



ISSN 1678-7730 Nº 74 – FPOLIS, SETEMBRO 2005.

**SOBRE O BEM E O MAL ÀS AVESSAS:
RELIGIÃO E POLÍTICA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

Héctor Ricardo Leis

Editor

Profa. Dra. Luzinete Simões Minella

Conselho Editorial

Prof. Dr. Rafael Raffaelli
Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis
Profa. Dra. Júlia Silvia Guivant
Prof. Dr. Luiz Fernando Scheibe
Profa. Dra. Miriam Grossi
Prof. Dr. Selvino José Assmann

Editores Assistentes

Cláudia Hausman Silveira
José Eliézer Mikosz
Silmara Cimbalista

Secretária Executiva

Liana Bergmann

SOBRE O BEM E O MAL ÀS AVESSAS: RELIGIÃO E POLÍTICA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Héctor Ricardo Leis *

RESUMO

O mal é um fenômeno pouco compreendido pelas ciências sociais. Isto se explica pela dificuldade existente para pensar a condição humana do homem contemporâneo fora dos conceitos e modelos disciplinares. O mal é um fenômeno complexo que exige uma abordagem interdisciplinar, a qual obriga a fugir dos vários reducionismos em cena. O trabalho argumenta que, num sentido forte, a pergunta sobre o mal, na modernidade, teve que esperar pelos campos de extermínio dos totalitarismos fascistas e comunistas para ser escutada. Esses acontecimentos obrigaram a revisar os fundamentos da modernidade, em particular, o suposto caráter benéfico da crescente distância entre a política e a religião. A hipótese principal do trabalho é que o bem consiste numa dialética entre religião e política, enquanto o mal se derivaria da negação dessa dialética. O conflito cego entre o bem e o mal é atenuado (e não aumentado, como acredita o senso comum moderno) quando a política e a religião encontram um lugar tanto no plano transcendente, como imanente.

PALAVRAS-CHAVE

Bem; Mal; Religião; Política; Modernidade

* Professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política da UFSC
<hector.leis@brturbo.com.br>

A maioria dos guardiões dos campos de concentração não eram verdugos natos, não eram monstros: eram homens normais. Os monstros existem, mas são muitos poucos para ser verdadeiramente perigosos: são mais perigosos os homens comuns.

Primo Levi (1989: 348)

Todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados.

Carl Schmitt (2001: 43)

- | -

O mal é um fenômeno pouco compreendido pelas ciências sociais. São vários os obstáculos epistemológicos que explicam isto. A focalização da problemática do mal em torno de disciplinas excessivamente normativas, como a filosofia e a teologia, por um lado, levantou barreiras quase intransponíveis para abordagens com forte vocação empírico-positivista, como é o caso das ciências sociais. Outro aspecto que impediu uma correta compreensão deste fenômeno reside no fato de que o debate acadêmico sobre a condição humana do homem contemporâneo não conseguiu ainda se despegar dos conceitos e modelos disciplinares. O mal é um fenômeno complexo que exige uma abordagem interdisciplinar, a qual obrigaria aos cientistas sociais a fugir dos vários reducionismos em cena e a repensar os modelos existentes.

Fora dos territórios dos folclóricos Mefistófeles e Marques de Sade, o mal nunca se manifesta de forma pura e isolada, senão concomitante com fatos políticos de violência, de interpretação muitas vezes ambígua. Infelizmente, são escassas as reflexões sobre este tema, com profundidade tanto filosófica, quanto sociológica e política. O trabalho de Hannah Arendt (1983) sobre a “banalidade do mal”, a propósito do juízo a Eichmann, o carrasco de Auschwitz, deveria ter sido seminal, mas permaneceu brilhando praticamente sozinho nas prateleiras das ciências

sociais. Esse silêncio reflexivo certamente contribuiu para que uma grande parte dos seres humanos fosse levada a concluir que fenômenos como o totalitarismo, o terrorismo, o genocídio, a violência e o crime, em geral, podem ser perfeitamente explicados a partir de causas sociais e políticas depuradas de qualquer “contaminação” com temas como o mal.

Detrás desse reducionismo se encontra a dificuldade histórica das ciências sociais para pensar a condição humana associada a elementos de forte conteúdo irracional. Como entender, por exemplo, o fato de que as ciências sociais continuam querendo produzir a uma sociedade “boa” (racional), mas sem se perguntar pela problemática do mal? Parece pertinente, então, encurtar as distâncias teóricas e empíricas entre o bem e o mal. Negar-se a trazer para dentro das ciências sociais o tema do mal suporia, paradoxalmente, fazer seu jogo. A exclusão do mal do horizonte investigativo das ciências sociais banaliza o conhecimento sobre os conflitos entre países, indivíduos, culturas, atores e classes. As páginas a seguir pretendem deixar mais em claro este ponto.

- II -

Maquiavel estabeleceu uma clara distinção entre a ética e a política, a qual foi progressivamente aceita pela modernidade. Do mesmo modo, John Locke estabeleceu uma distinção entre as coisas do governo e da religião. Dar mais autonomia à esfera política, frente aos assuntos de ética e da religião passaram a ser sólidos princípios dos pensadores que iriam fundar a modernidade. Assim sendo, eles acreditaram ter aberto o caminho para o progresso social e moral da humanidade.

Para ser recuperada com ênfase a pergunta sobre o mal se teve que esperar pelos campos de extermínio dos totalitarismos fascistas e comunistas. Esses acontecimentos obrigam a revisar os fundamentos da modernidade, no que diz respeito ao caráter benéfico da crescente autonomia da política. Vale a pena,

portanto, explorar o caminho inverso. Após Auschwitz, o confinamento do mal apenas à esfera individual ou patológica se apresenta como um reducionismo inviável. Mais ainda, não apenas não existe incompatibilidade entre o mal e a política, senão que é válido pensar que, em certa forma, o mal é sempre político (Esposito, 1996). Obviamente, isto não significa que a política esteja sempre acompanhada pelo mal. Na política, o mal é a escolha do mal. Por isto, o mal não pode ser pensado independentemente da liberdade que constitui à política enquanto tal. Do mesmo modo, também é verdade que o mal não pode ser pensado independentemente de alguma definição do bem consagrada no campo religioso.

A sociologia adotou uma palavra de conotações mágicas para simbolizar o afastamento da política com relação à religião e à ética: secularização. Mas a própria história deste conceito coloca em evidencia as dificuldades da modernidade para ser realmente criativa. Na sua origem, a secularização era um termo técnico do direito canônico que se referia à passagem de um religioso do estado regular para o estado secular (ou externo à instituição eclesiástica). Desde seus primórdios, portanto, o termo secularização aparece marcado pelo dualismo entre regular e secular e todos seus derivados: céu e terra, contemplativo e ativo, espiritual e mundano, teológico e político, Igreja e Império, bem e mal, etc. (Marramao, 1995). A secularização supõe assim a existência de uma realidade dividida em dois planos e, em última instância, governada por dois poderes.

Porém, a partir do século XIX o dualismo inerente à categoria de secularização começa a perder terreno e emerge a idéia de história universal. Todas as oposições de origem cristã começaram a ser dissolvidas em torno da idéia imanente de um único mundo e uma única história. Na visão das correntes dominantes do século XIX a sociedade é vista como tendencialmente perfeita, capaz de realizar na Terra o reino de Deus. Sem que as ciências sociais tomassem conhecimento – já que são filhas do espírito de época do século XIX - a teologia se con-funde com a política. O que a secularização devia separar em

público, aparece agora fundido em “privado”. A idéia do fim da história, comum a kantianos e hegelianos, a liberais, socialistas e fascistas, é a melhor evidência disto. De fato, o desenvolvimento da sociedade moderna é tanto um processo de crescente secularização, como de crescente esquecimento da raiz teológica das suas principais regras. Afastando qualquer dúvida, um discípulo de Weber haverá de revelar o lado oculto da secularização. Na sua “Teologia Política”, Carl Schmitt (2001), dirá com todas as letras que os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados.

Escondidas detrás de nomes e princípios aparentemente despojados de qualquer conotação religiosa, as estratégias secularizantes se impuseram. Um exemplo paradigmático é a idéia de soberania, consumida hoje pelos cidadãos como um produto autenticamente moderno, ausente de qualquer traço religioso. Porém, de acordo com Carl Schmitt, o soberano não é aquele que aparece retoricamente como tal nas constituições modernas, senão aquele que realmente possui o poder para decidir sobre o estado de exceção. A soberania não é uma fórmula abstrata senão a capacidade de um determinado ator (seja qual for) para suspender a lei positiva quando o achar necessário. Esta prerrogativa funciona da mesma forma que a do poder divino de suspender as leis da natureza (a teologia chama isto de milagre). Um núcleo importante da teologia política moderna é, assim, a concepção da soberania como decisão sobre o estado de exceção. Não importa que o soberano seja um ateu declarado, no negócio político os “milagres” são parte essencial e indispensável. A rigor, as grandes decisões associadas ao mal no século XX foram tomadas por regimes altamente secularizados, como o nazismo alemão e o comunismo soviético.

Na contramão da essência da política, os iluministas e positivistas modernos, sejam burgueses ou proletários, querem soberanos sem poder, que se acomodem em qualquer tempo e lugar às normas ditadas por eles previamente, isto é, querem soberanos que não tomem decisões. Mas este poder puramente administrativo e de gosto insípido nunca existiu, nem existirá. Tanto a expansão

da democracia e do progresso econômico e tecnológico no mundo, como as guerras e revoluções com suas centenas de milhões de mortos, foram fruto de decisões. Ainda para os cidadãos de um Brasil mentalmente longínquo do cenário mundial, depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, nas torres do World Trade Center (New York), voltou a se tornar evidente que a política é muito mais decisão que norma, que os princípios de ação humana se fundamentam em decisões. Esta linha de argumentação conduz inevitavelmente a uma pergunta: qual é o fundamento das decisões enquanto tais (isto é, independentemente que possam derivar em prosperidade ou em massacres em alta escala)? E também a uma outra pergunta: como é possível que no século XX a política levou ao matadouro milhões de almas em nome de princípios secularizados, mais ainda assim os intelectuais iluministas, de esquerda ou de direita, continuam achando que a barbárie está associada a sociedades não-secularizadas?

A modernidade se apresenta desprovida de crenças em recompensas e castigos após a morte. Mas a mesma secularização que nega a presença do fator religioso na política abriu o caminho para o surgimento de ideologias políticas feitas no improviso por mentes não menos fundamentalistas que aquelas marcadas pela religiosidade pré-moderna. Desta perspectiva, a herança perversa da modernidade está intimamente associada ao fato da política se basear numa teologia política não assumida. O mal emerge com seu pior rosto quando a política oculta habilmente seu vínculo com a religião. Fazendo assim, a política degrada a religião e vice-versa. Como explica Voegelin (1965), em “A nova ciência do político”, a política moderna pretende abandonar a transcendência em nome da imanência, mas dando a esta o mesmo significado. Em palavras mais simples, a política moderna pretende ingenuamente construir o Paraíso na Terra!

Em “A transparência do mal”, Baudrillard (1991) afirma que o bem consiste em uma dialética entre o bem e o mal. Em contraste, o mal se derivaria da negação dessa dialética, na desunião radical entre bem e mal. Concordando metaforicamente, poderia ser afirmado que o bem consiste numa dialética entre a

“Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens” (na terminologia de Santo Agostinho, 1983). Isto é, o bem consistiria numa dialética entre religião e política, enquanto o mal se derivaria da negação dessa dialética. O conflito cego entre o bem e o mal é atenuado (e não aumentado, como acredita o senso comum moderno) quando a política e a religião encontram um lugar tanto no plano transcendente, como imanente. Se a luta entre o bem e o mal se realiza apenas no plano imanente, os indivíduos são levados a relativizar seus princípios em épocas de paz, mas a absolutizá-los em épocas de crise. A política implica tomar decisões, baseadas em juízos de valor, que por sua vez, se não puderem ser referidos a um plano transcendente, levam a um perigoso e crescente bipolarismo entre a absolutização e o relativismo. Certamente, o melhor caldo de cultivo do mal em tempos modernos.

O anterior leva a pensar que não se pode avançar sobre o mal no mundo senão através de uma renovação do religioso e do político que explicita suas relações mútuas. Neste sentido, a atual guerra dos Estados Unidos e outros países ocidentais contra grupos terroristas fundamentalistas de origem islâmica (e vice-versa) gera uma inusitada oportunidade histórica. O presente está prenhe de alternativas para repensar o vínculo entre religião e política. O mal é um problema filosófico e teológico de longa data. Mas não é sua dimensão metafísica que interessa aqui, senão a política-teológica. Quando Bush defendeu uma cruzada do bem contra o mal, logo após os atentados do 11 de setembro, muitos intelectuais e militantes se escandalizaram com esse maniqueísmo. No entanto, esqueciam que eles mesmos também faziam o mesmo, culpando de todo o mal no mundo aos Estados Unidos e à entelequia chamada de “neoliberalismo”. Leibniz (1966) tornou célebre o conceito de Teodiceia para explicar a existência do mal sem ter que culpar a Deus. Esquemáticamente, o pensamento de Leibniz pode ser expresso como a primazia onto-teológica do bem sobre o mal. Isto é, Deus não é causa do mal, sendo este apenas um derivado relacionado com os assuntos humanos. Independentemente do debate estritamente teológico, Leibniz teve uma intuição de conseqüências sociológicas fortes. O mal não é o que Deus faz, mas

um derivado do livre arbítrio ou, em outras palavras, do mau uso da liberdade por parte dos seres humanos.

Marcados pela cegueira de seus interesses, os indivíduos modernos tendem a acreditar que o mal nunca é aquilo que eles fazem a outros, senão algo que eles sofrem nas mãos de outros. Assim, os atentados do 11 de setembro de 2001 não são encarnações do mal para aqueles que vêm nessas ações uma resposta ao comportamento dos Estados Unidos com relação à causa palestina ou ao Terceiro Mundo em geral. Vice-versa, a invasão do Iraque também não tem nada a ver com o mal para aqueles que a vem como uma resposta ao terrorismo, etc. Em outras palavras, é uma característica essencial do mal o fato de que possa ser produzido ou sofrido, mas sem que por isso possa ser justificado ou explicado de forma racional e convincente. O mal é aquilo que pode, eventualmente, ser entendido de forma superficial, mas nunca profunda. Implicitamente, o mal implica a Deus porque assinala algo inominado, irracional, para o qual não existem palavras. O “vírus” da banalização se aproveita desta brecha.

O mal é banalizado, precisamente, quando, frente a um evento de claras conotações malignas, se pretende dar uma explicação ingênua, em desacordo com fatos e valores que são de domínio público. A banalização do mal acontece naqueles indivíduos que previamente banalizam o conhecimento dos fatos por covardia moral ou, simplesmente, porque suas mentes (colonizadas por princípios que não admitem ser contestados pelos fatos) não conseguem enxergar a realidade tal como ela é. Assim, a justificação de um genocídio em nome de supostas responsabilidades políticas ou sociais das vítimas constitui um exemplo claro de banalização do mal. A “des-banalização” do mal implica, portanto, recolocar este frente a frente com os princípios religiosos que o secundam de forma oculta. Neste sentido, a pergunta pelo mal obriga aos interlocutores a fazerem esforços conceituais na direção da re-significação teológica do debate. Quanto maiores sejam os tabus existentes, quanto maior seja a separação conceitual entre o fenômeno religioso e o fenômeno político, maior será a presença do mal

na vida dos indivíduos e das comunidades que os albergam. Quanto mais violentos sejam os processos de secularização ou de contra-secularização (tal como aconteceu, por exemplo, no Irã dos Aiatolãs) maior será o mal. Independentemente de sua condição metafísica, sociologicamente falando, o mal se constitui na sociedade moderna como impossibilidade de trazer de forma apropriada a questão religiosa para o espaço público.

Para evitar mal-entendidos se deve lembrar que, obviamente, não se está pedindo aqui a reunificação da Igreja e o Estado, mas apenas uma reaproximação conceitual entre o religioso e o político, a fim de pensar melhor este último no contexto da sociedade moderna. Aquelas civilizações que organizaram o mundo social em torno da religião foram, com freqüência, berços do terror. A modernidade se situou no pólo oposto, pretendendo organizar o mundo em torno de uma política laica, a fim de evitar o terror vindo dos sacerdotes no poder. Porém, quando comparados, o terror laico do século XX superou amplamente seu antecessor. Assim, os melhores exemplos civilizatórios da modernidade se situam onde as interseções da religião e da política são permitidas e exploradas. Cada um que busque os exemplos onde melhor lhe agrade, mas essa é a fórmula. Que ninguém pense, em conseqüência, que a aparentemente neutra idéia do Estado democrático, surgida no Ocidente, encarna menos a Deus que um Estado não-democrático surgido no Oriente. Apenas acontece que no primeiro caso o Deus é cristão e nos outros é islâmico, budista, etc. Neste sentido, nada exemplifica melhor o título deste texto (“sobre o bem e o mal as avessas”) que a atual tentativa dos Estados Unidos de exportar a fórmula do Estado democrático para todos os países do mundo, sem se importar demasiado em saber se existe em cada caso a vontade de importá-la. Se as premissas da argumentação apresentada aqui fossem corretas, é de esperar o mesmo resultado nefasto dessas políticas que as havidas nos anos 60 e 70 com a exportação mundial da revolução socialista, por parte de países de vertentes não-ocidentais, como a União Soviética e China. Tristes épocas são aquelas cujos deuses são obrigados a viajarem de contrabando nas malas dos políticos.

O excesso (*hybris*) é a manifestação mais evidente da política exercida fora da dialética entre religião e política. Em seu caminho para o mal a *hybris* se constitui (sedimenta) psicologicamente na modernidade como ressentimento.* Embora a filosofia de Nietzsche aponta em outra direção à aqui apresentada, sua reflexão é fenomenologicamente convergente. Em seu livro, “Para a Genealogia da Moral”, Nietzsche (1978) se ocupa com sentimentos negativos como o ódio e o conjunto de seus derivados (ciúme, vingança, inveja, etc.). Mas não é qualquer ódio que lhe interessa, senão o ódio dos derrotados que é transformado em ressentimento através de uma sugestiva operação, primeiro de negação, e depois de transformação em valor “positivo”. Esse ódio reprimido, que transforma a fraqueza em amor à justiça e a inferioridade em doutrina moral é o alvo da crítica nietzscheana à condição humana na civilização ocidental. A importância do ressentimento para pensar a sociedade moderna encontrou eco em destacados autores como Max Scheler (1998) e Norbert Elias (1997). Porém, são poucos os cientistas sociais que utilizam o conceito de ressentimento para analisar os pressupostos da sociabilidade contemporânea.

A recorrência ao papel de vítima e ao juízo moral, por parte de indivíduos e atores sociais e políticos é um sinal, precisamente, do ressentimento social que estão operando e promovendo esses atores. Ressentimento que vai cortando e esfacelando o bolo da sociedade em pedaços “bons” e “maus”, desculpando os primeiros e culpando aos segundos. Assim, numerosas forças da sociedade contemporânea vivem alegremente no limbo dos paradoxos: quanto mais acreditam que seu acionar ajuda à construção de uma sociabilidade positiva, maior é o quantum de ressentimento que introduzem no tecido social e, em consequência, maior é o dano que fazem às bases de governabilidade existente.

* Sobre o tema do ressentimento segue-se aqui a reflexão já apresentada pelo autor em: Leis, 2002.

Em outros termos, quanto maior seja a reivindicação de inocência e falta de responsabilidade de indivíduos ou grupos frente a seu fracasso ou derrota individual ou social (ou mesmo nacional), maior será o ódio e menor a capacidade da sociedade para construir uma sociabilidade positiva com validade universal. O ódio recalado gera desejos de vingança que, independentemente dos méritos do objetivo que realizaria tal vingança, são portadores de atitudes e valores que, no limite, são incompatíveis com as bases da política. Em algum momento, a luta política exige uma escolha entre os vários argumentos colocados em jogo, mas essa escolha precisa da existência de uma comunidade política com capacidade para exercer o perdão (faculdade claramente teológica, oposta á vingança – ver: Arendt, 1959), afim que o passado não ameace eternamente as decisões do presente.

O ressentimento opera de forma relativamente inversa ao reconhecimento (entendido este, esquematicamente, como a satisfação do indivíduo com sua identidade e o próprio desempenho nas diversas esferas de sua existência acompanhada pela aprovação do grupo social no qual está imerso). Dentre os processos elementares da vida social moderna, os de reconhecimento e os de ressentimento se destacam com a mesma intensidade. Em maior ou menor grau, as experiências do reconhecimento e do ressentimento abrangem todas as esferas da vida social numa complexa dialética. Os caminhos que possibilitam uma ou outra experiência variam segundo as circunstâncias, os indivíduos e as culturas. Mas tanto uma como outra são constitutivos da condição humana moderna. A partir do momento em que vivemos numa sociedade de indivíduos se torna inevitável lutar pela própria existência, e as contingências da luta definem uma sociabilidade que contem, lado a lado, componentes de reconhecimento e de ressentimento. Embora ambos componentes surjam no mesmo contexto social, o peso de cada um na dinâmica global de cada sociedade é diferente. Uma sociedade que opera com um máximo de reconhecimento e um mínimo de ressentimento garante sua governabilidade, assim como, no caso contrário, um máximo de ressentimento e um mínimo de reconhecimento são uma condena

segura à desordem e à decadência. Curiosamente, apesar de sua intimidade, a literatura trata geralmente esses aspectos por separado. Mas esta separação não é casual, a modernidade sempre manifestou uma clara preferência pelos conceitos associados à realidade desejável. E, por outro lado, também é compreensível que os autores contemporâneos façam o possível para que a sociedade moderna não perca pontos na comparação com a pré-moderna. Como juntar um fenômeno como o de reconhecimento, que não é difícil constatar que germina sem problemas no velho mundo das relações hierárquicas, com outro como o de ressentimento, que se reproduz como erva daninha no novo mundo laico?

Não são poucos os autores que observaram que as sociedades estruturadas sobre princípios hierárquicos de base religiosa (como a Índia do sistema de castas ou as sociedades ocidentais pré-modernas) produzem um quantum menor de ressentimento entre seus membros, quando comparada com qualquer sociedade moderna (ver: Tocqueville, 1979; Dumont, 1992). Percebe-se aqui a importância política do tema do ressentimento e suas relações com o discutido antes sobre religião e política. Mas seria o ressentimento um produto apenas das sociedades ocidentais modernas? Não existem acaso doses maciças de ressentimento nas sociedades islâmicas contemporâneas, por exemplo? Certamente, o ressentimento é um fenômeno complexo associado à época moderna, mas não exclusivamente às sociedades ocidentais. Ele é o fruto mais provável dos processos de modernização e individualização, qual seja o lugar do mapa onde eles ocorram. Neste sentido, a “produção” do *homo sacer*, homem sagrado, porém sacrificável (tal como apresentado em: Agambem, 1998), não poderia ser dissociada dos processos de ressentimento.

O Estado soberano, de acordo com as circunstâncias, exerce diferentes graus de poder de vida e morte sobre os homens. No limite isto constitui o estado de exceção que suspende os direitos e faz que a vida humana se transforme em “vida nua”, desprovida de qualquer garantia. Alguém poderia comentar que os

Estados democráticos ocidentais evitam esse limite. Embora isto seja tendencialmente verdadeiro não sempre as coisas são negras ou brancas. Quando o Estado atenta contra os direitos dos cidadãos o ressentimento é uma reação provável mas não obrigada. Mesmo em situações como a dos campos de concentração nazistas ou dos gulags soviéticos foi possível encontrar indivíduos sem qualquer traço de ressentimento. O ressentimento não é apenas a consequência necessária da “vida nua” no plano objetivo, mas da carência de uma dialética subjetiva adequada entre os planos imanente e transcendente.

Não é o “outro” que torna um indivíduo em ressentido, mas ele mesmo. Não é a derrota, mas a falta de horizonte ou recursos de um indivíduo ou grupo para re-significar a mesma em horizontes além do imediato. A derrota que leva ao ressentimento é aquela do homem que mora numa única “cidade”, seja esta a “Cidade dos Homens” ou a “Cidade de Deus”. A derrota sofrida numa sociedade que identifica o Estado com a Igreja, como acontece hoje na maioria das sociedades islâmicas, também produz ressentimento (inclusive maior que nas sociedades secularizadas). O ressentimento, como sintoma do mal na sociedade contemporânea, é a carência de horizontes simbólicos adequados para processar os problemas da condição humana. A sofisticada dialética entre o bem e o mal exige uma não menos sofisticada dialética entre religião e política. Os reducionismos teocráticos ou positivistas constituem uma negação definitiva desta dialética. A equação entre civilização e barbárie nunca é linear.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, G. (1998), *Homo Sacer*. Valencia: Pré-Textos.

Agostinho, S. (1983), *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (3 Vols).

Arendt, H. (1959), *The Humana Condition*. New York: Doubleday Anchor Books.

Arendt, H. (1983), *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Diagrama & Texto.

- Baudrillard, J. (1991), *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.
- Dumont, L. (1992), *Homo Hierarchicus*. São Paulo: EDUSP.
- Elias, N. (1997), *Os Alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Esposito, R. (1996), *Confines de lo Político*. Madrid: Trotta.
- Leis, H. R. (2002), "Sobre o ressentimento (e os argentinos)", *Novos Estudos - CEBRAP*, No. 64, pp. 33-45.
- Leibniz, G. W. (1966), *Ensayos de Teodicea*. Madri: Editorial Aguilar.
- Levi, P. (1989), *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- Marramao, G. (1995), *Céu e Terra*. São Paulo: Editora UNESP.
- Nietzsche, F. W. (1978), *Para a Genealogía da Moral*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Scheler, M. (1998) *El Resentimiento en la Moral*. Madri: Caparrós Editores.
- Schmitt, C. (2001), "Teología Política", em: Aguilar, H. O. *Carl Schmitt, Teólogo de la Política (Selección de Textos)*. Mexico: FCE.
- Tocqueville, A. de. (1979) *Democracia em América*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Voegelin, E. (1965) *The New Science of Politics*, Chicago: Chicago University Press.