



RDL

REDE BRASILEIRA
DIREITO E LITERATURA

O CONGRESSO NACIONAL ENTRE O *MÝTHOS* E O *LÓGOS*: RELIGIÃO E CORRUPÇÃO SISTÊMICA NO CENÁRIO POLÍTICO BRASILEIRO

ANA PAULA LEMES DE SOUZA¹
RAFAEL LAZZAROTTO SIMIONI²

RESUMO: A religião, em sua origem, surge para explicar o transcendente, o *mýthos*; enquanto a ciência lida com verdades, portanto, o *lógos*. Por causa dessa função, a religião exerceu importante papel na construção das sociedades, com campo de atuação bastante extenso. Desde a modernidade, houve a perda gradativa da relevância da igreja, minando sua influência nos demais sistemas sociais. No Brasil, no âmbito do discurso das instituições públicas brasileiras, mais especificamente, no sistema político, a religião ainda ocupa espaço privilegiado. Nesse velho problema, persiste a corrupção do código sistêmico, com a respectiva fragilidade e perda de credibilidade nas organizações. A grande pergunta que se busca responder é: há possibilidade de se garantir um filtro na política, que rompa com a corrupção sistêmica perpetrada no âmbito das organizações políticas brasileiras? Este artigo objetiva explicitar esse problema social, na perspectiva da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, de forma a reconstruir o papel social da religião, tomando como paradigma o conto *O Aleph*, de Jorge Luis Borges. Igualmente, visa a refletir sobre o movimento secularizante, identificar os riscos relacionados à corrupção sistêmica da política e, por fim, apontar o papel da religião na contemporaneidade. Como resultado, observa-se que a corrupção sistêmica mina a democracia, devendo esse processo ser revertido.

PALAVRAS-CHAVES: Niklas Luhmann; secularização; religião e política.

¹ Mestre em Direito pela Faculdade de Direito do Sul de Minas (FDSM). Membro integrante do Grupo de Pesquisa Margens do Direito. Cambuquira, MG, Brasil. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3219750773136952>. E-mail: annapauallals@ymail.com.

² Pós-Doutor em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade de Coimbra. Doutor em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito do Sul de Minas (FDSM). Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade do Vale do Sapucaí (UNIVÁS). Professor convidado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Editor-chefe da Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas (FDSM). Coordenador do Programa de Mestrado em Direito da FDSM. Pesquisador Líder do Grupo de Pesquisa Margens do Direito. Pouso Alegre, MG, Brasil. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0651879354342863>. E-mail: simioni2010@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

A religião, em sua origem, vem para explicar aquilo que escapa à lógica, o que não pode ser explicado por outros campos. Ocorre que, antes da modernidade, essa lógica tinha menor campo de atuação e a religião ocupava maior espaço. No início das sociedades, esta vinha para elucidar inclusive fenômenos hoje facilmente explicáveis pela ciência, como a mudança das estações, as doenças, as pragas, o dia e a noite. Com a modernidade e o racionalismo iluminista burguês, vem gradativamente ocorrendo o fenômeno chamado de secularização, que, em movimento inverso ao anterior, representa o aumento do campo de atuação da lógica para a diminuição do campo da religião, solapando a grande influência que esta até então exercia como epistemologia única no modo de experienciar o conhecimento. É a velha valsa intrépida entre o *lógos* e o *mýthos*, cada vez com um deles em uma posição dominante na dança.

Secularização pode ser definida como a crescente perda de espaço da religião nas sociedades, com a transformação ou passagem das coisas, fatos, pessoas, crenças e instituições, que estavam sob o domínio religioso, para o laicismo. Representa, pois, a passagem da influência da religião para outros campos, perdendo importantes funções, com o prejuízo de seu poder enquanto instituição disseminadora de ideologia, que exercia grande controle discursivo até a era medieval. Ela surge conexa ao cientificismo iluminista – o chamado século das luzes, quando a ideia da separação entre Estado e religião começa a ganhar força. O marco do iluminismo, como o início do arquivo secular, é explicado pelo cume do cientificismo, com a consolidação das ideias de John Locke sobre diferenciação entre Estado e Religião, com a separação dos poderes, sob inspiração de Montesquieu, e, ainda, com as mudanças provocadas anteriormente pela Reforma Protestante.

A partir do marco da modernidade, a ciência foi aceita como o modo de conhecer o mundo mais adequado aos novos tempos, com critérios empíricos de verificação baseados na falseabilidade e na provisoriade (Popper, 1975), ao contrário do *mýthos*, que se baseava na revelação de uma verdade soberana e inquestionável.

Apesar desse fenômeno, preconizado por diversos pensadores, que imaginaram que, no século XXI, a religião iria desaparecer, esta continua afirmando o seu papel, inclusive, ampliando o seu campo de atuação, através da discursividade política. Em contrassenso, no Brasil, ao invés do fenômeno da secularização, tem ocorrido a continuidade do modelo em que a religião ainda ocupa espaço privilegiado. Isso pode ser revelado em uma análise do Congresso Nacional, que, em muitos momentos, utiliza o código da religião para motivar suas decisões e no qual se mostra de forma mais anômala esse paradoxo, com a invasão da religião nas esferas públicas, abandonando o espaço naturalmente privado que lhe foi conferido na modernidade.

O Congresso brasileiro tem por composição bancada religiosa vultosa, que marcadamente atua pela mistura ou confluência de política e religião, com apresentação de projetos de leis de cunho proselitista, ignorando que, sob a ótica do Estado, as Constituições Federais, desde a Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1891, trazem em seu escopo a separação entre Religião e Estado. A cartilha das temáticas é extensa, como a proibição do aborto, a resistência à criminalização da homofobia (PL 122/2006), a "Cura Gay" (PL 4.931/2016), o recrudescimento do procedimento abortivo em caso de violência sexual (PL 5.069/2013), a fixação da heteronormatividade na conceituação da família (PL 6.583/2013), a imunidade penal dos líderes religiosos (PL 6.314/2005), dentre outros.

Chegou-se a afirmar que essa ideia de secularização seria falsa, pois o mundo continua furiosamente religioso, como sempre foi, ressaltando que os movimentos religiosos na verdade não se adaptaram à cultura a fim de sobreviverem, mas criaram um nova identidade, mantendo-se intactos em suas crenças e práticas e, inclusive, aumentando o seu campo de atuação.

Parte-se da ideia de que a política brasileira não possui autonomia suficiente para manter a sensibilidade às pressões da rede dos discursos religiosos e, ao mesmo tempo, manter sua própria auto-poiese, com fechamento e autonomia. Há, no sistema político, uma intervenção da comunicação religiosa, com orientação pelo código imanente/transcendente, em pautas do Estado que, em tese, seriam laicas, formando uma semântica religiosa. É a corrupção do código sistêmico político, cujas organizações se apropriam do código de sentido da religião. A pergunta que

permeará este artigo é se há possibilidade de se garantir um filtro no campo da política, de forma a romper com os discursos míticos nas experiências políticas que subsistem no Brasil e, também, se a chamada crise de legitimidade, que assola em especial o poder legislativo, pode ser explicada perante a facilidade com que as organizações que a este integram se apropriem de outros códigos, seja o econômico, o religioso ou outro. Portanto, a problemática principal discutida nesta pesquisa é: há possibilidade de se romper com a corrupção sistêmica perpetrada no âmbito das organizações políticas brasileiras?

No Brasil, desde a Constituição da República de 1891, não há mais uma crença oficial. Apesar disso, o catolicismo somente veio a conhecer algum tipo de concorrência ideológica na segunda metade do século XX, quando começou a surgir o pluralismo religioso, mas o problema da não-laicidade não restou vencido. Na Constituição da República de 1988, houve a preocupação em fornecer maior abertura cidadã, com a participação da população na redação do texto constitucional, quando foram ouvidos os mais diversos segmentos pela Assembleia Constituinte, inclusive, os movimentos religiosos, que, embora não atacassem o secularismo propriamente dito, tentaram inserir dispositivos sobre a moral.

A partir de 1990, a religião passou a invadir a mídia e a esfera político-partidária, que abandonou o apolitismo com *slogans* como *irmão vota em irmão* (Mariano, 2009, p. 115). Essa apropriação de preleção política por grupos religiosos é bastante alarmante, já que eles não apenas selecionam o discurso estatal e apoiam candidatos, mas, muitas vezes, participam diretamente na legitimação democrática, ancorando seus discursos, abertamente, no código religioso, sendo espantoso o número de cadeiras ocupadas pela bancada religiosa, além da sua atuação em processos judiciais importantes³.

³ A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil atuou como *amicus curiae* no julgamento da ADI nº. 4.277, que tratou do reconhecimento da união homoafetiva, e também da ADI nº. 3.510, que tratou do uso de embriões humanos para fins de pesquisas sobre célula-tronco. Ao lado da Igreja Universal do Reino de Deus e da Associação Médico-Espírita do Brasil, a mencionada entidade também participou de audiência sobre interrupção de gravidez do feto anencéfalo. Mais recentemente, houve clara influência da Igreja Católica no julgamento da ADI nº. 4.439, que permitiu o ensino confessional religioso nas escolas.

No Brasil, a laicidade tem sofrido a interferência da religião, que intervém em discursos de forma seletiva. A questão que parece surgir – e que, aparentemente, continuará por alguns anos sem resposta definitiva – é sobre como é possível, em um estado democrático, neutralizar a atuação da religião de forma legítima, fortalecendo as organizações do sistema político, com a autonomia necessária para manter a sensibilidade às pressões da rede dos discursos religiosos e, ao mesmo tempo, manter sua própria autopeise, já que os grupos religiosos que estão no poder pautam a sua atuação parlamentar na própria religiosidade.

Este artigo se propõe a explicitar esse problema social, de forma a reconstruir o papel da religião, tomando como paradigma o conto *O Aleph*, de Jorge Luis Borges. Igualmente, visa a refletir sobre o movimento secularizante, identificar os riscos relacionados à corrupção sistêmica da política e, por fim, apontar o papel da religião na contemporaneidade.

O Aleph é um belíssimo conto de Jorge Luis Borges, que integra a coletânea homônima e no qual temas paradoxais são trabalhados, com uma escrita sensível cheia de labirintos e desafios. Nessa obra literária que se toma como paradigma, o protagonista se encontra com a possibilidade de conhecer um ponto ínfimo do espaço, onde se abarca toda a realidade do universo, em local bastante controverso: no porão de uma casa em Buenos Aires, prestes a ser demolido. Esse ponto se chama *Aleph*, que é a letra inicial do alfabeto hebraico, correspondente ao *alfa* da Grécia e ao *a* do alfabeto romano. Com o *Aleph*, Borges trabalha com o tema da unidade na multiplicidade, o que tem relação com a religiosidade, que deve ficar adstrita à esfera privada: apenas um ponto em um porão, que pode ser encontrado por qualquer um que desejar.

Para serem alcançados os objetivos acima indicados, utilizaram-se dos aportes da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, com técnica de pesquisa bibliográfica. Quanto ao método de abordagem, este artigo empregou a observação de segunda ordem – inspirada na cibernética de Heinz Von Foerster, que possibilita a observação da observação que os sistemas sociais realizam, bem como de seus pontos cegos. Esse método de abordagem desconecta o conhecimento da realidade, compreendendo-a como uma construção. Ele foi adotado por permitir a análise dos discursos, descrições e registros que determinado sistema faz de si próprio, com a

possibilidade reconstrutiva, por meio da observação de seus pontos cegos. Outrossim, através da distinção diretriz sistema/ambiente, proposta pelo sociólogo alemão, torna-se factível compreender a dinâmica discursiva empreendida pelos sistemas de organização da política e também da religião, na qual se vê o seu contingente de observação, suas operações e registros.

2 ENTRE O LÓGOS E O MÝTHOS

Houve, na modernidade, um enfraquecimento da religião e da ética como elementos que pudessem aglutinar o poder, nascendo uma sociedade plural e fragmentada que questiona o fundamento de regras que já não podem legitimar, gerando um déficit de realidade, pois a operação sistêmica que se produz não é mais compartilhada com grande parte dos observadores, gerando novas diferenciações.

Com o iluminismo, houve uma ruptura do mundo religioso ocidental, exigindo a separação do Estado e da religião, que deveria se abster de atuar e influenciar a política. A autoridade da igreja foi questionada como a única entidade possível a promover a mediação entre Deus e os humanos⁴, abrindo o caminho não só para o pluralismo religioso, mas também para a negação do discurso eclesástico sobre questões chamadas seculares, quando o Estado passa a ser laico, em respeito à fragmentação da religião e quanto à impossibilidade fática de se estabelecer apenas uma crença como a oficial.

A secularização se tornou possível, em especial, devido à Reforma protestante, no Estado Moderno⁵, quando se pede a dessacralização do direito e do Estado laico. Karl Marx tratou sobre o tema da emancipação política da religião, entendendo a secularização como a privatização da crença e deixando claro que essa era a liberação do Estado da religião, mas não do homem (Marx, 2010, p, 19). Max Weber concebeu a separação entre religião e política, pensando em um processo de diferenciação social entre os valores culturais e a questão das instituições, defendendo que haveria o

⁴ Religião vem do latim *religare*, que significa religação. Por isso, a função de elo da religião, como ponte entre homem e Deus.

⁵ O protestantismo tornou possível o aprofundamento da privatização da religião, através da sua diferenciação do catolicismo, permitindo a desritualização da fé (Luhmann, 1977, p. 108).

declínio da religião como um valor cultural e substituindo-se o transcendentalismo pela racionalização (Weber, 1999).

Apesar de vários terem sido os autores que trabalharam com essa questão, e longe de querer estabelecer unitariedade sobre o tema, adotou-se neste trabalho a perspectiva teórica de Niklas Luhmann, que inaugura importante via crítica para pensar a sociedade em geral, fornecendo instrumentos para se articular de forma mais adequada a discussão que se pretende estabelecer neste artigo.

Luhmann entendeu a secularização como um processo de diferenciação funcional, com o qual se desarticulou o sagrado da esfera pública, avançando nas discussões de modo bastante diferenciado, pois, na teoria dos sistemas, tudo se resume à comunicação. Os sistemas surgem em um processo de diferenciação funcional e especificação, quando a sociedade se torna mais complexa. Em decorrência desse aumento de complexidade, os sistemas sociais parciais se formam através da dupla função e código, quando é possível a transformação da complexidade do ambiente em uma complexidade organizada. Eles são autopoieticos, o que significa dizer que são fechados operacionalmente e abertos cognitivamente.

A secularização seria a relevância socioestrutural da privatização da decisão religiosa (Luhmann, 1977, p. 232), sendo que os demais sistemas funcionais têm que assegurar suas próprias autonomias, contra o controle da religião (Luhmann, 1989, p. 291). A experiência religiosa passa a ser privatizada, o que se tornou possível com o desenvolvimento da imprensa, que permitiu a reprodução e distribuição mercadológica da Bíblia, desviando o monopólio, que até então vigorava, sobre a sua interpretação. Nesse momento, o pensamento secularizante acreditava que a tecnologia e a modernidade poderiam avançar sobre a cultura de tal maneira que a religião iria entrar em um inevitável declínio, o que não aconteceu.

O sentido se forma com operações de mútuas inclusões e exclusões (Luhmann, 2006, p. 23). Luhmann entendeu a religião como um sistema social autopoietico, que, como tal, tem um modo de constituição de sentido próprio, com auto-observação, autodescrição e reprodução, em respeito às operações internas, que se fundam pelo código binário sagrado/profano (Luhmann, 2006, p. 10). Portanto, para a teoria dos sistemas, a religião, assim como a política, é um sistema social que tem código próprio, segundo

o qual ocorreu a sua diferenciação funcional, sem começo absoluto ou fim necessário, sem linearidade racional ou histórica, de acordo com contingências momentâneas, abandonando-se a dicotomia entre sujeito e objeto e pensando-se de modo mais complexo, com a dicotomia entre sistema/ambiente.

Assim, para Luhmann, ocorreu, em determinado momento, a passagem de velhas limitações cosmológicas, entendidas aqui como a ideia de essência e de natureza, de origem *aristotélica*, por distinções relacionadas à racionalidade (1996, p. 135). A secularização seria a privatização da religião, quando esta se torna matéria individual, deixando os espaços públicos e diminuindo o âmbito de influência nos demais sistemas sociais.

A religião se guia pelo código binário imanente/transcendente e o seu meio de comunicação simbolicamente generalizado é a fé. A religião age de modo reativo quando os demais sistemas ganham autonomia, porque, enquanto estes possuem funções separadas na sociedade, a função da religião é a de aglutinar as esferas sistêmicas, sendo que a sua diferenciação se dá por reação (Luhmann, 2007a, p. 250). Com a autopoiese dos demais sistemas sociais parciais, que se distinguem de forma recursiva aos seus próprios códigos, de modo independente e autônomo, perde-se a possibilidade de existir uma metanarrativa conclusiva, que possa ser unidade de referência para agregar todos os aspectos da vida, como ocorria antes da modernidade.

Segundo Luhmann, como os sistemas são constitutivos de realidade, os temas religiosos – como a questão da onipresença de Deus e o criacionismo, dentre outros – podem ser observados como fenômenos que se sujeitam às sequências comunicativas que se reproduzem, formando semânticas próprias sobre vida, morte, corpo ou alma (Luhmann, 2007a, p. 44).

A secularização, nessa égide, seria a ausência de fundamentos, de uma ordem superior, em que se abandonam os pontos de partida unívocos (Luhmann, 1998, p. 148), quando a religião perde a sua função como elemento central na política, fazendo com que apenas ela mesma se submeta ao seu próprio código de imanência e transcendência, para formação e reprodução de sentido. Assim, quando a religião vê a si mesma como um elo (Luhmann, 2006, p. 179) entre o sagrado e o observador do sistema, isso precisa ficar em segredo, sob pena de ocorrer a sua

dessacralização⁶, e, quando esse elo se converte em linguagem, torna-se possível a generalização simbólica. Só que esse segredo entra em conflito com a complexidade e com a própria comunicação, fazendo com que o sagrado venha para a esfera da cultura e, às vezes, da moral.

A secularização, portanto, trouxe a substituição da certeza da salvação pelos riscos, perdendo a religião o seu espaço como narrativa onipotente. Luhmann aponta esse aumento de probabilidades e a complexificação da sociedade como fator de grande risco, podendo surgir fundamentalismos ou manter-se na linha das expectativas socialmente construídas (Luhmann, 1996, p. 126).

Sobre fundamentalismos, importante mencionar Karen Armstrong, de quem se toma emprestado o jogo das palavras *lógos* e *mýthos*⁷. Segundo essa autora, o fundamentalismo não é apenas uma resposta da sociedade que dicotomizou o *mýthos* e o *lógos*, mas é fruto da própria modernidade. O *mýthos*, nessa esfera, refere-se aos valores e significações que se realizam na experiência do universo, uma maneira de ser e de viver no mundo, enquanto o *lógos* é tudo que se refere às aplicações práticas. Portanto, quando a política se concentra em questões de economia, saúde, defesa etc., está a serviço do *lógos*. Já quando utiliza o signo do *mýthos*, empregando como fundamento a vontade divina, os resultados são desastrosos.

K. Armstrong analisa um dos problemas mais alarmantes do século XX, que é o fundamentalismo religioso de três grandes tradições religiosas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, nisso inclusos não somente aqueles que promovem os ataques terroristas ou intolerância homofóbica, mas também aqueles fundamentalistas que são mais pacatos e ordeiros,

⁶ Essa é uma característica da religião que, embora possa distinguir os dois lados de sua operação, não aceita a observação de segunda ordem. A religião exige o segredo (o sagrado, o incompreensível, a esfera sacra etc.), pois trabalha com coisas que não podem ser explicadas e, portanto, exige a fé. A moral, embora se assemelhe nesse aspecto de não aceitar a observação de segunda ordem, não é um sistema autopoiético, mas meramente um código, que permanece à disposição da sociedade a fim de problematizar questões que não são resolvidas pelos meios de comunicação.

⁷ *Lógos* e *mýthos* são duas expressões que remetem à fala. Enquanto a primeira diz respeito à fala que demonstra, a segunda diz respeito à fala narrativa. Nisso, restringem-se suas semelhanças, já que o nascimento do *lógos* coincide com o surgimento da filosofia, da razão e da civilidade, naquilo que pode ser empiricamente demonstrável, enquanto o *mýthos*, em sua origem etimológica-cultural, diz respeito àquela narrativa na qual o ouvinte simplesmente acredita, dando crédito ao narrador, ligado a um modo de explicar pré-moderno e relacionado à ritualística. O *lógos* é aquilo que tem relação com as teorias e descobertas científicas, com a própria confrontação do *mýthos*, embora ambos sejam formas complementares de compreender o mundo.

porém se declaram contra a maior parte dos valores da sociedade contemporânea, como a democracia, o pluralismo, a tolerância, a separação religiosa, dentre outros, rejeitando o *lógos*. Segundo Armstrong (2001), acreditava-se que o secularismo era irreversível e que a fé jamais voltaria a desenvolver um papel importante, restringindo-se ao âmbito da esfera privada. Contudo, a partir de 1970, os fundamentalistas se rebelaram, de forma a tentar colocar a religião novamente em pauta.

No Brasil, é bastante extensa a gama de assuntos em que a autoridade religiosa ainda é ouvida, influenciando, dessa maneira, os temas políticos do Estado, que contam com o apoio midiático, além da participação na vida político-partidária, não sendo pouca a representatividade desse setor no Congresso Nacional. A religião experimenta hoje uma tentativa de desprivatização do sagrado, interessando-se pela vida política partidária, com um forte tradicionalismo moral. Assiste-se a uma verdadeira corrupção sistêmica do código da política no âmbito das instituições, que se apropriam desses discursos, dissolvendo-os no interior do código da religião.

A religião influi em diversas pautas de interesse geral, que são encontradas em discussões que deveriam se restringir ao poder político, como a questão do aborto, da união homoafetiva, das células-tronco, do ensino religioso nas escolas, além de outras temáticas que ganham positividade.

Esse embate é bastante sério, sinalizando a redefinição de fronteira entre o espaço público e o espaço privado, pois discussões religiosas, que deveriam estar adstritas à esfera privada, ganham avanço, denotando o quão frágil pode ser a laicidade enquanto valor republicano que verdadeiramente atue nas atividades do poder político. Ainda mais quando, perante esse embate, surgem instituições corrompíveis por outros códigos, que não possuem a autonomia necessária para manter a sensibilidade às redes de pressões dos discursos religiosos, tal como acontece hoje com o Congresso Nacional.

3 A CORRUPÇÃO SISTÊMICA

A democracia remonta, na sua origem, à Grécia antiga. Contudo, essa democracia grega não implicava uma democracia igualitária, no sentido moderno do termo, visto que previa exclusões. *Politikón* vem de *pólis*, mas

não eram todos que tinham tal atributo, pois escravos, estrangeiros, mulheres e crianças não eram considerados cidadãos, não podendo, portanto, participar da democracia⁸.

A *pólis* passou a necessitar de muralhas, e a *ágora* era o local onde os cidadãos debatiam os temas relacionados à vida da cidade⁹. Contudo, frente a uma sociedade cada vez mais complexa, não foi mais possível uma *ágora*, sendo a democracia direta inviável, e o modelo ateniense tornou-se um paradigma inefetivo para o mundo contemporâneo, que teve de pensar em novas formas de organização.

Na Idade Média, a democracia deixa de ser um modelo de governo, tendo em vista que o poder religioso passa a exercer influência gigantesca na esfera política. Era o monarca que denotava a imagem divina do governante, que deveria gerir o bem comum em obediência cega às leis divinas.

Com o Renascimento, a ideia do poder divino passou a ser bastante problemática, em virtude da crise do modelo medieval. O ceticismo transformou a ordem social, frente ao racionalismo iluminista burguês. As questões do Estado são tratadas com maior cuidado, por pensadores como Maquiavel, Hobbes, dentre outros. Em *Leviatã*, surge a concepção do *homo homini lupus* – o homem é o lobo do homem (Hobbes, 1997). Para Hobbes, os homens abdicariam de sua condição natural para se submeterem ao soberano, cujos poderes foram concedidos pelo pacto social. John Locke, em sentido análogo, aborda o estado de natureza, mas não lhe atribui a agressividade que encontramos em Hobbes, partindo do pressuposto da igualdade e liberdade dos seres humanos. Posteriormente, surge Rousseau, que, na sua célebre obra *Do contrato social*, reformula a compreensão do estado de natureza humano: o homem é bom, mas corrompido pela civilização (Rousseau, 2006). Nesse estágio de natureza, surge a proposta de um contrato social que regulamente as relações entre as pessoas, concepção que foi bastante questionada na contemporaneidade.

⁸ Platão entendia a democracia não como governo do povo, mas sim como uma anarquia com subversão de valores da sociedade grega. Para ele, o Estado ideal seria aquele comandado pelo filósofo-político, que poderia alcançar o bem. Para saber mais sobre o tema, ver Platão (1892).

⁹ *Ágora* foi uma grande praça de enorme importância para a Atenas clássica. Possuía importante papel na democracia ateniense, pois era o lugar onde se manifestava a opinião pública.

Por fim, a democracia passou a ser entendida como a forma de se administrar a relação entre indivíduo, sociedade e liberdade. No Estado, para este ser considerado democrático, tem que haver um poder que possa ser transmitido pela figura disforme chamada povo, a quem pertence a soberania.

Diante de tantas visões sobre o tema e longe de ser estabelecido um consenso, neste trabalho optou-se por uma teoria que partisse de novos pressupostos, que fossem além da tradição, que pudesse ser compatível com a exigência de universalidade e complexidade da sociedade contemporânea. O autor escolhido é o sociólogo e teórico dos sistemas Niklas Luhmann, que desenvolveu um estilo de pensamento não linear, pós-ontológico, sem par em toda a sociologia. Para ele, as ideias que foram desenvolvidas tradicionalmente sobre a democracia se equivocam de modo simultâneo ao abordarem o problema, por tratarem a soberania ou o poder como algo transmissível, quando de fato o problema está em um poder cada vez mais complexo (Luhmann, 1980, p. 128).

Segundo Luhmann, na modernidade, a política perde o seu lugar como centro da sociedade e atua em paralelo e de modo conjunto com os outros sistemas sociais. A política regula-se pela dicotomia governo/oposição, opera na condensação de opiniões públicas e toma decisões coletivas (Luhmann, 2002, p. 490). O modelo *luhmanniano* de democracia parte de novo intento, pois, ao invés de perguntar *o que é* a democracia, ele pergunta *como ela é* possível.

O direito, a fim de reduzir a complexidade do ambiente, passa por um processo de positivação, que traz a ideia da relação de poder, visto que traça diretrizes de condutas possíveis, dentro de diversas possibilidades do ambiente, ou seja, da complexidade natural.

O seu meio de comunicação simbolicamente generalizado, sob o qual se aceita o seu exercício, é o poder, que oferece a obediência e disponibiliza à sociedade uma forma de resolver o problema específico da coordenação de ações (Simioni, 2008, p. 156). Assim, quando há uma ação de *ego*, que tem a ação de *alter* como premissa, surge o poder, que divide determinada situação em apenas duas alternativas: ou se cumpre ou se descumpra uma ordem, e, em ambos os casos, houve uma relação de poder (Simioni, 2008, p. 161).

Etimologicamente, democracia surge da conjunção entre *dêmos* (povo) e *kratía* (poder), só que essa vagueza conceitual torna-se um reducionismo prejudicial, por não conseguir abarcar as nuances da complexidade.

Luhmann elimina o sujeito como algo importante para se entender a democracia, dissolvendo o elemento povo enquanto artifício da vontade de cidadãos e rompendo com a doutrina clássica. Diante disso, a democracia é concebida como uma demonstração da evolução do sistema político, como uma nova forma de propor ações e normas vinculantes coletivamente em um mundo altamente complexo. Isso coincide, quanto ao direito, com a legitimação através da participação em procedimentos, acabando-se com as verdades invariáveis que regem o mundo (Luhmann, 1980, p. 08).

Com o fim do mito do sujeito, do poder do povo para o povo, sugere-se que a democracia seja uma ruptura de cima, com a divisão do sistema político, mediante o código governo/oposição (Luhmann, 2007b, p. 162).

Após a superação da sociedade pré-moderna, a democracia demarca a separação entre os sistemas político e jurídico, com o Estado Democrático de Direito, no qual cada um atua de modo autônomo e segundo seus próprios códigos binários.

Importante salientar que o meio de comunicação simbolicamente generalizado constrói-se dentro da relação comunicativa, e não através de um ator detentor do poder, tornando possível a falência do poder e, conseqüentemente, a circulação dentro dele, ao viabilizar o código binário governo/oposição. Através das eleições, deve-se assegurar a mobilidade entre esse código, provocando uma incerteza autoproduzida e autofundamentada.

Com os partidos e a representação política, possibilita-se a administração da contingência, em que se desvia a questão dos eleitores e eleitos e passa-se a conceber a legitimação das decisões pelo procedimento. Contudo, a legitimidade institucional, para a teoria dos sistemas, não se baseia no consenso das pessoas sobre a validade das normas ou das decisões, mas sim na possibilidade de se pensar sua aceitação.

Assim, são consideradas legítimas as decisões nas quais os componentes da sociedade esperam normativamente que os atingidos se ajustem cognitivamente às decisões ou regras transmitidas, ou, dito de

outra forma, que toda a sociedade esteja disposta a assimilar o que for normatizado por decisões vinculativas.

Embora os *outputs* que o sistema político emita possam não expressar com fidelidade os *inputs* (ou demandas) dos eleitores, isso não é propriamente o que geraria a crise, mas sim quando os eleitores não podem mais se tornar reconhecíveis perante os representantes.

A legitimidade, em um sistema democrático, exige critérios de decisão abertos. O que ocorre é que, quando o sistema político se diferencia e se complexifica, e como o poder é um meio de comunicação simbolicamente generalizado, surgem outros códigos de poder, como é o caso do poder religioso e do poder financeiro, dentre outros. Esse poder pode exercer dois tipos de influências: ou mediante a influência externa contra as instâncias decisórias que são legitimadas politicamente, através da massa social, porque se quer pressionar para se obter determinada decisão, ou mesmo pelo poder que é exercido dentro das instâncias decisórias, mas que permanece fora da relação do código político.

Desse modo, a crise de legitimidade parece apontar não para a negação do código binário do poder político em si, que é o intercâmbio entre governo/oposição, mas sim na não supressão desse poder apolítico que ameaça constantemente o poder político, tanto de forma externa quanto pela interna. A sua eliminação é justamente o que permite a continuação da autopoiese sistêmica, tornando possível a sua evolução. Do contrário, inefetiva-se a democracia, o que é deveras sério para a política, já que a corrupção sistêmica bloqueia a autopoiese.

Há, convencionalmente, dois modos de solucionar essa questão: ou através da juridicização¹⁰ ou através da democratização (Luhmann, 1985, p. 78).

A juridicização consiste na exportação do poder político para sistemas alheios à política, mais especificamente, para o sistema do direito, que empresta o seu código binário direito/não direito, de forma a trazer a situação para contextos apolíticos sem politizá-los (Luhmann, 1985, p. 79).

¹⁰ Uma correção terminológica é cabível aqui. Entende-se por juridicização a operação de reconstrução do sentido de um fato social em um fato jurídico, enquanto que a juridicialização está ligada ao protagonismo do direito na determinação do sentido de um fato social, em detrimento dos sentidos políticos, econômicos, morais etc. que o fato pode potencialmente carregar consigo. O sentido aqui aplicado é o próprio da juridicização, e não o da juridicialização.

Obviamente, há o risco de essa juridicização tornar-se ativismo judicial, fora de qualquer controle democrático.

Já a democratização seria a participação mais direta no poder, o que, de modo contrário, parece justamente fortalecer a difusão do poder apolítico, que se mantém fora da política, o que é de difícil ordenação, apontando para um ponto avesso ao objetivo, que é o risco da pulverização do poder, destruindo o poder político e impedindo que esse se diferencie funcionalmente do ambiente.

A juridicização ainda parece ser o melhor caminho, desenvolvendo-se uma teoria de interpretação, argumentação e decisão jurídica que tenha o cuidado de não extrapolar o poder judicante, sob o risco de se escorregar em um ativismo judicial bastante arbitrário, o que representaria a volta ao direito pré-moderno. Lembra-se que a corrupção sistêmica perverte de modo completo os ideais democráticos, sendo um problema urgente e que precisa ser debatido. Outra possibilidade é, através da juridicização, apontar o uso por meio dos sistemas de organização da política de códigos de sentido alheios, como o código religioso, o que, em médio ou longo prazo, pode provocar a autoimunização dos sistemas contra essas influências ou redes de pressão externas.

A eleição, de fato, somente é possível se houver provisoriedade, contudo, os motivos pelos quais se elege determinado candidato – se por razão religiosa ou por interesse econômico – são incontroláveis, ao menos, no atual estágio da democracia.

Ademais, com a invasão dos discursos diversos nos sistemas de organização política por códigos que lhes são alheios, como a economia e a religião, a título de exemplo, retira-se a incerteza do resultado da eleição, a qual passa a ser mero ritual que consagra os discursos já dominantes.

Castells (2013) entende que a crise atual não é apenas dos partidos políticos, mas da democracia representativa propriamente dita, havendo falta de credibilidade no sistema político, que – em virtude dos recursos de manipulação tecnológica empregados pela mídia, aliados a uma política de escândalo – vem perdendo a confiabilidade. Segundo ele, há indicativos de que a democracia está sendo sequestrada por profissionais da política e reduzida a mero mercado de votos (Castells, 2013, p. 179), quando se cria uma espécie de *partidocracia*, caracterizada pela política midiática e

corrupção sistêmica, levando a crer que não há mais, de fato, uma *democracia democrática*. Afinal, como bem lembrou Žižek, os atuais inimigos não são mais os mesmos do século passado, como entendiam as ideias socialistas de esquerda (Žižek, 2013, p. 23). Não se chama mais capitalismo, império ou algo parecido, mas é, sim, a própria democracia, ou melhor, a ilusão democrática, de que é possível utilizá-la em seu formato tradicional para promover todas as mudanças (Žižek, 2013, p. 23).

Essa *partidocracia* legitima a invasão, por grupos que centralizam o tema religiosidade, das instituições, que não conseguem manter a sensibilidade às redes de pressões dos discursos religiosos. Deve-se romper com esse padrão, sustentado por um modelo eleitoral específico, através do fortalecimento dos sistemas de organização periféricos frente aos sistemas de centro da política que, somado à autoimunização, podem, futuramente, fortalecer a construção democrática, neutralizando as formas de poder apolítico que interferem constantemente no âmbito de decisão sistêmica.

4 UNIVERSO FRUTACOR NO INFINITO ALEPH

A religião deve estar adstrita ao espaço privado da consciência, posto que a crença é fragmentada. Afastá-la do âmbito de atuação da política do Estado é necessário não somente para preservar a laicidade estatal, mas também para permitir a liberdade religiosa.

Com o fracasso das chamadas promessas da modernidade, reaparecem alguns fundamentalismos e reascende a presença de grupos religiosos na esfera pública, tornando a discussão sobre secularismo necessária e urgente¹¹ e, disso, surge o conceito de pós-secularização ou, ainda, de dessecularização (Pierucci, 1998, p. 45). Independentemente de como se configure, é importante desenvolver novas estratégias investigativas que permitam problematizar as relações entre as diferentes formações de discursos, assim como a reprodução e contestação dos sentidos da religiosidade nas arenas culturais, políticas e jurídicas.

¹¹ Para Ladeur, uma das razões para a nova influência da religião na política é a incapacidade do Estado de conseguir assumir a posição de superego de diversas identidades, quando o direito poderia se constituir como uma espécie de ordem simbólica do outro (Ladeur, 2009, p. 2450).

Em *Zohar, o livro do esplendor*¹², relata-se a disputa entre as letras hebraicas, no total de vinte e duas, para ocupar o primeiro lugar do alfabeto, que seria o espaço privilegiado. A letra *Aleph* reclamava pois, ao contrário das demais, possuía apenas o singular. Deus responde que ela irá reinar sobre todas as letras, recebendo uma conformação religiosa: "tu és una e Eu Sou Uno" (Nascimento, 2008). O *Aleph* representa, dessa forma, o segredo da fé, pois todas as letras dela derivariam. É o símbolo da unidade, uma metáfora da escritura, pela qual se faz proliferar narrativas.

O tema *Aleph* é trabalhado em um conto de Jorge Luis Borges. De início, o personagem narrador pode ser identificado com o autor e também protagonista do conto, Borges, evidenciando a natural indefinição das margens entre realidade e ficção, na mistura entre personagens e seres do mundo empírico. O narrador, que se autodenomina Borges, conta que visitava a casa na Rua Garay onde vivera sua amada, Beatriz Elena Viterbo, todos os anos, no aniversário de morte. A imagem da amada nos inúmeros porta-retratos espalhados pela casa proporciona-lhe uma devota contemplação dos mistérios. A figura de Beatriz Viterbo vai ficando opaca pela ausência que apenas se percebe pelas molduras de suas fotografias. Viterbo é como um texto perdido que se quer resgatar e, por isso, Borges visita todos os anos a mesma casa, para senti-la presente em seus familiares e nos detalhes de sua personalidade que só podiam ser acessados pelas suas imagens congeladas na sala: Beatriz casando, fazendo a primeira comunhão, logo após o divórcio, dentre outras.

No conto *borgiano*, criam-se replicantes das escrituras, muitas *Viterbos* em seus retratos, que podem se confundir com a original, dissecando o tema da porosidade da memória. São três os pontos em que a história se centra. O primeiro deles é a veneração do narrador pela falecida Beatriz e compreende o relato da história de um amor que se frustrou. Após a morte, é na contemplação da amada que Borges busca o consolo. O segundo ponto é sobre a relação repleta de mágoas, desdém, inveja e desprezo do narrador com Daneri, primo-irmão de Beatriz, que teme perder o *Aleph* e lhe pede que interceda no caso. Contudo, ao observar o *Aleph*, o

¹² Por volta de 1280, Moisés de Leon foi o autor do *Zohar*, com inspiração em materiais obtidos por colaboração de alguns cabalistas. Algumas partes dessa obra foram escritas em uma espécie de meditação ou transe divino, técnica comum entre os cabalistas daquela época (Matt, 1995, p. 16-19).

narrador constata que tudo estava intrincado, sendo-lhe permitido ver todas as imagens de Beatriz. Então percebe que havia uma rivalidade também amorosa, e não só literária, entre ele e Daneri, acendendo um desejo de vingança, mesmo que isso representasse o sacrifício do maravilhoso *Aleph*, com a demolição do porão. A terceira e mais importante relação estabelecida no conto é do próprio *Aleph* com o narrador, que contracenando e confronta-se com o infinito, ao observar um ponto que contém todos os pontos do universo, o que só é possível ver se estiver deitado: o objeto que deveria ser alvo de grande adoração passa a se revelar na trivialidade, sendo alvo de reflexões metafísicas e filosóficas.

O *Aleph* é uma narrativa sem fim, que se apresenta no cenário da possível ruína e no fragmento da memória do narrador. Ao Borges ter contato com esse ponto no porão da Rua Garay, vê a proliferação de narrativas que reconstróem o sentido e sua própria forma de enxergar o mundo, através de recomposições da amada Viterbo. É nesse ponto que o narrador se questiona: "Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado que os interlocutores compartilham; como transmitir aos outros o infinito *Aleph*, que minha temerosa memória mal e mal abarca?".

Depois disso, a devoção de Viterbo se perde: a mulher não tem mais lugar. Ao ver o místico, o narrador recusa a tradição e, ao recusar, busca um novo tipo de linguagem, uma que não se alicerce nem no místico, nem na linearidade, mas sim na reapropriação. Abrem-se, dessa maneira, os novos e suaves caminhos que poderiam ser seguidos, com a disformidade do sentido.

Essa retirada de Beatriz na narrativa *borgiana* se demonstra pelo deslocamento do arquivo do próprio narrador, como um sistema de formação e transformação de enunciados (Foucault, 2014). A contemplação do *Aleph* dá para o narrador a oportunidade única de rearranjar o arquivo de sua própria tradição, que não mais se absolutiza, mas que constitui uma abertura para o esquecimento: de Viterbo, dos signos, da memória do autor-narrador que pode ser reconstruída.

Assim, de forma paradigmática, pode-se dizer que a religião deve ficar inscrita em seu próprio campo, buscando não o absolutismo, com a invasão de esferas e proliferação de discursos, as múltiplas *Viterbos* que buscam

reocupar um lugar já não mais possível após o seu falecimento. Como Borges parece indicar no conto, ao contemplar o *Aleph*, deve-se operar um espaçamento com o rearranjo da tradição, afinal, *os homens usurpam o nome de Aleph*. Deve-se embaralhar a ordem alfabética, assumir o esquecimento, falsear a imagem do *Aleph*. A religião, longe de controlar o arquivo e o sistema de enunciação do sistema social, deve ser mantida para a contemplação privada de cada um dos sistemas psíquicos que a acessam, e só assim ela pode ser preservada em sua própria função: aglutinar as esferas sistêmicas.

Ao buscar, no ínfimo ponto do porão onde estava o *Aleph*, a reconstituição de todas as memórias da falecida Beatriz, o narrador se equivoca. Do mesmo modo que é equivocadamente transmutado a esfera da religiosidade, através da representação no tempo de funções já esquecidas, esticando a atuação da religião em um espaço abandonado, assim como estendendo as memórias da falecida Viterbo. A retomada de Beatriz por meio das memórias empoeiradas de suas velhas fotografias e no *Aleph* pode ser, assim como o fundamentalismo, uma tentativa de prolongar a atuação do *mýthos* em campos onde, há muito, o *lógos* já está presente. Não se precisa criar um falso infinito, ou alongar a função da religião, para o âmbito público já abandonado, é preciso o rearranjo do arquivo, com a sua preservação em esfera íntima e a privatização de sua decisão. É assim que o narrador escolhe permitir a destruição do *Aleph*, junto com a demolição do porão da casa. A memória que conservava de Beatriz Viterbo só lhe traria lástima eterna, então, deveria resignificá-la em novos contextos.

O lugar de religião é na esfera privada. Sua clássica função é dotar de sentido o plano da imanência, remetendo-o à transcendência (Luhmann, 1989, p. 349-350). A sua relevância está em dotar espiritualmente a exclusão cumulativa produzida pelos demais sistemas funcionais da sociedade, de forma a atribuir transcendência à mundanidade, diante de injustificado sofrimento. Por isso, age de modo reativo aos demais sistemas. Lembra-se: a secularização não é a perda de função da religião, mas sim o natural processo pelo qual os demais sistemas sociais devem assegurar a autonomia em relação à religiosidade.

Obviamente, isso não significa que ela não possa produzir alguma irritação aos demais sistemas sociais, de modo oblíquo, o que de fato acontece. Mas a religião deve cuidar de suas fronteiras, sob pena de surrupiar novamente os confins do sistema político, retornando-se à pré-modernidade e, fazendo-o, pulverizar a si mesma.

5 CONCLUSÃO

Vi o Aleph, de todos os pontos, vi no Aleph a terra, e na terra outra vez o Aleph e no Aleph a terra, vi meu rosto e minhas vísceras, vi teu rosto e senti vertigem e chorei, porque meus olhos haviam visto esse objeto secreto e conjetural, cujo nome usurpam os homens, mas que nenhum homem olhou: o inconcebível universo (Borges, 1998, p. 696).

Por mais que a Constituição e leis constantemente reivindiquem a separação entre os sistemas político e religioso, a influência mútua e o intercâmbio entre essas duas instâncias na sociedade é extremamente presente no Brasil. Isso é bastante sério, pois a corrupção sistêmica mina a democracia e, conforme visto, traz o risco de ilegitimidade do poder, gerando uma crise de legitimidade.

Deve a religião se manter neutra em relação à política, a fim de preservar não só a liberdade de crença religiosa como também a identidade individual. A crença deve ser privatizada – e manter-se nessa esfera, como condição prévia para o afastamento do direito e da política, o que só é possível através de procedimentos discursivos fundados na razão secular.

A democracia exige, por si só, o relativismo discursivo. De outro lado, tem-se o universalismo religioso. Desse modo, a democracia não pode interditar a religião como um elemento performativo da sociedade, porque ela prevê justamente essa abertura procedimental aos mais variados argumentos, sustentando-se na diferença de discursos. Surge, portanto, o questionamento sobre se é verdadeiramente possível o Estado laico, sem a necessária laicização da sociedade que o abriga.

A relação público/laico e privado/religioso vem à tona. Isso porque a religião deve transferir a sua própria *poiese*, da esfera comunicativa religiosa, para a esfera individual da consciência. Deve-se cuidar, em paralelo, das formas de poder apolítico, através da juridicização que não escorregue em ativismo, além de novas formas de representatividade, como

solução para a *partidocracia* atual, que favorece a fragilidade do sistema político. Duas possibilidades simultâneas são: a autoimunização do sistema político e o fortalecimento dos sistemas de organização da periferia no âmbito de decisão dos sistemas de centro.

Somente com o fortalecimento dessas instituições, por meio de mecanismos de controle de decisões, pode-se manter, no sistema político, a sensibilidade às redes múltiplas discursivas que na contemporaneidade se constroem.

O código binário transcendência/imanência permanecerá, sem dúvidas, provocando irritações nos demais sistemas sociais. Contudo, essas irritações não exercerão mais tanta influência e a religião será transferida para a esfera privada, para não se retornar ao período pré-moderno.

Restaria à religião apenas dotar de sentido a existência mundana (imanência), remetendo à transcendência; o código religioso continuaria permitindo a compreensão da vida para além do mundano, contemplando o *Aleph* no seu espaçamento necessário.

REFERÊNCIAS

- AMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas I*. Trad. de Alexandre Eulálio et al. São Paulo: Globo, 1998.
- CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (col. Os pensadores).
- LADUR, Karl-Heinz. The Myth of the Neutral State and the Individualization of Religion: the Relationship between State and Religion in the Face of Fundamentalism. *Cardozo Law Review*, New York, v. 30, n. 6, p. 2445-2471, 2009.
- LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- LUHMANN, Niklas. *Legitimação pelo procedimento*. Trad. de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.

LUHMANN, Niklas. *Poder*. Trad. de Martine Creusot de Rezende Martins. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

LUHMANN, Niklas. Die Ausdifferenzierung der Religion. In: LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989. v. 3. p. 259-357.

LUHMANN, Niklas. El Concepto de Riesgo. In: BERLAIN, Josetxo (Comp.). *Las consecuencias perversas de La modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos, 1996. p. 123-153.

LUHMANN, Niklas. *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*. Trad. de Josetxo Berian y José María García Blanco. Madrid: Trotta, 1998.

LUHMANN, Niklas. *El Derecho de la Sociedad*. Trad. de Javier Torres Nafarrate. México: Universidad Ibero Americana, 2002.

LUHMANN, Niklas. *La Sociedad de la Sociedad*. Trad. de Javier Torres Nafarrate. Mexico: Herder e Universidad Iberoamericana, 2006.

LUHMANN, Niklas. *La Religión de la Sociedad*. Trad. de Luciano Elizaincín. Madrid: Trotta, 2007a.

LUHMANN, Niklas. *Teoría política en el Estado de Bienestar*. Trad. de Fernando Vallespín. Madrid: Alianza Universidad, 2007b.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio (Org.). *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2009. p. 112-138.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. de Nélio Schneider e Wanda N. Caldeira. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATT, Daniel Chanan. *O essencial da Cabala*. Trad. de Ivone Castilho. São Paulo: Best Seller, 1995.

NASCIMENTO, Lyslei. O Aleph, Beatriz e a Cabala em Jorge Luis Borges. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 2, n. 3, p. 26-38, out. 2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/1633/1720>>. Acesso em: 2 fev. 2017. doi: [10.17851/1982-3053.2.3.26-38](https://doi.org/10.17851/1982-3053.2.3.26-38) .

PIERUCCI, Antonio Flavio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PLATÃO. *The Dialogues of Plato; The Republic*. 3.ed., revised and corrected. Oxford University Press, 1892. v. 3.

POPPER, Karl Raimund. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Trad. de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. de Tiago Rodrigues da Gama. 1.ed. São Paulo: Russel, 2006.

SIMIONI, Rafael Lazzarotto. A comunicação do poder em Niklas Luhmann. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 97, p. 153-178, 2008.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Trad. de Régis Barbosa e Karen Elade Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

ŽIŽEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. *In*: HARVEY, D. *et al. Occupy: movimentos de protestos que tomaram as ruas*. Trad. de João Alexandre Peschanski *et al.* São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012. p. 15-25.

Idioma original: Português

Recebido: 08/05/17

Aceito: 09/10/17