

Filosofia do Direito, modernidade e religião

Maria Lúcia de Paula Oliveira*

“Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela se possam apenas vir a pôr de, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança de seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem”. (Immanuel Kant)

É provocante começar um texto que pretende correlacionar filosofia do direito, modernidade e religião nos dias de hoje com uma referência a Kant, particularmente ao seu marcante “O Que é o Iluminismo?”. Kant inicia tal texto, esclarecendo que o iluminismo é saída do homem da menoridade da qual ele mesmo é o culpado, consistindo tal menoridade na incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. O próprio homem seria o culpado por isso, pois não é que lhe falte o entendimento, mas o que ele não teria seria a decisão e a coragem em se servir de si mesmo, não se valendo de tutores, daí resultando não só o preconceito, como a opressão gananciosa ou dominadora. Sair de tal menoridade só seria possível por meio do uso público da razão.

Ora, sem se diminuir a imensa importância do ponto de vista da história das idéias da filosofia kantiana para a secularização da ética, é curioso perceber que o diagnóstico kantiano parece ter se perenizado até os nossos dias, particularmente no que tange à importância da religião no contexto da vida do homem no Séc. XXI. Com efeito, ainda que a modernidade tenha trazido, com propriedade, a secularização da filosofia e da ética, é indiscutível a contínua importância da fé e da religião para o homem con-

* Doutora em Filosofia do Direito (PUC-SP); Professora do Programa de Mestrado em Direito (Universidade Cândido Mendes); Procuradora da Fazenda Nacional. E-mail: malup@hotmail.com.

temporâneo, não se justificando uma postura absenteísta, alguns diriam até desconfortável¹ da filosofia em relação à religião. Um diagnóstico parecido poderia, me parece, ser feito em relação à filosofia do direito, onde a questão religiosa é sempre afastada, em nome de uma fundamentação laica ou secular. Não se pretende, a toda evidência, uma teologização da filosofia do direito ou a remissão de tal saber a bases religiosas. Mas, menosprezar ou diminuir significativamente o papel que a religião tem nas sociedades complexas do Séc. XXI, não nos parece ser a forma mais adequada de lidar com os próprios fundamentalismos de matriz religiosa já bastante influentes nos dias de hoje.

Três pontos iniciais merecem esclarecimento. Primeiramente, é interessante começar distinguindo as relações possíveis dos filósofos do direito com a modernidade. Em segundo lugar, investigar a correlação entre modernidade e religião. Em um terceiro momento, é interessante nos aproximarmos da discussão filosófica contemporânea acerca da religião e das posições modernas e pós-modernas.

1. Filosofia do direito e modernidade

É possível identificar, de forma sintética, três formas distintas da filosofia do direito lidar com a herança da modernidade. Há aqueles que, saudosos da forma antiga de pensar, pretendem um retorno aos clássicos da Antiguidade, mas avaliando negativamente a contribuição da modernidade filosófica, particularmente no que tange à laicização da filosofia do direito e da ética. Para estes, do ponto de vista da filosofia do direito, nada mais restaria do que voltar a um referencial de matriz teológica, ainda que racionalista, como por exemplo, a tradição tomista². No outro extremo, poderíamos encontrar os pós-modernos, que pretendem que a herança da modernidade está superada. Para os pós-modernos, a busca de uma fundamentação racional, nos moldes dos ideais iluministas é algo insustentável. Do ponto de vista da filosofia do direito, tal posição resulta num relativismo e na negação da questão do fundamento do direito, visto sempre como resultado de uma contingência política e econômica. Assim, Gianni Vattimo, a partir de Nietzsche e Heidegger, afirma que a proclamação do fim

¹ HALDANE, 2003.

² FINNIS, 1996.

da metafísica implica no abandono de qualquer tentativa de fundamentação³. Na filosofia do direito, tais teorias conduzem a uma relativização da fundamentação moral do direito, com valorização dos aspectos políticos e contextuais.

Entre esses dois extremos, a filosofia do direito floresce sob o impulso da valorização da fundamentação moral do direito, sob a inspiração kantiana. Dando conta da mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, a filosofia do direito do Séc. XX conseguiu, sem abandonar o projeto emancipatório do Iluminismo, rever tal projeto, incorporando os contributos da mudança para uma ética dialógica, não mais fundada no sujeito, mas na comunicação. É inegável como a teoria liberal (Rawls, Dworkin, por exemplo), a teoria democrática de Habermas, dentre outras importantes contribuições, trouxeram uma inflexão poderosa para o pensamento jus-filosófico de hoje. A proposta é a busca de uma fundamentação moral para o direito, proposta essa que se opõe à forte tradição do positivismo jurídico, avessa a ela.

2. Emergência da modernidade e religião

No que tange à correlação entre modernidade e religião, normalmente se associa a modernidade ao processo de secularização, o que numa apreciação precipitada poderia significar o estabelecimento de uma oposição entre o projeto da modernidade e a religião. Numa avaliação mais cuidadosa, porém, se verificará que: a) historicamente, é possível afirmar que foi o próprio cristianismo que plantou as bases da secularização da política e da ética; e 2) o pensamento habitualmente associado ao projeto iluminista, não é, em grande parte, ateu ou preconiza o fim da religião ou de Deus – pelo contrário, são os críticos da modernidade que normalmente defendem teses deste tipo. Passaremos a desenvolver estes dois pontos.

Charles Larmore começa um texto acerca do mundo moderno e da religião, afirmando que “Deus é tão bom que não precisa existir”⁴. Com tal assertiva, pretende ele esclarecer o que estaria subjacente no processo de secularização que caracterizou a sociedade moderna. É devido à transcendência divina, por meio da qual Deus foi posto acima das coisas finitas

³ VATTIMO, 2004, p. 30.

⁴ LARMORE, 1996, p. 41.

e do nosso uso para fins cognitivos, que o domínio da moralidade abandona sua fundamentação no religioso. Duas importantes conseqüências poderiam ser tiradas desse processo, como nos lembra Larmore: a) esse processo teria sido trilhado no próprio monoteísmo judaico-cristão; b) isso implicaria que a autonomia da ciência e da moralidade não traria o desaparecimento da experiência religiosa. Com relação ao primeiro desses pontos, é bom lembrar a famosa tese weberiana de que o protestantismo calvinista (com seu ascetismo interiorizado) estaria na base da cultura moderna, que Larmore pretende seja possível generalizar quando afirma que a transcendência de Deus teria levado à sua “retirada” deste mundo. Com relação ao segundo ponto, Larmore lembra que o fato de que a religião não mais tem a função de prover as explicações últimas para a natureza ou para as justificações da moralidade, não significa que tenha se excluído a possibilidade de que ainda se possa achar em Deus uma insubstituível fonte para o sentido de nossas vidas⁵. É possível que tal secularização tenha permitido que a experiência religiosa finalmente tenha vindo a ter seu verdadeiro significado, a partir do momento em que se deixou de apelar ao divino para explicar os fenômenos da natureza ou justificar a moralidade. Do ponto de vista sociológico, de outro lado, lembra-nos Habermas que:

Numa perspectiva sociológica, é possível dizer, inclusive, que as formas de consciência modernas relacionadas com o direito abstrato, a ciência e a arte autônoma, que gira em torno do quadro profano, não poderiam ter-se desenvolvido sem as formas organizacionais do cristianismo helenizado e das igrejas cristãs, sem as universidades, os conventos e as catedrais. E isso vale especialmente para as estruturas mentais⁶.

Fica evidenciado, portanto, que o projeto iluminista não precisa ser, e talvez não seja, necessariamente ateu, sem que com isso a emancipação da razão humana se tenha inviabilizado⁷. E isso fica muito claro quando os críticos da modernidade filosófica começam a dirigir suas baterias contra a religião. Veja-se, por exemplo, a crítica marxista ou ainda, principalmente, as referências à morte de Deus por Nietzsche.

⁵ *Idem*, p. 43.

⁶ HABERMAS, 2003.

⁷ BERNSTEIN, 2005, p.101.

3. A filosofia contemporânea e a religião

Sedimentou-se nos debates filosóficos contemporâneos a menção a uma série de filósofos, que não só são chamados de pós-modernos, mas que admitem explicitamente tal designação. Gianni Vattimo, um dos principais filósofos italianos, se insere neste grupo. Em geral, o chamado pensamento pós-moderno é antimetafísico, tendo como referência importante Nietzsche e Heidegger. A relativização e contextualização do pensamento são uma das tônicas, bem como uma afirmação de que o ideário da modernidade já estaria superado. Uma das marcas é a valorização da estética, decorrente da diluição das distinções que marcam a herança iluminista (ciência, moral e arte não seriam, como se teria apresentado a partir de Kant, domínios ou esferas distintas).

Em obra que já se tornou referência para os debates acerca da religião, Vattimo pretende esclarecer o que seria uma fé cristã pós-moderna. Evidentemente, o Deus de tal fé não é aquele das certezas metafísicas, mas “o Deus do livro”, um Deus que não “existe” como uma realidade objetiva fora do anúncio de salvação que, de formas historicamente mutáveis e predispostas a uma contínua reinterpretação por parte da comunidade de crentes, nos foi feito pela Sagrada Escritura e pela tradição viva da Igreja⁸. Esclarece Vattimo que tal fé nada teria a ver com a aceitação de dogmas definidos de forma rígida ou com a disciplina imposta por uma autoridade. Vattimo afirma ainda que o cristianismo teria sido a condição que permitiu a dissolução da metafísica, ao deslocar o centro do interesse filosófico do mundo natural para a interioridade humana. Ao identificar o fenômeno contemporâneo cognominado de o “retorno da religião”, o filósofo italiano salienta que não se pode dizer em absoluto que vivamos em uma época pós-cristã ou pós-religiosa, como pretenderia, por exemplo, Richard Rorty, que referiremos na seqüência. Tal fenômeno estaria evidenciado na vitalidade e atualidade da religião, com “uma retomada da audiência com relação à religião e, especificamente, à voz das igrejas no nosso mundo”. A trajetória atual da Igreja Católica também retrataria esse momento. No entanto, é marcante o silêncio da filosofia acerca de Deus. E isto provocaria um paradoxo:

⁸ HABERMAS, 2003.

O renascimento da religião na cultura contemporânea não pode deixar de representar um problema para uma filosofia que se habituou a não mais considerar relevante a questão de Deus. Esta filosofia, dizia, com o fim das metas narrativas, viu desaparecer também as razões do seu tradicional ateísmo ou agnosticismo; porém, parece ser quase fatal que, em tal situação, se quiser estar atenta às razões da atualidade – ou seja, no fundo preocupada em “salvar os fenômenos”, em fazer justiça à experiência – deverá tomar ciência do renascimento da religião na consciência comum e das boas razões que motivaram este renascimento⁹.

Esta postura absentéista da filosofia a impede de “assumir um comportamento crítico com relação ao renascimento da religião e dos seus perigosos traços fundamentalistas”. Por outro lado, historicamente o cristianismo se aliou ao imperialismo, subvertendo seus ideais universalistas. Para Vattimo, nas novas condições de relações entre povos e culturas diversas, dever-se-ia passar “do universalismo à hospitalidade”, adotando sugestão de Derrida. Cuida-se aqui não de impor a sua verdade, a sua religião, mas de permitir o estabelecimento do diálogo intercultural ou inter-religioso. Para tanto, o cristianismo e as outras religiões deveriam viver “a si mesmas não mais sob a forma dogmática e tendencialmente fundamentalista que as vêm caracterizando até aqui”¹⁰. Este cristianismo não deveria ser forte e dogmático.

Certamente, ainda que pregando uma mudança bastante significativa do próprio cristianismo como ele existe hoje, Vattimo não é um anticlerical. Em debate com Rorty, lembra que não existe fé sem religião, não existe religião sem Igreja. Não há como, de forma coerente, ser religioso e ser, ao mesmo tempo, anticlerical, em sua acertada apreciação.

O que nos indagamos é se esse “cristianismo fraco” proposto por Vattimo é viável, se considerarmos que o cristianismo não é só um elemento cultural, mas também, uma expressão religiosa sendo, portanto, uma questão de fé e crença. Se eu realmente acredito em algo, como posso ser insensível aos símbolos religiosos que expressam determinada fé? Não nos parece que tal solução seja factível, ainda que a posição favorável ao diálogo inter-religioso seja louvável, bem como a lembrança do dever de hospitalidade, já invocado pelo próprio Kant em *À Paz Perpétua*.

⁹ *Idem*, p. 110.

¹⁰ *Ibidem*.

Dentre os filósofos pós-modernos, porém, certamente ninguém foi tão longe quanto Richard Rorty. Inicialmente, ele se declarou um ateu, para depois se proclamar um anticlerical. Inclui-se o filósofo americano dentre os “religiosamente desafinados” que defende que:

Em nossa perspectiva, a religião é irrepreensível na medida em que é privada – na medida em que as instituições eclesásticas não tentam animar a fé por trás de propostas políticas e na medida em que os crentes e não-crentes concordam em seguir uma política de viver e deixar viver. (...) Somente se pensamos que a religiosidade é uma nostalgia de algo como a “natureza básica humana” pré-cultural seremos relutantes em abandonar a questão quanto a esse assunto-relutante à privatização completa da religião por meio de livrá-la da demanda por universalidade¹¹.

Ora, que religião é esta que não exterioriza sua fé? Uma “política de viver e deixar viver” supõe que em certa medida o viver seja influenciado pela religião. Como preservar essa religião tão privada e como ela sobreviverá?

A grande questão que se coloca, porém, do ponto de vista do pensamento político, seria se ele poderia com sustentação reivindicar essa religiosidade “fraca”, ou mais radical ainda, “privada” e, em nome do que tal reivindicação pode ser feita. Com efeito, uma coisa é se colocar a necessidade do diálogo inter-religioso como uma necessidade política importante, ou até o dever de hospitalidade e de reconhecimento das diferenças religiosas. Outra é se sugerir não somente uma renovação das instituições religiosas (o que sempre é importante), mas também uma proposição de uma forma mais “fraca” de relação do homem do Séc. XXI com a religião.

Modernidade, justiça e religião: Rawls e Habermas

Fora do espectro pós-moderno, a filosofia política, como se evidenciará, também encontra dificuldades em estabelecer os limites da convivência entre política e religião. John Rawls, por exemplo, começa sua obra *O Liberalismo Político*, na qual revêem sua influente teoria da justiça,

¹¹ RORTY, 2006.

salientando a origem histórica do liberalismo político no período moderno, e a importância da Reforma protestante. Com efeito, a partir de então se estabeleceria uma divisão no cristianismo, colocando-se na agenda a questão da tolerância:

O problema, na verdade, era: como é possível a convivência de pessoas de diferentes convicções religiosas? Qual poderia ser a base da tolerância religiosa? Para muitos, não havia base nenhuma, pois esta implicaria aceitar heresias em relação a pontos fundamentais, bem como a calamidade decorrente da falta de unidade religiosa.(...) Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em suas conseqüências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi a partir daí que teve início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e de pensamento. Como Hegel sabia muito bem, o pluralismo possibilitou a liberdade religiosa, algo que certamente não era intenção de Lutero, nem de Calvino¹².

Aí estaria o “problema do liberalismo político”: “saber como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis”¹³. A teoria da justiça como equidade, proposta por Rawls pretende justamente que as doutrinas religiosas não podem mais ser base para a sociedade, já que tais doutrinas abrangentes não seriam compatíveis com o pluralismo razoável. As várias doutrinas religiosas poderiam ser abarcadas por um consenso sobreposto e nesse âmbito “(...) é desejável renunciar às visões filosóficas e morais abrangentes que estamos habituados a usar para debater questões políticas fundamentais na vida pública”¹⁴. Para Rawls, portanto, a razão pública não inclui as razões da Igreja, que seriam não-públicas, que se constituem na “cultura de fundo”, em contraste com a cultura política pública¹⁵. A justiça como equidade pretende se constituir a partir do consenso sobreposto, que pretende se constituir em um terreno comum, neutro, em que as doutrinas abrangentes não podem

¹² RAWLS, 2000, p. 32.

¹³ *Idem*, p. 33.

¹⁴ *Idem*, p. 52.

¹⁵ *Idem*, p. 269.

ser invocadas. Como nos esclarecer o autor de *Uma Teoria da Justiça*, o que a razão pública exigiria é que os cidadãos consigam justificar seus votos “em termos de um equilíbrio razoável de valores políticos públicos”, funcionando as doutrinas religiosas simplesmente como “uma base adicional e muitas vezes transcendente a esses valores”¹⁶.

Para a teoria liberal de Rawls, portanto, o argumento religioso, por si mesmo não deve ser relevante politicamente. Só será importante se for coincidente com um valor político público. Para uma teoria política desta natureza, os argumentos de religião deixam de ser legítimos, só se legitimando por via transversa, por se constituírem também na cultura pública comum. Mas, será que devemos afastar dessa forma os argumentos de matriz religiosa? E mais, seria que tal teoria daria conta do já mencionado “retorno do religioso”? Bastaria simplesmente deslegitimar o argumento religioso? Isso seria suficiente, quando se tiver diante de um fundamentalismo? Parece-nos, salvo melhor juízo, que é necessário integrar tais argumentos também no debate público. Como lembra J. M. Ferry, a razão da religião pode contribuir para formação da moralidade pública, sem ser ofuscada em nome da “laicidade”¹⁷.

Se comparado ao liberalismo político de Rawls, a teoria democrática de J. Habermas dá maior atenção ao elemento religioso, e as possíveis repercussões no político. Na teoria apresentada em *Direito e Democracia*, o filósofo, parte justamente da situação de uma sociedade profana “(...) onde as ordens normativas têm que ser mantidas sem garantias metas-sociais”. Se “as garantias metas-sociais do sagrado” não mais existem, a solução estaria “no sistema de direitos que provê as liberdades subjetivas de ação com a coação do direito objetivo”¹⁸. Neste contexto, qual seria o papel da religião – ser cada vez mais substituída pelo direito? Não é esta, evidentemente, a solução habermasiana. Em entrevista concedida em 1999, a Eduardo Mendieta, Habermas teve a oportunidade de esclarecer suas posições com relação à religião¹⁹. Como já salientamos anteriormente, o grande filósofo alemão reconhece no cristianismo mais do que “uma figura precursora para a auto compreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador,

¹⁶ *Idem*, pp. 291-298.

¹⁷ FERRY, 2002.

¹⁸ HABERMAS, 1997.

¹⁹ HABERMAS, 2003 e ARAUJO, 1996.

pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as idéias de liberdade e de convivência solitária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristão do amor²⁰. Outro ponto salientado por Habermas, quando questionado com relação às práticas da fé, diante dos desafios da globalização, é a necessidade das igrejas cristãs de se tornarem universalistas, “num sentido rigorosamente intercultural”. Ademais, se colocaria para a Igreja ainda o desafio da “modernização” da própria fé:

Qualquer confissão religiosa tem que se colocar em relação, não somente com os enunciados concorrentes de outras religiões, mas também com as pretensões da ciência e do senso comum secularizado, que já está, em grande parte, permeado pela ciência. (...) Essa consciência descentrada acerca da relativização da própria posição – que não significa, necessariamente, uma relativização das verdades de fé – é a marca principal da forma moderna da fé. A consciência reflexiva que aprendeu a observar a si mesma com os olhos dos outros, é constitutiva para aquilo que John Rawls caracteriza como a racionalidade das reasonable comprehensive doctrines. Isto tem uma implicação política importante, a saber, que os crentes podem saber porque tem que renunciar ao emprego da força, especialmente da força organizada pelo Estado, para impor suas verdades de fé²¹.

Em texto em que comenta o pensamento de Johann Baptist Metz, teólogo influenciado pela Ética do Discurso de Apel e Habermas, o filósofo se posiciona com relação ao papel da filosofia diante da teologia, para concluir que o discurso filosófico não deve ignorar a “razão anamnética” de Metz, contida nas experiências práticas das identidades de seres que existem historicamente, que tornou possível que a razão argumentativa fosse receptiva a essas práticas²². Habermas resolve a questão “Atenas ou Jerusalém”, concluindo que devemos tanto a idéia da Aliança quanto à idéia da polis, mas sempre passando pelo espírito filosófico da Ilustração.

²⁰ *Idem*, p. 199.

²¹ *Ibidem*.

²² HABERMAS, 1999, p. 93.

Como se diagnostica, Habermas vem progressivamente revendo sua posição com relação à religião (no sentido de que a linguagem religiosa fosse substituída pelo discurso filosófico), passando a admitir a importância positiva do discurso religioso no espaço público, ainda que caiba à filosofia a tradução dos discursos de matiz religiosa²³.

É possível concluir que um debate contemporâneo acerca da teoria da justiça não pode ficar infenso aos discursos religiosos e sua relevância, seja na gênese da modernidade, seja na retomada do ideário iluminista em nossos dias. Gostaríamos, nos parágrafos seguintes, de retomar o tema - política, modernidade e religião – em dois filósofos importantes Paul Ricoeur e Charles Taylor. Nosso propósito seria mostrar uma forma mais pronunciada da presença do religioso na filosofia política (do que aquela constante das teorias liberais ou da teoria democrática de Habermas), cuidando-se de dois filósofos com um engajamento religioso pessoal notório na tradição cristã.

3.3. O papel da herança cristã nos debates públicos segundo Ricoeur

Se atentarmos para a teoria moral proposta por Ricoeur em si mesmo como um outro, verificamos a existência de uma dialética entre o amor e a justiça. É possível dizer que o sujeito tentado a agir por simples cálculo de interesses, de forma individualista, poderia entrar de novo na espontaneidade ética que lhe é própria na solidariedade pelo outro, assim que ele admite o amor gratuito de um Pai, daí se estabelecendo a correlação entre o amor divino e a justiça humana²⁴. A caridade, expressão do amor fraternal, reforça o esquema de cooperação social, mas também encorajaria o projeto de uma justiça universal. Seria justamente o papel do amor contribuir para se pensar em um universalismo ideal que conviva com o contextualismo que considera as diferenças culturais. Uma referência aos textos bíblicos, que comandam o amor aos inimigos (Sermão da Montanha) já elucida o papel importante da religião nesse pormenor. Por fim, é bom não esquecer a noção de singularidade da pessoa humana, também passível de encontrar sua base na “poética bíblica”. Essa “poética” integra o imaginário coletivo,

²³ ZABATIERO, 2006, p. 120.

²⁴ THOMASSET, 1996, p. 564.

lugar da influência das ideologias e das utopias. A religião seria, então, um “sistema cultural”, que não seria somente um resquício da tradição, como bem sintetizado nas seguintes palavras:

A religião não pode ser relegada como uma recordação de sociedades passadas. Ela se situa além da distinção entre tradição e modernidade. Um outro elemento para dar conta dessa situação original é que a tradição cristã é ela mesma fonte do fenômeno utópico na sua função mais constituinte. Pela religião, o “ponto zero” da utopia não é mais um ponto virtual ou um espaço vazio, mas o Reino de Deus que vêm e a esperança de sua realização já contido no Êxodo e na Ressurreição. Essa dimensão escatológica lógica e profética da fé cristã não cessou de alimentar as tentativas de contracultura e de resistência à ordem estabelecida²⁵.

Na bela síntese de Thomasset, o aporte político e social da tradição cristã, para Ricoeur, podem ser resumidos em três pontos principais: a) a dialética entre o amor e a justiça, como um paradigma de correlação entre a lógica da superabundância recebida da poética bíblica do dom e a lógica da reciprocidade que está na base de toda construção institucional, mostra a influência indireta da herança cristã na via política e social; b) a hermenêutica crítica da tradição cristã contribui igualmente à constituição e à crítica do imaginário social de nossas sociedades, alimentando as utopias imaginativas; c) a salvaguarda da tensão frutífera entre memória e esperança no seio da consciência histórica moderna ameaçada de desmantelamento²⁶.

Tal aporte, no entanto, não precisa se traduzir necessariamente num engajamento político assumidamente cristão, uma ação cristã reconhecida como tal politicamente. O engajamento profano, onde o cristão trabalharia segundo as linhas de força de seu tempo, assim como São Paulo assume os valores do mundo helenístico, retomaria os melhores valores da sociedade presente lhes dando uma visão nova. Aliás, o engajamento profano é talvez preferido pelo próprio Ricoeur, que separa bem sua atuação como filósofo e sua reflexão de ordem religiosa²⁷. Ricoeur é partidário da laicidade do Es-

²⁵ *Idem*, p. 589.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ RICOEUR, ed. 70, 1997.

tado; ele admite que um mundo exclusivamente constituído com base nos valores cristãos não seria possível. O filósofo cristão reconhece duas formas de laicidade: a laicidade de abstenção e a laicidade de confrontação. A laicidade de abstenção colocaria entre parênteses as convicções, buscando um consenso mínimo que não poderia considerar a religião. Dessa forma, numa ordem jurídico-política que lida com a laicidade, o Estado laico não pode subvencionar nenhum culto, mas também busca procurar obliterar a importância da religião no debate público. Na laicidade de confrontação, de outro lado, não se trataria de diminuir a importância da religião ou da instituição religiosa, mas de estabelecer uma distribuição equitativa do espaço público. Certamente, Ricoeur considera a segunda opção melhor, já que as tradições religiosas são mais do que convenções, e as considerações religiosas não só podem como devem participar do debate democrático²⁸. Nesse ponto, há certamente uma contraposição à teoria política de Rawls e em certa medida, também à teoria habermasiana.

Na tentativa de resgatar a importância da tradição cristã para o pensamento contemporâneo, mormente na seara da teoria política, é notável a contribuição de Ricoeur, mas é interessante conhecer ainda a proposta de um outro grande filósofo, particularmente vinculado à tradição católica, que é Charles Taylor.

A “modernidade católica” de Charles Taylor

Após a publicação de sua grande obra *As Fontes do Self*, Charles Taylor recebeu o Marianist Award em janeiro de 1996, conferido pela Society of Mary na Universidade de Dayton. Na ocasião, Taylor explicitou sua posição com relação ao catolicismo e sua relação com a modernidade, em uma forma que, como ele mesmo reconheceu, não poderia fazer em outro lugar de sua obra, considerando a própria natureza do texto filosófico, em que mesmo um compromisso com uma determinada religião deveria ser justificado. No referido texto, partindo do seu compromisso católico, procura fazer uma reflexão acerca da relação entre modernidade e catolicismo.

Partindo da etimologia da palavra “católico”, temos a palavra *katholou*, que poderia significar universalidade e completude, ou melhor, universali-

²⁸ *Idem*, p. 602.

dade pela completude. No catolicismo, a Redenção acontece por meio da Encarnação, a forma como vida divina participa das vidas humanas, mas a vida humana, lembra Taylor, são diferentes, plurais, irreduzíveis uma a outra. A Redenção-Encarnação traria a reconciliação, o ser ele mesmo. Ao mesmo tempo em que se pretende que muitas pessoas se tornassem católicas, haveria também o respeito pela diversidade na humanidade criada por Deus. Essa segunda faceta é muitas vezes esquecida, o que acaba resultando em universalidade sem completude, o que não seria o verdadeiro catolicismo. Assim, vislumbra Taylor, um princípio católico que seria o incremento da fé por meio da variedade de devoções e espiritualidades e formas litúrgicas e respostas para a Encarnação. Refere o filósofo que nem sempre a Igreja Católica conseguiu respeitar esse princípio: o exemplo positivo citado por ele seriam as missões jesuítas na China e na Índia. Nós, modernos, afirma, estaríamos mais próximos de atentar para a diversidade, daí porque falar em uma “modernidade católica”:

*The notion is that modern culture, in breaking with the structures and beliefs of Christendom, also carried certain facets of Christian life further than they ever were taken or could have been taken within Christendom. In relation to the earlier forms of Christian culture, we have to face the humbling realization that the break-out was a necessary condition of the development*²⁹.

A secularização da política e do Estado longe de enfraquecer o cristianismo, teria sido benéfica para fé, pois a possibilidade da coerção seria perigosa para ela. O religioso teria inclusive ficado mais livre, mais puro. Mas isso, não significaria que a melhor opção seria abandonar qualquer visão transcendental. Sintetiza Taylor os riscos de um “humanismo exclusivo”, que retira o “transcendente além da vida”, no seguinte ponto: ele provocaria em reação uma imanente negação da vida - assumir que existe vida além da morte levaria a um compromisso com a humanidade, que vai além do ponto de vista egoísta, o que impulsiona uma mudança de identidade – na busca de uma vida mais completa.

Colocando a questão do humanismo secularizado, afirma o filósofo que alguns pretenderiam que a secularização teria sido um equívoco, e

²⁹ TAYLOR, 1999, p. 1.

que se deveria voltar a como era antes. Não é isso que defende Taylor. Para ele, o primado prático da vida teria sido um grande ganho para a humanidade e haveria alguma verdade na crítica ao transcendental, feita pelo pensamento posterior ao Iluminismo. Mas, isso não significaria que o transcendental teria deixado de ser importante para a vida humana. Num mundo em que as exigências de benevolência e amor se colocam de forma cada vez mais marcada, a espiritualidade cristã teria um papel importante, pois ela traria na sua base a noção de um amor e uma compaixão incondicionada.

Como se pode evidenciar, o esforço de Taylor é para mostrar como o catolicismo, é não só compatível com a modernidade, mas como pode incrementar o implemento do projeto iluminista, no que ele tem de universalista e humanitário.

4. A Igreja Católica, a caridade e a justiça: a encíclica *Deus é amor*

É interessante verificar que o enfoque atual acerca da justiça e da caridade, e da correlação entre elas endossadas pela igreja católica, é particularmente sensível ao debate filosófico contemporâneo acerca da relação entre modernidade, religião e política. Com efeito, na última Encíclica Papal *Deus é Amor*, na Parte II, é enfocada particularmente a questão da caridade, começando-se por afirmar que o Espírito, como força que transforma o coração da comunidade eclesial, visaria fazer da humanidade uma única família. A atividade da Igreja objetivaria o bem integral do homem, o que suporia a evangelização, mas também a promoção de tal bem nos vários âmbitos da vida e da atividade humana. A caridade seria justamente a Igreja o serviço de “acorrer constantemente aos sofrimentos e às necessidades, mesmo materiais, dos homens”³⁰. Essa caridade não deveria ser exercida exclusivamente em relação aos católicos, mas com relação a todos, salientando-se a universalidade do amor.

Uma parte importante da Encíclica é dedicada justamente diferenciar justiça de caridade. Reconhece o texto papal que “A justa ordem da sociedade e do Estado é dever central da política”³¹. Lembrando Agostinho, afirma o Papa que um Estado que não se regesse segundo a justiça, seria na

³⁰ BENTO XVI, 2006.

³¹ *Idem*, 28.

verdade um bando de ladrões. Citando o texto evangélico que diferencia o que é de César e o que é Deus, é afirmada a autonomia das realidades temporais, e com ela a necessidade da garantia da liberdade religiosa e de paz entre os crentes das várias religiões. A justiça, retomando, porém, seria a razão de ser da política, que por isso mais é muito mais do que uma técnica. Aí estaria a dimensão ética que diz respeito à razão prática, da política. A doutrina social católica pretenderia nesse diapasão, simplesmente, “contribuir para a purificação da razão e prestar a própria ajuda para fazer com que aquilo que é justo possa, aqui e agora, ser reconhecido (...)” Em que termo se dá a atuação da Igreja? A política não seria encargo imediato da Igreja:

A Igreja não pode nem deve tomar nas suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode nem deve pôr-se no lugar do Estado. Mas também não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça. Deve inserir-se nela pela via da argumentação racional e deve despertar as forças espirituais, sem as quais a justiça, que sempre requer renúncias também não poderá afirmar-se nem prosperar. A sociedade justa não pode ser obra da Igreja; deve ser realizada pela política. Mas toca à Igreja, e profundamente, o empenhar-se pela justiça trabalhando para a abertura da inteligência e da vontade às exigências do bem³².

De outro, segundo a Encíclica, seria necessário articular justiça com caridade, pois para a Igreja, o amor – *cáritas*, sempre seria importante, mesmo na sociedade mais justa, até porque não existem ordens políticas “que possa tornar supérfluo o serviço do amor”. Ademais, é importante a colaboração entre as estruturais estatais e as eclesiais, já que a Igreja, “com a transparência da sua ação e a fidelidade ao dever de testemunhar o amor”, poderiam “(...) animar de maneira cristã também as estruturas civis (...)”

Como se pode evidenciar, a Encíclica papal é bem coerente com relação ao papel político da Igreja, não admitindo uma intromissão na política de forma direta, pondo-se isso sim como um dos articuladores de uma discussão pública de idéias, salientando, além disso, que não caberia à Igreja a busca da justiça. Assim, não há que se confundir a ordem religiosa

³² *Ibidem*.

com a ordem civil, assim como não se confunde uma moral religiosa com a moral secular. Poderia haver uma moral secular que não se contraponha aos ditames da moral católica, na dicção da própria Igreja Católica.

5. O debate entre o cardeal Ratzinger e Habermas sobre razão e religião

Em 2004, por convite da Academia Católica de Baviera, se reuniram o então Cardeal Joseph Ratzinger (hoje o Papa Bento XVI) e Jürgen Habermas para debater justamente as bases normativas de um Estado secularizado³³. De forma sintética, resumiremos os argumentos apresentados pelos dois debatedores.

Para J. Habermas, a questão a ser enfrentada é se o Estado secularizado pode ser independente de tradições éticas, dentre as quais a religião, mas também qual a importância de tais tradições éticas para esse Estado (particularmente se uma estabilização normativa seria possível em uma sociedade com uma pluralidade de visões de mundo). O que Habermas propõe é que a secularização social e cultural seja um processo de duplo aprendizado, que leve tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletir sobre seus próprios limites. Habermas defende a proposta do liberalismo político (no qual ele se inclui, na forma do “republicanismo kantiano”) de uma justificação do Estado secular constitucional sob a base da razão prática, uma justificação não-religiosa e pós-metafísica. No entanto, salienta Habermas que a tradição católica não veria problemas numa justificação autônoma da moralidade e do direito (independente das verdades da revelação). Partindo da questão apresentada por Böckenforde, no sentido de que, um sistema constitucional exigiria uma base ética, pré-política, na qual estariam as convicções religiosas, Habermas lembra a possibilidade de uma legitimidade auto-referenciada, com base nos procedimentos legais que integram o sistema democrático independente das tradições religiosas e metafísicas; ele, no entanto, reconhece que a cidadania ativa exigiria uma dedicação e motivação (por exemplo, para a mobilização das pessoas para participar do debate público), que não poderia ser imposta por lei. Por isso que, mesmo que, em pequenas doses, as virtudes políticas seriam essenciais para que a democracia possa existir.

³³ HABERMAS e RATZINGER, 2006.

O autor de *Direito e Democracia* lembra que as teorias pós-modernas têm uma posição bastante cética com relação à razão, que é bastante estranha à tradição católica, mas o catolicismo, até os anos sessenta teria tido grandes dificuldades em compreender o humanismo secular, o iluminismo e o liberalismo político. Habermas ilustra essa dificuldade com um exemplo recente (em que se reiteraria a mesma lógica de um certo pensamento católico): o que lhe teria dito um professor em Teerã no sentido de que a secularização européia deveria ser corrigida, pois seria um desacerto do ponto de vista de um estudo comparado das religiões. O filósofo retoma, num contraponto, a importância do cristianismo, que influenciou a filosofia, que assimilou dele alguns importantes conceitos como responsabilidade, autonomia e justificação, dentre outros. De tudo isso, Habermas conclui que numa sociedade “pós-secular” se deveria ter uma transformação reflexiva e assimilação entre as mentalidades religiosas e as seculares, com respeito e seriedade entre um lado e outro quando no debate público acerca de temas controversos.

Em resposta, o então Cardeal Ratzinger destaca dois pontos iniciais; primeiro, a formação de uma comunidade global nos quais os poderes políticos, econômicos e culturais seriam extremamente dependentes; segundo teríamos um desenvolvimento das possibilidades humanas, do poder de fazer e destruir; terceiro, neste contexto as antigas certezas éticas teriam se desintegrado. Este quadro explicitaria a grande urgência de encontrar uma base ética que permitisse a construção de uma estrutura comum que imponha uma ordem legal responsável no exercício do poder. A fundamentação moral do direito suscitaria a importância da noção de direitos humanos, que não seria uma invenção circunscrita ao Ocidente e que deveria prevalecer, inclusive, sobre o princípio majoritário. Com relação à religião hoje, é possível, considerando o fanatismo e o fundamentalismo religioso, questionar se a religião não deveria ser controlada pela razão. Mas, por outro lado, a razão também causa seus estragos (a bomba atômica, por exemplo). A proposta seria, talvez, que religião e razão restringissem uma a outra, encorajando o lado positivo de uma e de outra.

Após registrar que o conceito de direito natural foi durante muito tempo aquele que permitia a conexão da sociedade secular com as comunidades de fé (especialmente com a Igreja Católica), ele reconhece seu abandono pela filosofia secular, mas lembra que um último direito racional teria permanecido, qual seja, os direitos humanos. Assim, teríamos hoje

que ampliar a doutrina dos direitos humanos para incluir uma doutrina das obrigações humanas e das limitações humanas. É nessa esfera que se deveria estabelecer um diálogo intercultural entre tradições religiosas e pensamento secular. No que tange à relação entre a fé cristã e a racionalidade secular ocidental, seria indispensável, num contexto intercultural, que ambas não sucumbissem ao eurocentrismo.

A breve síntese aqui apresentada ilustra, de forma talvez única, o necessário e perfeitamente viável diálogo a ser estabelecido entre as tradições religiosas (inclusive a católica) e o pensamento secular, pois são no relacionamento entre eles que se terá ordens políticas mais justas, respeito aos direitos humanos e combate de fundamentalismos.

6. Conclusão: a filosofia do direito diante da questão *modernidade x religião*

Em conclusão, convém verificar de que forma a filosofia do direito contemporânea pode ser influenciada pelo debate religião-modernidade. Inicialmente, cabe referir que aqueles que defendem um retorno a um fundamento de base religiosa por parte do pensamento acerca do direito e da justiça. Nesse caso, subjacente estaria, em regra, um retorno à tradição e uma crítica ao projeto iluminista e à modernidade. Uma parte da tradição de base tomista, por exemplo, poderia perfeitamente ser enquadrada nesse grupo. Não consideramos, todavia, que uma filosofia do direito que admita a importância da religião, tenha que singrar essa via.

A teoria liberal (veja-se, por exemplo, o liberalismo político de Rawls) considera relevantíssima a liberdade religiosa, mas considera que o argumento religioso não deve ser considerado num debate público político. Isso porque o consenso sobreposto se constrói, sem levar em conta as doutrinas abrangentes (dentre as quais, as religiosas). Tal concepção teórica, porém, oblitera a importância da religião; aliás, o próprio Rawls lembra que a base histórica da experiência política norte-americana está na questão religiosa.

No que tange à complexa e sempre revista teoria habermasiana, é curioso o diagnóstico de que o filósofo evidencia um redimensionamento da religião, parecendo sepultar de vez qualquer teoria que, à moda pós-moderna, preconize a substituição da religião. Há, e isso é inquestionável, uma mudança do papel da religião, se cotejado o mundo moderno com o

mundo antigo. Mas essa mudança não conduzirá ao fim da religião ou de Deus, ou algo do mesmo jeito (Richard Rorty, por exemplo). Habermas, inclusive, admite a possibilidade de que a política aprenda com a tradição religiosa. De qualquer forma, essa relação entre religião e modernidade e suas implicações na filosofia do direito mereceriam uma atenção maior, já que ao admitir a utilização no discurso de argumentos religiosos, a teoria habermasiana confere indiscutivelmente um papel maior para a religião, especialmente se compararmos com a teoria liberal.

Existe, porém, uma corrente de filósofos cristãos, que ainda que buscando uma filosofia e uma ética laicas, não abandonam sua formação religiosa, e por isso vislumbram uma conexão entre as éticas religiosas e a ética laica, entre justiça e caridade ou amor. Essa conexão não se traduziria na consecução de uma ética não-laica, com fundamento teológico. Pelo contrário, o que eles pretendem é fundar uma ética moderna laica, mas que não minimize a importância da religião, particularmente do cristianismo. Ilustram bem essa posição tanto Paul Ricoeur quanto Charles Taylor.

Se atentarmos para a doutrina social católica, verificaremos que ela vem refletindo uma familiaridade com o debate contemporâneo de filosofia política. É interessante, por exemplo, a importância destacada pelo Papa na última Encíclica do papel da Igreja, que deve participar do processo de debate público, apresentando argumentos, o que explicita uma percepção da comunicação e da linguagem na teoria ética de nossos dias. De outro lado, a Igreja católica defende a secularização da política e da justiça, admitindo, porém, uma correlação e influência da caridade cristã no ideal político.

De tudo isso, é possível discernir que uma aparente oposição entre religião e modernidade filosófica é descabida, mesmo quando o projeto da modernidade é retomado no Séc. XXI. Como começamos destacando, Kant continua correto ao afirmar que o projeto da modernidade não é incompatível com a religião, mas seria incompatível com uma religião que não valorize “o uso público da razão”.

Referências bibliográficas

- ARAUJO, L.B.L. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- BENTO XVI. *Deus é Amor*. São Paulo: Paulus Editora, 2006.
- BERNSTEIN, R.J. *The Abuse of Evil – The Corruption of Politics and Religion Since 9/11*. Cambridge: Polity Press, 2005.

- FERRY, J.M. *Valeurs et Normes. La question de l'éthique*. Bruxelas: Editions de l'Université de Bruxelles, 2002.
- FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia – entre faticidade e validade*. Vol. 1. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, J. *Era das Transições*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, J. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Tradução Juan Carlos Velasco Arroyo. Madri: Editorial Trotta, 1999.
- HABERMAS, J. RATZINGER, J. *The Dialectics of Secularization – On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- HALDANE, J. Philosophy, the Silence of Religion and the Prospects for Religious Philosophy. In *Revue Internationale de Philosophie*, n. 3/2003, setembro de 2003, Paris: PUF, 2003.
- KANT, I. “Resposta à pergunta: O que é o iluminismo?”. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- LARMORE, C. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. 2ª. Ed. São Paulo: Ática, 2000.
- RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*. Trad. Antonio Hall. Lisboa: Ed. 70, 1997.
- RORTY, R. VATTIMO, G. *O futuro da religião – solidariedade, caridade e ironia*. Trad.: Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- TAYLOR, C. *A Catholic Modernity? – Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- THOMASSET. A. *Paul Ricoeur – Une Poétique de La Morale*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1996.
- VATTIMO, G. *Depois da Cristandade – Por um cristianismo não religioso*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- ZABATIERO, J.P.T. Religião e racionalidade – Diálogo com a teoria da ação comunicativa de J. Habermas In: VIDAL, V. e CASTRO, S. (org.). *A questão da verdade: da metafísica moderna ao pragmatismo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

Recebido para publicação em agosto/2007

Aprovado em outubro/2007