 5:47
- XI** 50 Alcorão As-Shura 42:38
- 51 Hadith narrado por Ahmad
- 52 Do sermão do Califa Abu Bakr
- XII** 53 Alcorão Al-Ahzab 33:60-61
- 54 Alcorão Saba 34:46
- 55 Hadith narrado por Tirmidhi, Nasai
- 56 Alcorão An-Nisa 4:83
- 57 Alcorão Al-Anam 6:108
- XIII** 58 Alcorão Al Kafirun 109:6
- XIV** 59 Alcorão Yusuf 12:108
- 60 Alcorão Al-Imran 3:104

- 61 Alcorão Al-Maidah 5:2
- 62 Hadith narrado por Abu Daud, Tirmidhi, Nasai, Ibn Majah
- XV** 63 Alcorão Al-Maidah 5:120
- 64 Alcorão Al-Jathiyah 45:13
- 65 Alcorão Ash-Shuara 26:183
- 66 Alcorão Al-Isra 17:20
- 67 Alcorão Hud 11:6
- 68 Alcorão Al-Mulk 67:15
- 69 Alcorão An-Najm 53:48
- 70 Alcorão Al-Hashr 59:9
- 71 Alcorão Al-Maarij 70:24-25
- 72 Ditos do Califa Abu Bakr
- 73 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 74 Hadith narrado por Muslim
- 75 Hadith narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 76 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 77 Alcorão Al-Mutaffifin 83:1-3
- 78 Hadith narrado por Muslim
- 79 Alcorão Al-Baqarah 2:275
- 80 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- XVI** 81 Alcorão Al Baqarah 2:188
- 82 Hadith narrado por Bukhari
- 83 Hadith narrado por Muslim
- 84 Hadith narrado por Muslim, Tirmidhi
- XVII** 85 Alcorão At-Tawbah 9:105
- 86 Hadith narrado por Abu Yala^{3/4} Majma Al Zawaid
- 87 Hadith narrado por Ibn Majah
- 88 Alcorão Al-Ahqaf 46:19
- 89 Alcorão At-Tawbah 9:105
- 90 Hadith narrado por Tabarani^{3/4} Majma Al Zawaid
- 91 Hadith narrado por Bukhari
- XVIII** 92 Alcorão Al-Ahzab 33:6
- XIX** 93 Alcorão An-Nisa 4:1
- 94 Alcorão Al-Baqarah 2:228
- 95 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 96 Alcorão Ar-Rum 30:21
- 97 Alcorão At-Talaq 65:7
- 98 Alcorão Al-Isra 17:24

- 99 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi
- 100 Hadith narrado por Abu Daud
- 101 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 102 Hadith narrado por Abu Daud, Tirmidhi
- 103 Hadith narrado por Ahmad, Abu Daud
- XX** 104 Alcorão At-Talaq 65: 6
- 105 Alcorão An-Nisa 4: 34
- 106 Alcorão At-Talaq 65: 6
- 107 Alcorão At-Talaq 65: 6
- 108 Alcorão Al-Baqarah 2: 229
- 109 Alcorão An-Nisa 4: 12
- 110 Alcorão Al-Baqarah 2: 237
- XXI** 111 Alcorão Al-Isra 17: 23-24
- 112 Hadith narrado por Ibn Majah
- 113 Alcorão Al-Imran 3: 187
- 114 Sermão da Despedida, do Profeta
- 115 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 116 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi
- XXII** 117 Hadith narrado por Muslim
- 118 Alcorão Al-Hujurat 49: 12
- 119 Hadith narrado por Abu Daud, Tirmidhi
- XXIII** 120 Alcorão Al-Mulk 67: 15
- 121 Alcorão Al-Anam 6: 11
- 122 Alcorão An-Nisa 4: 97
- 123 Alcorão Al-Baqarah 2: 217
- 124 Alcorão Al-Hashr 59: 9