

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

NERLITO RUI GOMES SAMPAIO NEVES JUNIOR

**O EXÍLIO DO SAGRADO:**

Ensaio de ética teológica aplicada ao Direito e ao Estado

São Leopoldo – RS

2010

NERLITO RUI GOMES SAMPAIO NEVES JUNIOR

**O EXÍLIO DO SAGRADO:**

Ensaio de ética teológica aplicada ao Direito e ao Estado

Dissertação de Mestrado para obtenção do grau de Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia no Programa de Pós-Graduação. Área de Concentração: Teologia Prática.

Orientador: Professor Dr. Julio Paulo Tavares Zabatiero

São Leopoldo – RS

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N518e Neves Junior, Nerlito Rui Gomes Sampaio

O exílio do sagrado: ensaio de ética teológica aplicada ao Direito e ao Estado / Nerlito Rui Gomes Sampaio Neves Junior ; orientador Julio Paulo Tavares Zabatiero. – São Leopoldo : EST/PPG, 2010.

97 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2010.

## AGRADECIMENTOS

Creio que há algo acima e além do meu corpo físico, que me impulsiona e que é capaz de aliviar as minhas tristezas mais profundas e as dores melancólicas vertiginosas do meu ser: Deus.

À minha esposa Ana Paula e minha filha Isadora, pela paciência, zelo, amor, dedicação e apoio incondicionais como esposa e filha. Obrigado por vocês fazerem parte de mim, por serem santuários da minha vida.

Aos meus familiares, pais, irmãos, cunhadas, sobrinhos e sogros, suportes material e emocional fundamentais na minha vida.

Uma das coisas que aprendi enquanto docente e também orientador de monografia para conclusão de graduação em Direito, foi a importância de uma boa orientação acadêmica. Desse modo, gostaria de agradecer, de forma especialíssima, ao professor Julio Zabatiero, pessoa a quem devo não apenas respeito, mas que passei a admirar pela forma simplista de ser, enquanto pessoa, e de orientar, enquanto lente da mais alta competência e intelectualidade. Meu muito obrigado.

Aos demais membros da banca, professor Wilhelm Wachholz, com quem muito aprendi durante suas aulas e ao professor Leomar Brustolin, que seguramente contribuirá com seus conhecimentos para o meu engrandecimento acadêmico.

À faculdade “Unida”, na pessoa de Wanderley Rosa, colega de mestrado e diretor, às secretárias Edmara, Célia e Flávia e também à bibliotecária Marizete, meu muito obrigado pelo apoio, generosidade, amabilidade, presteza e incentivo.

Aos irmãos em cristo, servos do Grupo de Oração do Santuário Divino Espírito Santo, em Vila Velha-ES, minha cidade, por todo o incentivo e apoio pessoal e espiritual.

Aos professores e demais colegas do MINTER por terem contribuído diretamente por todo o conhecimento adquirido durante esse período.

À secretária acadêmica Lorrany Favaro, pela boa vontade e diligência em nos servir, sempre com muita paciência e dedicação.

## INTRODUÇÃO

Nos últimos séculos os seres humanos têm sido partícipes das mais variadas mudanças ocorridas na sociedade, principalmente após o advento da Era Secular. O abandono da metafísica e a incorporação das racionalidades científicas, agravado pelo fato da declaração da morte de Deus, *vis à vis* a alguns acontecimentos de grande repercussão social, como os ataques terroristas as Torres gêmeas do *World Trade Center*, em pleno coração de *Manhattan*, nos Estados Unidos, instigaram a comunidade científica, nas mais variadas áreas do conhecimento, a debater assuntos que envolvem convicções religiosas. Seria o exílio do sagrado? A razão dessa inquietude reside no fato de a temática em questão não mais poder ser enfrentada unicamente como escória de acontecimentos que marcaram negativamente a humanidade, mas encarada como um desafio cognitivo real para a filosofia, para o Direito, para a teologia, de uma forma geral, para todos que fazem parte da sociedade. O que, então, foi exilado? Renomados estudiosos do assunto, dentre eles o filósofo contemporâneo Jürgen Habermas, autor eleito como base teórica da presente dissertação, vêm apresentando posicionamentos no sentido de que as “cosmovisões” religiosas vêm (re)adquirindo importância nos espaços públicos, passando a se posicionar em um novo espectro da política do Estado. Seria, então, o retorno ao sagrado?

Para chegar a esse entendimento Habermas usou de um moderno pensar e agir cognitivamente, uma mudança de paradigma, um caminho que a filosofia da consciência deverá percorrer até chegar a uma nova teoria fundamentada na linguagem e nos significados linguísticos. Através dos estágios da consciência moral, Habermas entende que o indivíduo passa do campo subjetivo ao intersubjetivo e, através da ação comunicativa, a linguagem remete à um diálogo transparente e, conseqüentemente, a um consenso, a um acordo, a um desfecho, a um entendimento.

É fato que as vicissitudes do mundo moderno vêm modificando o pensamento humano, mexendo na sua essência, mormente quando usado pelo ou para o fruto de sua criação, o Estado – criatura que surge para “controlar” as ações do seu criador. Se por um lado a modernidade fez o ser humano passar a pensar racionalmente, por outro o fez entrar em crise de valores e uma dessas causas foi o desencantamento causado pelo

mundo secular. O processo de secularização foi um dos fenômenos que mexeram com a sociedade, de “A” a “Z”. Portanto, ajudou diretamente nesse cambio sócio-cultural pelo qual vem passando a humanidade. Em alguns setores da vida do ser humano, como no pensamento racionalista ou nas mudanças ocorridas na sua “alma”, a secularização vem levando o indivíduo a repensar seus diversos aspectos comportamentais, dentre eles os morais e éticos.

Os valores morais e éticos sempre desempenharam um papel fundamental para a preservação da vida humana na terra. Se pensar a moral como um mecanismo norteador de condutas sociais necessárias aos seres humanos, uma das possíveis conclusões seria a de que, por intermédio dela, se norteia o comportamento ético de cada indivíduo, que, por sua vez, torna-se necessário ao fim de evitar desunião, desencontros, conflitos pessoais, desamores, guerra. O argumento habermasiano acerca da fundamentação filosófica da moral reside no fomento de uma ética discursiva, com base no princípio da universalidade, possível através do agir comunicativamente. Na sociedade pluralista e secular a qual vivem os seres humanos, é importante a fundamentação de uma ética do discurso que tenha capacidade de formar comunidades sem limites de comunicação e onde possam existir sujeitos capazes de compreender verdades, em uma perspectiva de retidão ético-comunicativa.

Direito e democracia são dois temas interligados e trabalhados no diálogo habermasiano a fim de fundamentar os direitos subjetivos através da teoria do discurso, com o objetivo de reestruturar o sistema jurídico. As condições de validade da política pelo Direito *medium*, segundo Habermas, tem lugar a fim de servir de via hábil a conduzir, à uma mútua ação e dentro do espaço democrático, os diversos campos do mundo da vida. Portanto, o Direito moderno não pode se restringir ao simples exercício do papel de meio para o desempenho do poder administrativo e político, muito pelo contrário, Habermas entende que o Direito tem a função precípua de “ser” a via de integração de sociedades secularizadas e pluralistas. Com efeito, a ação comunicativa com vistas ao elo entre moral, Direito, política e religião, seria a linguagem usada por Habermas para se chegar ao consenso e garantir a democracia.

Nesse compasso, tendo como base o pensamento habermasiano, a presente dissertação se encontra estruturada em três capítulos sistematizados abrangendo um ensaio da ética teológica aplicada ao Direito e ao Estado. Para tanto, conforme já elencado, serão usados alguns escritos de Jürgen Habermas, principalmente a obra *Entre*

*Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*, que culmina por não excluir um diálogo com os demais textos escritos pelo autor e com os de autores a ele relacionados.

No primeiro capítulo será apresentado um panorama acerca da relação entre a sociedade e a religião, buscando apresentar o Estado moderno (origem justificção e o seu papel), a Igreja e o papel dela no Estado. Serão também expostos alguns pontos sobre a secularização (origem, conceitos, focos de penetração social) nos dois ambientes – Estado e Igreja – e que relação há com o Direito, no liminar do mundo moderno e secularizado pelo consumismo e pela mídia, na tentativa de responder a indagações como: em sociedade altamente complexa e pluralista, levando-se em consideração os aspectos éticos que envolvem a vida dos seres humanos, aonde foi relegada a religião, quem e porque razão o sagrado foi exilado?

No segundo capítulo, serão abordados os aspectos éticos e sua relação com a religião e com o Direito. Assim, em vista do novo panorama (pós)moderno e do abismo existente entre o poder tecnológico e a ética, onde o ser humano passa a controlar a natureza, como e onde ficam os princípios morais? Serão ressaltados, ainda, pontos específicos envolvendo o *ethos* humano (expondo o conceito de ética e moral, suas principais diferenças e a tensão no pensamento habermasiano); o Direito, sua importância e conquistas no Estado Democrático secularizado; bem como a relação dos seres humanos com o sagrado e a importância da religião na sociedade secular, tudo isso na tentativa de saber o que foi exilado nessas áreas.

A partir do momento em que se consegue identificar quem exilou e o que foi exilado na ética, o passo final, no terceiro e último capítulo, será apresentar uma idéia de como a ética poderá retornar ao Estado, ao Direito e à religião, a partir da teoria da ação comunicativa habermasiana, tendo em vista que, nesse aspecto o autor reconhece a importância da cultura e da religião na formação do direito contemporâneo, sem, contudo, esgotar a matéria, o que se pretende nessa dissertação.

## CAPÍTULO I

### 1 A SOCIEDADE, O ESTADO E O SAGRADO: PREMISAS INICIAIS ACERCA DA SECULARIZAÇÃO. QUEM EXILOU?

#### 1.1 Introdução

Antes mesmo de voltar os olhares para o que a Idade Moderna chamou de Estado Nacional é importante traçar um panorama acerca da sociedade, enquanto conjunto de seres humanos compromissados, coletivamente, na busca de ajuda mutua. Cícero, filósofo, advogado e político romano, dizia que o ser humano não nasceu para o isolamento, mas sim para ser amparado mutua e habitualmente em virtude da sua condição como um ser débil, mesmo diante da abundância de todo e quaisquer tipos de bens<sup>1</sup>. Aristóteles, analisando a humanidade, destacou que a *politikon zoon* (a pessoa humana), tem em sua essência o convívio em conjunto com seus semelhantes<sup>2</sup>, razão pela qual se entender que a formação da sociedade sempre foi dependente das necessidades do grupo de indivíduos que a compunha, ou seja, a língua, os costumes, a cultura, as normas legais ou jurídicas, a política, os valores morais e éticos e também os aspectos religiosos ou místicos por ela praticados. Sempre quando se fala em sociedade formada por seres humanos, parte-se do pressuposto básico de relação de dependência e/ou subordinação dos seus membros, uma espécie de necessidade natural. Assim, tendo como premissa os fatores internos antes apontados, é possível dividir a sociedade humana em três classes distintas, mas que se complementam: a classe política, a classe religiosa e a classe contingente<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> BERLOFFA, Ricardo Ribas da Costa. *Introdução do Curso de Teoria Geral do Estado e Ciências Políticas*. 1.ed. Campinas: Bookseller, 2004. p. 35.

<sup>2</sup> Cf. BERLOFFA, 2024, p. 35.

<sup>3</sup> A classe política operando na busca pela coordenação social de forma obrigatória, através de três instituições que são tidas como pilares ou viga mestra: a) a família; b) o Governo Estatal e; c) a Igreja. A religiosa onde se congrega em comunhão de propósitos, de ritos e mitos, sempre cultuados coletivamente ou com identificação da prática coletiva. A classe contingente, marcada pela vontade objetiva de aglutinar-se para um fim particular em específico; as sociedades contingentes normalmente têm existência determinada. Cf. BERLOFFA, 2004, p. 50-51.



É perceptível ao longo da história do ser humano a mudança no comportamento da sociedade. Até a Idade Média, ou seja, antes do advento do Estado Nacional – como passou a ser chamado após a Reforma Protestante – as sociedades, comunidades ou os conglomerados de pessoas tinham apenas a característica de Estado, na medida em que o vínculo entre seus membros e o território onde exerciam seus direitos e recebiam as ordens emanadas do poder central, seria tão somente de caráter sócio-político. Evidentemente que outros aspectos também faziam parte integrante do contexto – em alguns momentos até de certa forma obscura – dos grandes agrupamentos humanos, desde o aparecimento das primeiras Comunidades-Estados estabelecidas socialmente. Nesses ambientes, também é possível vislumbrar o exercício de poder legitimado<sup>4</sup>, ora em nome de Deus, ora em nome da autoridade temporal: um exemplo claro do caráter social também presente desde então. Contudo, o uso concentrado (seja pela cúria eclesial, seja no *usus civilis*) nos espaços sociais, nas diferentes fases da história da humanidade, formaram alguns dos elementos propulsores da cisão da Igreja e suas posteriores subdivisões, sem contar com o próprio surgimento do Estado Moderno (ou Estado Nacional), que passou a exercer um papel fundamental na vida dos cidadãos. A questão seria saber se estariam então as sociedades estabelecidas ou organizadas de tal forma a equalizar os conflitos, dinamizar a esperança para as gerações vindouras, empenhar-se na busca de um progresso para melhorar a espécie humana, aprisionar-se na felicidade providencial de justiça, amor e paz, principalmente com o advento secularização?

Ao expor a temática pelo viés sagrado, apenas aproveitando a passagem bíblica de Mateus 16, 18-19<sup>5</sup> a título de ilustração, é possível notar os primeiros pontos de dissensão levados a efeito pelo mundo secularizado. Veja que ao outorgar a Pedro o “mandato” da Igreja, Jesus Cristo deixa claro ao discípulo o peculiar e essencial fim de alcançar os objetivos traçados por seu “Pai” que estava no céu: a felicidade eterna, a salvação pela graça, a vida eterna em Deus. Por essa razão, no livre exercício dessa prerrogativa conferida diretamente pelo Criador, vê-se em um plano vestibular algumas situações que se tornariam incompatíveis entre si, como a sujeição da Igreja à força do Estado e vice-versa. Evidentemente que ao analisar a questão sobre esse panorama, sobretudo depois de se autoconsolidar materialmente independente em relação à Igreja,

---

<sup>4</sup> Para a temática em tela entenda-se o exercício de poder legitimado como o direito deliberado de usar, gozar, agir, mandar, exercer autoridade de forma soberana, bem como empregar a força, o domínio e a influência sobre pessoas e coisas de forma ilimitada.

<sup>5</sup> A BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Ave Maria, 2008.

a autoridade estatal encontrou em si mesma, mesmo depois da Idade Moderna, um defensor extremista de sua própria autonomia e direitos, ambos fincados no poder temporal. Entretanto, em várias passagens da história de seu surgimento é visível o uso desse poder, em nome de Deus, para satisfazer “sua” própria lascívia, o que seria, em tese, um contra senso.

O avanço das sociedades, notadamente após a ascensão da burguesia na Idade Moderna, proporcionou uma inversão de valores. Primeiro, já não havia mais lugar a visão hobesiana do Estado absolutista, fundado num pacto de sujeição onde as partes transferiam direitos ao soberano. Segundo, o que antes era monopólio do exercício do poder eclesiástico passou a ter uma nova composição na forma de legitimação da sua autoridade e domínio, haja vista que a *legitimatío ex potestate legis*<sup>6</sup> mudou de titularidade, passando para as mãos do povo – como uma espécie nova e diferente de exercício de poder – que se fez representar através de uma assembléia de pessoas por ela eleitas, reconhecida, doravante, como Parlamento<sup>7</sup>. Nesse momento, é possível vislumbrar, através de uma forma mais clara, uma independência entre essas duas realidades (a Igreja e o Estado), mas que, em tese, não redundaria na hipótese de separação.

A partir dessas premissas iniciais traçadas acima e antes mesmo de se adentrar no centro da questão principal nesse capítulo – a formação do fenômeno da secularização – cabe então, indagar como se encontra o Estado na atualidade, qual seria o elo entre o comportamento social ético e moral e as visões teóricas sobre as concepções do Estado e seus desdobramentos sociais, teológicos e jurídicos?

---

<sup>6</sup> Expressão latina que significa “legitimação por força da lei”.

<sup>7</sup> Parlamento enquanto assembléia ou congresso de representantes eleitos pelo povo e do qual se elegia um governante.

## 1.2 A origem, a justificação e o papel do Estado (Nacional).

O Estado (moderno)<sup>8</sup>, desde o seu efetivo surgimento, no início Idade Moderna, até nossos dias, vem sendo objeto de inúmeros estudos, preocupações e pontuadas reflexões.<sup>9</sup> Com base na própria história da Idade Medieval e dos primeiros séculos da Era Moderna, se visualiza claramente a mão pesada da “jurisdição” da Igreja, governando e regulando o Estado e a vida de seus cidadãos. Em contrapartida, foram inúmeras as intervenções das autoridades temporais tentando usurpar – e muitas vezes conseguindo – a fé religiosa das pessoas, na condição de autoridades eclesiais (em nome de Deus), na maior parte das vezes em troca de satisfação pessoal e egoísta. As sociedades organizadas em um território, durante um determinado tempo, foram alternativas para o surgimento dos Estados Soberanos e apenas não eram assim chamados porque “faltavam-lhes a organização hierárquica da autoridade política.”<sup>10</sup> Assim, foi em meio a um turbulento e antagônico quadro sócio-político-cultural que o “Estado” surge de maneira abstrata e que, com o tempo, foi tomando forma política e socialmente organizada. O mero fato de dizer que o Estado Moderno tenha sido objeto de uma lenta evolução das sociedades medievais européias, organizadas politicamente, já aponta claros indícios de que não há como confiar em uma noção simples e homogênea do termo, até porque há variações de uso em diferentes países, inclusive dentro da própria Europa<sup>11</sup>. Contudo, é possível arriscar que foi da evolução natural das várias formas de sociedade (ainda no período medieval) que surgiram os conglomerados de indivíduos, que através dos costumes e tradições locais, uniram-se em laços de nacionalidade, instigados pelo espírito de autonomia, independência e com autoridade política para se autogovernarem (uma espécie de autogestão coletiva). Assim, foi sob os auspícios de um mundo liberal, humanístico-renascentista, formado após a

---

<sup>8</sup> Estado enquanto instituição politicamente organizada de forma social e jurídica dentro um território determinado composto por uma população permanente, com um governo reconhecido soberanamente nos seus aspectos internos e externos e, exercendo, como diz Max Weber, o monopólio legítimo do uso da força.

<sup>9</sup> O estudo sobre a origem do Estado não é tão simples quanto se possa parecer. Muito menos se tem a intenção de esgotar o tema nesse trabalho.

<sup>10</sup> MORRIS, Christopher W. *Um Ensaio sobre o Estado Moderno*. Tradução Sylmara Beletti. São Paulo: Landy, 2005. p. 85.

<sup>11</sup> Inclusive é importante pontuar que o Continente Europeu, sobretudo a Europa Central, foi o local onde surge pela primeira vez essa terminologia “Estado”. Cf. MORRIS, 2005, p. 41.

institucionalização do poder, tornando-se impessoal ao passar para as mãos do “povo”<sup>12</sup>, que surgiu o Estado Moderno (chamado também de Estado Nacional).

Segundo Nicolau Maquiavel<sup>13</sup>, como não havia liberdade de consciência no Estado, as autoridades internas ficavam incumbidas de definir as regras para a convivência dos membros que o compunha. Dessa premissa básica, Maquiavel buscou apresentar a teoria da formação dos Estados, partindo do constitucionalmente moderno, razão porque, ao enveredar-se por esse caminho o filósofo italianano dá início aos contornos da teoria e da técnica da política, separada da moral e da religião<sup>14</sup>. O Estado, para Maquiavel, não tinha mais a função de assegurar a felicidade e a virtude, segundo afirmava Aristóteles. Também não seria mais – como para os pensadores da Idade Média – uma preparação dos homens para o Reino de Deus. Para ele o Estado passava a ter suas próprias características, pois, fazia política, seguia sua técnica e suas próprias leis e, nesse estágio, o pensamento político rompe o tradicional e o seculariza, tornando-o laico, assumindo uma independência estatal – distinta – em relação à religião<sup>15</sup>.

A chegada da Idade Moderna trouxe ao velho mundo uma nova sociedade, muito diferente da medieval, cambiando consideravelmente as relações entre a Igreja e o poder Civil - àquelas alturas já com a nomenclatura de Estado Moderno.<sup>16</sup> O Tratado de Westfália (1648), pondo termo a Guerra dos Trinta Anos, também teve grande responsabilidade dentro desse contexto histórico do surgimento do Estado Nacional, além de pontuar alguns aspectos importantes como o banimento do princípio do *cujus regio ejus religio*<sup>17</sup>, estabelecido na Paz de Augsburgo em 1555. Até aquele período não havia na Europa a distinção entre governo e a pessoa do governante. Junto com a instituição do Equilíbrio Europeu entre os Estados, se consolidaram os princípios da soberania entre as nações, a igualdade jurídica estatal e a não intervenção nos assuntos internos de outros países. Como se encontrava totalmente independente da Igreja, o

---

<sup>12</sup> A leitura que se deve fazer aqui, obviamente, seria a de que o povo teria sua representação nos parlamentos dos Estados.

<sup>13</sup> Quem primeiro empregou e/ou aplicou a palavra Estado, em sua concepção mais moderna, foi o erudito pensador e filósofo político italiano, Nicolau Maquiavel, quando o definiu como “uma sociedade politicamente organizada”. Maquiavel ficou conhecido por ter fundado o pensamento político e da ciência política. Se destacou também por ter sido profundo estudioso do Estado e do governo. MAQUIAVELLI, Niccolò. *O Príncipe*. Tradução Torrieri Guimarães. 1. ed. São Paulo: Biblioteca Clássica. Rideel, 2003.

<sup>14</sup> Alguns autores, dentre eles, Habermas, reconhece que a religião apresenta à sociedade, em sua vida cotidiana, uma base cognitiva de valiosa importância, e muitas das decisões individuais são tomadas a partir dela.

<sup>15</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org>> Acesso em: 7 jul. 2008.

<sup>16</sup> FIORETTI, Rosa Maria Santorras. *Lecciones de Derecho Eclesiástico del Estado*. 2. ed. Barcelona: J. M. Bosch, 2002. p. 26.

<sup>17</sup> O *cujus regio, ejus religio* é uma frase em latim que significa, de acordo com a sua região, sua religião.

Estado Soberano, como passa a ser chamado após Westfália, começa a vestir-se de novo, evoluindo de forma gradual, principalmente no que diz respeito à falta de clareza acerca da separação que havia entre Igreja e Estado e dentro deste, entre governante e governados.<sup>18</sup> Seguindo idéias lançadas por Thomas Hobbes<sup>19</sup>, John Locke, dizia que o mais importante do governante não estava no controle dos governados, mas na proteção dos direitos adquiridos naturalmente; e apresentou suas idéias com base no tripé “vida, liberdade e propriedade”.<sup>20</sup> Seus ensinamentos, portanto, não só foram aceitos por vários Estados, como também consolidados em algumas normas constitucionais, como a estadunidense, em 1788. Por outro viés, o filósofo francês Montesquieu, avançando os pensamentos de Locke<sup>21</sup>, sugeriu a redução do poder absoluto do Estado por meio da divisão da soberania interna em três poderes: o executivo, o legislativo e o judiciário.<sup>22</sup>

No Século XX, o mundo presenciou três acontecimentos marcantes sob o ponto de vista político-econômico, que, de forma histórica e pontual, mexeram significativamente no cenário político-estatal no mundo, surgindo novas proposições acerca do Estado (hoje, inclusive, já podendo ser visualizado na forma de supranacionalidade<sup>23</sup>): as duas grandes Guerras Militares (Primeira e Segunda Guerra Mundial), a Guerra Fria (bipolarização do sistema internacional e o fim da URSS) e a unificação da Europa, tornando-a uma superpotência (agora em um estágio muito mais avançado de cooperação mútua).

Emmanuel-Joseph Sieyes, pensador que viveu no Século XVIII, expõe que existem dois suportes necessários para a própria existência de um Estado: o trabalho e as funções públicas. Para o autor, não haveria Estado sem a existência do trabalho, para satisfazer as necessidades do ser humano, muito menos sem as funções públicas, formadas pelo Exército, a Justiça, a Administração e a Igreja<sup>24</sup>; no que tem toda razão.

---

<sup>18</sup> Quem melhor definiu essa situação foi Thomas Hobbes, ao esboçar suas idéias acerca da natureza humana e sobre a necessidade de governos e sociedades.

<sup>19</sup> Segundo Hobbes, a sociedade necessita de uma autoridade à qual todos os súditos devem render o mínimo da sua liberdade natural, de forma que a autoridade possa assegurar a paz e a defesa comum.

<sup>20</sup> ARON, Raymond. *Paz e Guerra entre as nações*. São Paulo e Brasília: Imprensa Oficial do Estado e Universidade de Brasília, 2002. 4 v.

<sup>21</sup> As idéias de Montesquieu tinham como fundamento a garantia da proteção ao povo contra as tiranias advindas da força do governo.

<sup>22</sup> O fim do Absolutismo (do despotismo e da tirania), após a Revolução Francesa, em 1789, possibilitou não apenas à Europa, mas a todo mundo, novos ideais de liberdade.

<sup>23</sup> Léxico incorporado ao Direito Comunitário após a Declaração de Schuman, em 1950, quando foi criada a Comunidade Européia do Carvão e do Aço (CECA). Avançou gradualmente para a Comunidade Econômica Européia, chegando, hoje, à União Européia. SEITENFUS, Ricardo e VENTURA, Deisy. *Introdução ao Direito Internacional Público*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999. p. 65-66.

<sup>24</sup> SIEYES, Emmanuel-Joseph. *Que es el Estado Llano? Precedido del ensayo sobre Los Privilegios*. Centro de Estudios Constitucionales. Versión Castellana de José Rico Godoy. Madrid, 1988, p. 35-36.

Por outro lado, todo Estado politicamente organizado é formado através de um conjunto de relações sociais existentes entre o povo e os poderes públicos a ele compostos e entre os próprios indivíduos. Ponte de Miranda, um dos grandes juristas que o Brasil conheceu, dizia que as relações sociais vivenciadas pelo Estado podem ser “religiosas, morais, jurídicas, políticas, estéticas, econômicas, de moda ou lingüísticas”.<sup>25</sup> Somente a partir desse conjunto de relações, a qual apresenta Pontes de Miranda, é que se constituirá o Estado.

Com efeito, o Estado tem naturalmente em seu bojo, o objetivo de levar àqueles que estão submetidos ao poder central – o povo – a promoção da ordem, da paz, da prosperidade e, marcadamente, à justa felicidade temporal, seja através do trabalho, seja através das suas funções públicas<sup>26</sup>, dentre elas, e com destaque, a Igreja. Assim entendido, é possível visualizar que esses dois componentes importantes do aparato sócio-comunitário (o trabalho e as funções públicas), estiveram e estarão sempre presentes na vida do ser humano. É claro que o termo “Igreja” aqui tem um contexto próprio, já não mais aceitável em nossos dias. É melhor dizer “religião” (ou religiões) e constatar que, embora a separação Igreja-Estado esteja consolidada nas legislações ocidentais, as instituições religiosas continuam a desempenhar um papel público, papel este que é problematizado nesta dissertação.

O filósofo Baruch Spinoza esclarece que é possível conhecer a condição de um Estado pelo fim a que se destina, ou seja, a paz e a segurança da vida. Para Spinoza, o melhor governo seria “aquele sob o qual os homens passam a sua vida em concórdia e aquele cujas leis são observadas sem violação.”<sup>27</sup> Um Estado que realmente tenha o fim de levar a paz e a harmonia entre os cidadãos, “deve ser entendido como instituído por uma população livre e não como estabelecido por direito de conquista sobre uma população vencida.”<sup>28</sup> Está visível, portanto, que sempre onde o poder temporal se avilta os cidadãos se aprisionam, ficando submetidos exclusivamente à autoridade civil. Isso implica dizer que os súditos, em tese, não teriam o direito de decidir acerca de quais atos seriam equitativos e quais deveriam ser admitidos como ímprobo, moral ou imoral. Spinoza expõe que a natureza dos homens é diferente uma dos outros, razão pela

---

<sup>25</sup> MIRANDA, Pontes de. *Democracia, liberdade, igualdade: os três caminhos*. Campinas: Bookseller, 2002. p. 30.

<sup>26</sup> A promoção da ordem, da paz, do trabalho, da justiça social, deveria passar também pelo comprometimento do Estado em levar aos seus subordinados princípios religiosos.

<sup>27</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Editora Ícone, 1994. p. 57.

<sup>28</sup> SPINOZA, 1994, p. 59.

qual o Estado deverá reger-se de forma que, governantes e governados, “façam, de boa ou de má vontade, o que importa ao bem-estar de todos, isto é, que todos, por vontade própria, por força, ou por necessidade, sejam obrigados a viver segundo os preceitos da razão.”<sup>29</sup> Isso implica dizer que o Estado é de importância fundamental para a própria (sobre)vivência do ser humano em sociedade, e será sempre necessário, segundo Jürgen Habermas, como poder de organização, de sanção e de execução, na medida em que “a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados.”<sup>30</sup>

Obviamente que o momento histórico vivido pelos seres humanos, no atual estágio social, é bem diferente do experimentado pelo filósofo espanhol Spinoza. Contudo, os direitos alcançados pela humanidade – desde a formação do Estado Moderno até os dias atuais – são de extrema importância para o bom equilíbrio social, mormente os relativos ao poder concedido aos que legitimamente ocupem uma função pública. Por isso, todo aquele que é investido de uma autoridade que lhe fora reconhecida de forma legítima<sup>31</sup>, deverá exercê-la como um “serviço”, não como uma imposição aos que estão sujeitos à sua vontade particular<sup>32</sup>. A autosuficiência que se via no passado não muito remoto, já está escassa. Christopher Morris, por exemplo, diz que no atual estágio em que se encontra o Estado<sup>33</sup>, há alguns desafios (pós)modernos para serem enfrentados, que, de certa forma, vêm minando a autosuficiência estatal. Ele menciona a crescente independência econômica, os perigos de uma sociedade em constantes catástrofes ambientais, a natureza associativa de muitos conflitos militares<sup>34</sup>, etc. E onde encaixar a Igreja (a religião) nesse contexto?

Não há como fugir, pelo menos ainda nesse momento, de um sistema político estatal que não garanta a liberdade e a dignidade à pessoa humana, como direitos

<sup>29</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Editora Ícone, 1994. p. 61

<sup>30</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 1 v. p. 171.

<sup>31</sup> Entenda-se legitimidade como qualidade do poder; legitimidade como capacidade de um determinado poder para conseguir obediência sem recorrer-se à força; legitimidade advinda do consenso da comunidade política, ou seja, da sociedade, para aceitar a autoridade vigente.

<sup>32</sup> De certo modo, os maiores discursos na atualidade acerca do Estado estão centrados nos regimes democráticos instituídos pelas respectivas autoridades governamentais, independentemente de sua forma. E isso ocorre devido ao fato de que nesse sistema as decisões políticas são tomadas com a participação direta do povo (dos cidadãos), por meio de seus representantes eleitos – forma mais recepcionada atualmente no mundo.

<sup>33</sup> Vê-se o Estado, passando a Estado de Direito e agora já podendo ser visto como Estado Social de Direito.

<sup>34</sup> Cf. MORRIS, 2005, p. 86.

inalienáveis e como mecanismo de informação e controle sobre o que os representantes do povo fazem e agem, até como forma de evitar o abuso de poder, a infidelidade ao próximo, a quebra dos princípios éticos fundamentais. Essa seria uma das obrigações dos órgãos internos que compõem esse ente. Em conotação de traço metafísico, por exemplo, em qualquer tempo e tipo de ordem estatal limitada exclusivamente a interesses individualistas, particulares e de certo ponto oportunista, o resultado não seria outro senão o rompimento com o sagrado e uma “secularização negativa” da sociedade, uma espécie de identidade sectária, no qual se abjura as doutrinas religiosas. Assim, seria para o cristianismo, o mesmo que alijar conteúdos das Sagradas Escrituras, como a de 1Pedro 2,13.16: “submetam-se toda criatura humana por causa do Senhor. (...) Comportem-se como homens livres, não usando a liberdade como desculpa para o mal, mas como servos de Deus”.<sup>35</sup>

### 1.3 O papel da Igreja no Estado.

Até um determinado período da história da humanidade, principalmente a partir da efetiva introdução – ou para alguns autores da “intromissão” – da Igreja nos ambientes sociais, a idéia de um limite ou separação entre as coisas da Igreja e as do Estado não era um aspecto muito bem fundamentado ou resolvido. Quando a prática intensiva da agricultura tomou proporções mais intensas, verificando-se um dos passos decisivos para um maior desenvolvimento das grandes comunidades humanas, sobretudo da Ásia e da Europa, o Estado e a religião já funcionavam como se fossem uma só entidade. O Imperador – ou Faraó – era ao mesmo tempo a autoridade governamental e a divina: uma espécie de representante de Deus na terra. Tratava-se de um grande sistema hierárquico em que as regras, em tese, provinham do alto e as “sanções”, decretadas de acordo com as normas advindas da autoridade maior, transcendental, eram recebidas pelos seus súditos como parte do aparato político-social<sup>36</sup>. Já na Idade Média ocidental, mais especificamente no que diz respeito ao exercício de poder, é possível verificar que das leis de Deus derivava toda a autoridade soberana dos reis, inclusive aquelas em que atuava contra o clero. Visível também a idéia de que se houvesse negligência eclesiástica no seu ofício religioso, o soberano

---

<sup>35</sup> A BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Ave Maria, 2008.

<sup>36</sup> DUNCAN, Ann W; JONES, Steven L. Church-State Issues in America Today. v 1: *Religion and Government*. Westport, Connecticut, London. 2008. p. 2.



chamava o clero para responder perante sua própria pessoa; com isso, já se visualizava que em determinados momentos, a Igreja era submetida às leis do Estado. Muito embora a realeza possuísse um controle sobre a Igreja, que era ao mesmo tempo civil e espiritual, seu crescimento e notoriedade durante o período medieval, fizeram com que as autoridades espirituais começassem a questionar a soberania temporal e, desta forma, passaram a reivindicar para si não apenas o prestígio místico que havia sido sucumbido pelo poder supremo material, mas também sobre todas as questões de ordem política ou religiosa.

A fim de justificar sua supremacia universal, a Igreja (Católica), na pessoa do Papa, passou a advogar em seu favor, a idéia de que a autoridade monárquica derivaria da própria Igreja e, com isso, passaria o comando do Estado para suas mãos, fazendo uma espécie de substituição da lei secular pela canônica. Assim, a lei do rei e a de Deus, como apresentam Ann Duncan e Steven Jones, passaram a ser compreendidas não mais como sendo parte de um mesmo ente, mas foram vistas de forma separadas, ou seja, a divina e a temporal<sup>37</sup>. Isso aconteceu, sobretudo, durante a Era Medieval tendo em vista que a maior parte da vida cultural da Europa Ocidental norteava-se pela Igreja, “que detinha o monopólio do saber, do conhecimento científico e filosófico”<sup>38</sup>. Como intermediária entre Deus e a humanidade, fator preponderantemente monopolizador da instrução formal do povo, o clero apresentou-se também como principal administrador da educação, mormente na transmissão à sociedade de toda a doutrina cristã. Por essa razão, não somente os costumes feudais, mas todo o conhecimento científico, literário, artístico e filosófico, era orientado pelos preceitos advindos dos eruditos clérigos, a teor do que expõe Alceu Pazzinato<sup>39</sup>.

Como um dos grandes expoentes no desenvolvimento do cristianismo no mundo ocidental, Santo Agostinho, ou Agostinho de Hipona, ao escrever *A cidade de Deus* – um verdadeiro diálogo acerca da desintegração do Império Romano do Ocidente – buscou fazer uma interface entre o Estado e a Igreja. O teólogo católico afirmava ser a Igreja a cidade espiritual de Deus, em oposição a cidade material dos seres humanos. A alta cúpula da Igreja àquela época, em determinados momentos deturpando os ensinamentos do teólogo Agostinho, usou sua proposta de uma “Cidade de Deus” para defender a tese de que o Estado, para fazer parte da *polis* sagrada deveria obedecer a

---

<sup>37</sup> Cf. DUNCAN, 2008, p. 5.

<sup>38</sup> PAZZINATO, Alceu L.; Senise, Maria Helena V. *História Moderna e Contemporânea*. 14. ed. São Paulo: Atica, 2002, p. 30.

<sup>39</sup> Cf. PAZZINATO, 2002, p. 30.

“autoridade infalível” da Igreja<sup>40</sup>. Ademais, entendia Agostinho que a ordem sucessória dos fatos, já entendidos por ele como seculares e mundanos, não seria aspecto de vital importância na ordem das coisas últimas, visto que tudo era devidamente ordenado e controlado por um único Deus para uma única finalidade: o Juízo Final, a ressurreição, o reino de Deus<sup>41</sup>.

Na Baixa Idade Média, também chamada por alguns historiadores como segunda fase da Era Medieval, o panorama se modifica em virtude da ruína da burguesia e o surgimento de uma nova sociedade – moderna – na Europa Ocidental, investida em uma roupagem diferente, não mais subserviente à Igreja (à religião). Com isso, o servilismo do pensamento feudal cristão também perde espaço para os neófitos intelectuais docentes leigos, estimulando novas formas culturais, estribadas mais na razão e no Direito natural do que na fé. Nessa toada, o florescimento de idéias culturais e científicas originais, diferentes das do mundo medieval, deu um novo ânimo à vida social da Europa Ocidental, abrindo o caminho para dois importantes movimentos de caráter sócio-cultural: o renascimento (de cunho artístico e literário) e a Reforma Protestante (de cunho religioso), que teve grande repercussão no âmbito dos assuntos de cunho civil (Estado) e religioso (Igreja), sobretudo no que diz respeito às questões relativas à secularização.

A *protestatio*, encabeçada por Martinho Lutero, não foi apenas um simples protesto contra a venda de indulgências; teve repercussões mais além dos aspectos materiais. O monge alemão apresentou também protestos contra abusos e dogmas da Igreja Católica. Para Lutero a Cúria Romana abusava do poder que detinha sobre os cristãos, razão de seu repúdio veemente contra a instituição que, para ele, era a mesma que investia o clero nos poderes de jurisdição (estatais) e privilégios pessoais<sup>42</sup>. Dizia ainda o teólogo que quando a *mater ecclesia* usava o poder de coerção através da “influência clerical” (jurisdição mundana), usurpava os direitos do poder secular<sup>43</sup>, individualizando o exercício da autoridade temporal e espiritual. O entendimento luterano acerca do Estado e da Igreja seria o de dois reinos ou dois domínios distintos: o natural e o sobrenatural. Reino instituído e governado por Deus, para Lutero a Igreja

---

<sup>40</sup> Cf. OSBORNE, 1998. P 44.

<sup>41</sup> PECORARO, Rossano. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p 12.

<sup>42</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 294.

<sup>43</sup> Cf. SKINNER, 2006, p. 296.

estaria sob a jurisdição do evangelho e o Estado sob a lei civil<sup>44</sup> que o governa, cuja “ordem”, vinda de Deus, controlava e punia os perversos e limitava as conseqüências de seus pecados<sup>45</sup> (corrupção original). Entendia, ainda que Deus teria instituído dois governos para os “homens”: o representado por Sua mão direita (o espiritual), onde o uso do Livro Sagrado é necessário para que se tornem bons, e o representado por sua mão esquerda (o secular), que tem o mesmo objetivo (que os seres humanos sejam bons), porém com o uso da espada. Todo cristão era simultaneamente justo e pecador, segundo o discurso luterano sobre o tema em apreço, entretanto, o governante não poderia fazer da Igreja um instrumento da ordem temporal<sup>46</sup>, já que o Estado continuamente teria que ser socorrido pelo poder divino e, em nome de Deus, a ordem sempre seria estabelecida, ainda que usando a espada<sup>47</sup>.

Por outro viés, o eco da Reforma Protestante de Martinho Lutero, em muito pouco tempo chega às várias regiões da Europa, encontrando adeptos em quase todo o continente. Nem o próprio reformador que deu início ao movimento, logrou controlá-lo. Com isso, veio a segunda geração da Reforma protestante, também denominada de revolução ou movimento calvinista<sup>48</sup>, que também expôs suas reflexões acerca dos objetivos e o papel da Igreja e do Estado.

Teólogo cristão francês, João Calvino, de forma reflexiva tardia para alguns autores como Justo Gonzalez, apresentou nos últimos capítulos das *Institutas*, clara independência jurisdicional entre governo civil e o poder eclesiástico, na medida em que “há um governo duplo no homem: um aspecto é espiritual, através do qual a consciência é instruída na piedade e na reverência a Deus; e um político, através do qual o ser humano é educado para os deveres da humanidade e cidadania mantidos entre eles.”<sup>49</sup> Em Calvino, há uma dessemelhança de posicionamento em relação Lutero no que diz respeito ao Estado. Enquanto Lutero entendia que o Estado somente teria a missão de cuidar da ordem e da paz externas, “em Calvino, o Estado tem também a

---

<sup>44</sup> Importante frisar que em Lutero, Lei não seria exclusividade apenas do Estado. No contexto do Estado a Lei valia para o *usus civilis*. Contudo, no aspecto teológico a Lei era também aplicada no âmbito da Igreja.

<sup>45</sup> GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão. Da Reforma Protestante ao século 20*. Tradução Paulo Arantes e Vanuza Helena Freire de Mattos. São Paulo, 2004. v. 3. p. 68.

<sup>46</sup> Cf. GONZÁLEZ, 2004, 3. v, p. 68.

<sup>47</sup> Mas não só a “espada”, pois o Estado se envolve também com realidades onde deverá usar a força do “evangelho” em outras áreas da sociedade como nas ciências, nas artes, na educação, na política.

<sup>48</sup> Alguns teólogos, historiadores e estudiosos do assunto, entendem que o calvinismo foi a corrente reformadora mais dinâmica e internacional do Protestantismo.

<sup>49</sup> GONZÁLEZ, 2004, 3.v, p. 176.

função de proteger a verdadeira religião.”<sup>50</sup> Além disso, para Calvino, há uma relação de complementaridade entre Igreja e Estado. “A Igreja tem a função de zelar em assuntos que se referem a questões morais. Isso vale até mesmo num Estado cristão. Também neste âmbito, cabe à Igreja exercitar a disciplina.”<sup>51</sup>

Muito embora o Estado fosse criação divina, a preocupação do teólogo residia na questão de como os cristãos veriam o Estado e se relacionariam com ele<sup>52</sup>. Para o teólogo francês a Igreja foi ordenada por Deus para ser a mãe do fiel, o “meio exterior”, onde deverá ser proclamada Sua Palavra e santificar os crentes – não os hipócritas. Dizia Calvino que “Deus sabe que os eleitos são aqueles que confessam o Pai e o Filho, os que participam dos sacramentos e levam uma vida correta.”<sup>53</sup> Por essa razão, a reforma inaugural deveria começar no “seio” da Igreja porque é onde as classes sociais apresentam as diferenças sócio-econômicas, preconceituosas e raciais mais aviltantes e onde deveriam desaparecer ou onde deveria haver a justa redistribuição de bens, usando a Carta aos Gálatas 3.28<sup>54</sup>, apenas a título de ilustração.

Entre a Igreja e o Estado, segundo o pensamento calvinista, há um governo duplo exercido pelo indivíduo: o espiritual (onde a consciência é regida pela piedade e no respeito às coisas sagradas, as coisas de Deus); e o temporal ou político (este onde o ser humano é educado para os deveres inerentes à sua própria natureza e aos cívicos).<sup>55</sup> A idéia calvinista é de que toda a autoridade é proveniente de Deus, inclusive o Estado (mal necessário que tem a incumbência de cuidar da justiça civil, da moral ou exterior). Portanto, seriam os dois reinos elencados nas Institutas, quais sejam: o espiritual e o político. O Estado, criado por Deus, tem no magistrado a função de servir à Sua justiça. “Como resultado, o Estado tem o direito legítimo de impor a pena de morte, recolher taxas e de travar guerras justas e necessárias. A mesma autoridade divina é a base das leis civis, que são expressão da lei natural.”<sup>56</sup> As formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia), seriam sistemas políticos de fácil corrupção, dizia o reformador, pois muitos magistrados se afastam do caminho reto e se tornam tiranos.

<sup>50</sup> WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 138.

<sup>51</sup> WACHHOLZ, 2010, p. 138.

<sup>52</sup> Deus chama as autoridades civis para o exercício da sua função de servir à justiça divina. A autoridade divina seria o alicerce da *lex civilis*, que é a expressão da lei natural conhecida por todos. Cf. GONZÁLEZ, 2004, 3.v, p. 177.

<sup>53</sup> GONZÁLEZ, 2004, 3.v, p. 164-165.

<sup>54</sup> “já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus”. A BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Ave Maria, 2008.

<sup>55</sup> WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 1967.

<sup>56</sup> GONZÁLEZ, 2004, 3. v, p. 177.

Mas mesmo assim, continuam com autoridade para processar e julgar, já que seu poder jurisdicional provém de Deus e suas decisões, por isso mesmo, devem ser cumpridas.<sup>57</sup> Entendia, ainda, que a idéia acerca das formas de governos era o reflexo literal de seu veemente repúdio a todo tipo de governo que fosse despótico e tirânico.

O movimento de Reforma na Europa chega à Inglaterra através de um processo mais complexo, que teve influência direta nas relações entre a Igreja e o Estado. O rompimento definitivo do Rei Henrique VIII com a Igreja Católica, em 1534, por motivos políticos (importante frisar), fez surgir a Igreja Anglicana. A divisão se dá sob os auspícios das ordens do Rei<sup>58</sup>, que não se conformou com a determinação emanada do Papa Clemente VII, ao deixar de acatar o pedido de anulação de seu casamento com Catarina de Aragão a fim de contrair novo matrimônio com Ana Bolena. Com isso, não restou outra saída à autoridade eclesiástica católica senão excomungar o monarca, motivando o rompimento com Roma<sup>59</sup>. É importante frisar também que não houve divergências dogmáticas em relação à Igreja Católica, como fizeram Lutero e Calvino; e isso fica bem visível no próprio Ato de Supremacia<sup>60</sup>.

Por outro viés, expoentes como Cranmer, Ridley, dentre outros líderes reformadores da época, influenciaram sobremaneira o pensamento teológico inglês. Em alguns momentos se aproximou de um protestantismo radical – como o de Calvino – e, entre mudanças no pensamento teológico e alternâncias de reis, a Igreja Anglicana apenas tomou forma definitiva após o reinado de Elizabete e a promulgação dos Trinta e Nove Artigos da Religião<sup>61</sup>. É nesse documento que se vislumbra toda a correlação entre Igreja e Estado. A Igreja (visível), testemunha e guarda das Escrituras Sagradas, tratava-se de uma congregação de fiéis onde era pregada a palavra de Deus e administrava os sacramentos. Nela homens eram revestidos publicamente da autoridade concedidas na congregação, para fazer a obra de Deus. A Igreja tinha toda a autoridade

---

<sup>57</sup> Cf. GONZÁLEZ, 2004, 3. v. 3, p. 177.

<sup>58</sup> É claro que por trás dos motivos que ensejaram o rompimento estavam também interesses particulares, sobretudo nas riquezas do clero.

<sup>59</sup> A insatisfação com a Igreja Católica já era objeto de duras críticas em quase toda a Europa e na Inglaterra, devido: a influência dos tribunais pertencentes a Igreja nos assuntos políticos; a preferência na distribuição dos cargos públicos para os membros do clero e o envio a Roma do pagamento de dízimos. Cf. GONZÁLEZ, 2004, p. 196.

<sup>60</sup> Foi um ato do Parlamento da Inglaterra ao rei Henrique VIII, declarando ser o rei o único chefe supremo na Terra da Igreja na Inglaterra. Afirmava, também que a Coroa inglesa goza todas as honras, dignidades, proeminências, jurisdições, privilégios, autoridades, imunidades, lucros e commodidades para a referida dignidade.

<sup>61</sup> Documento que definiu a doutrina anglicana (práxis anglicana), no que diz respeito às controvérsias da Reforma Inglesa, principalmente referente a relação havida com a doutrina calvinista e da Igreja Católica Romana.

nas controvérsias da fé. Se uma pessoa quebrasse as tradições e cerimônias, era repreendida publicamente por ofensa à Igreja e ao magistrado civil<sup>62</sup>. Quanto à própria situação do poder temporal, muito embora o magistrado não tivesse “autoridade” nas coisas espirituais, o artigo XXXVII dos Atos de Supremacia estabelecia que o poder (temporal) do magistrado civil se estenderia aos “homens” (clérigos ou leigos), lhe devendo, todos, obediência. Portanto, mais uma demonstração de intervencionismo do poder temporal no espiritual. Richard Hooker, expoente e influente teólogo quando do acordo feito pela rainha Elizabete (os 39 artigos da Religião Anglicana), expôs que o Estado Eclesiástico coexistia com Civil e que o Estado e a Igreja seriam um mesmo ente, pois, composto estavam das mesmas pessoas, distinguindo-os apenas nos papéis<sup>63</sup>.

Com o avanço do Protestantismo na Europa, outra saída não restou à Igreja de Roma senão se reorganizar (para alguns autores, se autoreformar), mais do que combater ao movimento protestante, sobretudo, para sua própria sobrevivência. Mudanças substanciais aconteceram nos Concílios Ecumênicos Vaticano I e II, com maior envergadura e importância no Vaticano II, que foi convocado com a finalidade de por em evidência a missão apostólica e pastoral da Igreja e, nesse contexto, discorreu acerca da Igreja ao mesmo tempo visível e espiritual, enquanto morada de Deus, com homens e mulheres reconciliados e unidos em Cristo, lugar de celebração e conservação da Eucaristia, onde a presença do Cristo é honrada.<sup>64</sup> O Catecismo da Igreja Católica, produto do Concílio Vaticano II, expõe que a Igreja é una (tem um só Senhor, confessa uma só fé, nasce de um só batismo, forma um só corpo), santa (porque o Deus Santíssimo é o seu autor), católica (porque anuncia a totalidade da fé, administra os meios de salvação) e apostólica (foi construída pelos doze Apóstolos do Cordeiro sobre fundamentos duradouros). Quanto ao Estado, o entendimento é de que toda instituição política se inspira numa visão humana e de seu destino (no que tange a hierarquia de valores ou linha de conduta). O Estado é convidado pela Igreja para expor tanto seu julgamento, quanto as decisões a esta inspiração da verdade sobre Deus e sobre o ser humano. Assim, seria de importante que toda sociedade tivesse em sua base, juízos e condutas acerca do sentido humanista e do seu destino. Contudo, sem a luz do evangelho divino e do próprio ser humano, o Estado se torna totalitário<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> É visível a persistência da intervenção dos assuntos sagrados no político e vice-versa.

<sup>63</sup> Cf. GONZÁLEZ, 2004, p. 197.

<sup>64</sup> Catecismo da Igreja Católica, Edição Típica Vaticana. Edições Loyola. São Paulo, 2000, p. 332-333.

<sup>65</sup> Catecismo da Igreja Católica, Edição Típica Vaticana. Edições Loyola. São Paulo, 2000. p. 586.

Posto isso, ao apresentar traços atualizados sobre o papel da Igreja e do Estado na sociedade pós-moderna, embora o momento não mais seja o mesmo dos primeiros séculos da era cristã<sup>66</sup>, é possível notar os reflexos da secularização, hoje mais enraizada, no sistema sócio-capitalista pelo qual passa o Estado e a sociedade moderna. Max Weber apresenta o entendimento de que no estágio pelo qual passa a sociedade humana, de completa inversão da relação natural, o ser humano se deixa dominar pela aquisição de dinheiro como última finalidade de sua vida e o acúmulo de capital não pode estar associado à satisfação das suas necessidades materiais<sup>67</sup>. Veja que o imperialismo nacionalista é um forte exemplo disso. Os Estados Unidos quando atacam um país que supostamente venha a se converter numa potência militar contra seus interesses, não o faz em nome do povo americano, mas como se Deus fosse, para que o mundo conheça a força estadunidense e o perigo de aniquilamento<sup>68</sup>.

Isso não pode deixar de ser visto como uma relação direta entre Igreja e Estado. Afirma Marilena Chauí que foi da elite intelectual da Universidade de Chicago, aliada à direita cristã norte americana, que surgiu, em Reagan e Bush, o discurso do inimigo associado à figura religiosa (relação de interferência direta entre Estado e Igreja). Mas essas idéias político-estatais travestidas de lutas religiosas, diz a autora, teriam como pano de fundo a ocupação estadunidense nas regiões petrolíferas, que vão do Afeganistão ao Golfo Pérsico<sup>69</sup>, portanto, interesses particulares eminentemente financeiros e exercício de poder. A propósito, Juan José Tamayo, teólogo espanhol diretor da Cátedra de Teologia e Ciências das Religiões da Universidade Carlos III de Madrid, entende que a sobremesa da política estatal de alguns países hoje em dia, tem, na sua base, uma nova ciência que chama de “teologia da segurança” (como a pregada pelos EUA), que se traduz, segundo o autor, em uma “teologia da morte”, ou seja, um fundamentalismo político nacionalista, “revestido de um caráter religioso, que tende a desembocar em uma teocracia, na qual Deus legitima todas as atuações imperiais, por mais irracionais e imbecis que sejam.”<sup>70</sup> Veja que tudo isso acontece em pleno limiar do

---

<sup>66</sup> Muito menos o momento é o mesmo da época em que, rusticamente, o poder temporal interferia no espiritual (e vice versa), como visto até a Reforma Protestante.

<sup>67</sup> Cf. WEBER, 1967, p. 33.

<sup>68</sup> TAMAYO, Juan José; FARIÑAS, Maria José. *Culturas y Religiones en Diálogo*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007, p. 66.

<sup>69</sup> CHAUI, Marilena de Souza. O retorno do teológico-político. In: Sérgio Cardoso. (Org.). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, p. 93-133, 2004, p. 38.

<sup>70</sup> “El fundamentalismo político del Império reviste la política de un carácter religioso, que tiende a desembocar en una teocracia: Diós legitima todas y cada una de las actuaciones imperiales, por muy irracionales y belicistas que Sean.” TAMAYO, 2007, p. 75.

Século XXI. Essas ações de interferência (ou não) em assuntos que dizem respeito a entes distintos, fazem parte dos valores considerados universais ou comuns aos indivíduos, independentemente de sua estirpe, cultura ou religião?

Antes mesmo de expor algumas idéias acerca do importante fenômeno advindo do Estado Moderno – a secularização –, importa dizer que o papel da Igreja no Estado (e vice versa), vai mais além dos limites éticos e morais, delineados e fixados por religiões e que deviam ser o norte de cada ser humano. Quiçá a ausência cada vez maior das “operações do espírito” reconhecidas por Aristóteles – o saber, o fazer e o criar – estejam cegando gradativamente as pessoas e escravizando-as em alguns sistemas governamentais envolvidos em um individualismo em sua essência. Alguns estudos vêm sedimentando o posicionamento de que na sociedade pós-moderna, as funções e os poderes públicos devem ser sempre repensados, tanto quanto a atuação do sagrado, enquanto partes desse contexto, principalmente no que tange aos aspectos dos valores e bens da humanidade. Condutas fora desse jaez estariam, portanto, divorciadas do papel que realmente devem desempenhar o Estado e a Igreja, dentro de uma sociedade que deveria ser amparada pelo poder comunicativo, conforme propõe Jürgen Habermas.

#### **1.4 Secularização da sociedade, do Estado ou da religião?**

Falar de secularização, principalmente nos dias que corre, é sempre um rico desafio acadêmico. E é provocante na medida em que a temática envolve a inserção do ser humano, direta ou indiretamente, em um encadeamento de idéias recheado de elementos historiográficos sociológicos, culturais e teológicos, abrangendo a razão humana, a religião (e com ela suas sacralidades), a linguagem contextual, o exercício de (supostos) direitos e de poder. Tudo isso leva a uma abstração de imagens e opiniões, positivas ou negativas, que cercam sociedades, culturas, bens da vida e fé. Historicamente falando, os primeiros escritos acerca da secularização datam da primeira metade do século passado, mais especificamente com o teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer<sup>71</sup>. De lá para cá o tema tem sido enriquecido de um mosaico de debates nas áreas teológica, da ciência da religião, sociológica, antropológica (apenas para citar algumas), envolvendo autores renomados como o próprio Bonhoeffer, Harvey Cox,

---

<sup>71</sup> Bonhoeffer fala da teologia da secularização na obra que, traduzida ao português, foi intitulada de “Resistência e Submissão”.



Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, o teólogo Joseph Ratzinger e tantos outros estudiosos do tema.

Trabalhar o conceito de secularização é buscar enxergar o tema sob a ótica de algumas vertentes distintas: no sentido etimológico; na relação entre a igreja e o Estado; pode ser analisada a temática do ponto de vista do discurso da linguagem; dentre outras. Etimologicamente falando, entende-se a secularização como um fenômeno sobre o qual a sociedade deixou de ser determinada pela religião, ou seja, um processo de libertação da razão, desvinizando o mundo e abrindo o campo para o florescimento das ciências racionais e empíricas e o desenvolvimento da tecnologia<sup>72</sup>. Na relação entre a Igreja e o Estado ou, originalmente, em âmbito jurídico, a secularização seria um processo de devolução de algo que, por razões de ordem histórica, estava submetido ao domínio religioso – entenda-se “a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas.”<sup>73</sup> Por último, a secularização da sociedade sob a ótica da linguagem discursiva estará voltada ao plano de “um processo comum de aprendizagem complementar, cuja modernização da consciência pública afeta de maneira defasada as mentalidades religiosas, modificando-as de forma reflexiva.”<sup>74</sup>

Desta forma, após lançar os primeiros acordes acerca da temática em apreço, e levando em consideração os assuntos que se pretende estudar nas linhas da presente dissertação, mais prudente será, portanto, abordar o fenômeno da secularização sob o ângulo jurídico-político.

Não há mais dúvidas quanto ao fato de a secularização ter sido o ponto de referência para a formação das sociedades modernas, sobretudo no ocidente. Além disso, esse fenômeno complexo que compreende o ser humano no seu todo (no pensar, no falar, no sentir e no agir), abrange não apenas aspectos negativos. Muitos autores vêm buscando analisar a temática a partir de contextos diferentes e isso implica afirmar que há também visões positivas ou mais otimistas<sup>75</sup>. No entanto, o conteúdo da narrativa que constituiu o desenrolar do fenômeno da secularização vem remetendo os estudiosos há vários posicionamentos acerca do entendimento e/ou compreensão da questão em tela. É importante frisar que a secularização – alguns estudiosos chamam de fenômeno –

<sup>72</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 59.

<sup>73</sup> MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. Tradução Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora Unesp, 1995, p. 29.

<sup>74</sup> HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: Sobre razão e religião*. Tradução Alfred J. Keller. Aparecida: Idéias, 2007. p. 52.

<sup>75</sup> Na verdade vê-se que o fenômeno da secularização sofre resistências por parte de alguns autores e amparo por parte de outros.

se desenvolveu com intensidade, variação e forma diferentes dentro dos grandes centros de vivência humana<sup>76</sup> e nesse conjunto de fenômenos, ações e reações que vêm sendo vivenciados pelo ser humano desde a Idade Moderna, é perceptível vários setores das sociedades sofrerem o que se pode entender como uma inversão de valores, isto é, o que antes era monopólio das instituições religiosas, doravante passou não mais a ser. No processo de secularização é possível visualizar, de forma clara e gradativa, a “retirada da religião de áreas que antes estavam sob o seu controle ou influência; isso importar concluir que o processo de secularização implica em abandono, redução, retratação do status religioso.”<sup>77</sup>

Para outros setores, a secularização trata-se de um fato histórico que vem sendo vivenciado pelo ser humano desde o surgimento dos novos posicionamentos intelectuais advindos das tradições filosóficas, sociais, políticas e atitudes religiosas vicejados do Século das Luzes<sup>78</sup>, até chegar o marco ou divisor de águas (se assim é possível dizer): a queda súbita do poder eclesiástico tradicional no mundo moderno. Autores como Bernhard Häring entende que ao transferir a autoridade eclesiástica para o poder civil, a secularização, mais do que possibilitar a simples transferência dos bens pertencentes à Igreja para a sociedade civil, todas as coisas eclesiásticas que eram consideradas sagradas foram sucumbidas pela comunidade profana, constituindo um verdadeiro sacrilégio<sup>79</sup>. A *societas civilis*, portanto, investia contra o sagrado e pervertia o que antes era intocável. Harvey Cox, na obra *A Cidade do Homem*, escrita em 1971, afirma que na medida em que a sociedade vai avançando e se moldando, corrompe a Igreja, ou seja, a partir do momento em que o “homem muda seus instrumentos e as suas técnicas, os seus modos de produção e de distribuição dos bens da vida, também mudam seus deuses.”<sup>80</sup>

Muito embora ligado diretamente a questões teológicas, ao fazer a aproximação do assunto em estudo, no seu aspecto antropológico, fica impossível, de plano, execrar a secularização das discussões que envolvem os seres humanos, nos seus

---

<sup>76</sup> Em algumas regiões de forma mais intensa, como na Europa Ocidental, América do Norte e em outras regiões, o fenômeno foi tão forte que passou a caracterizar-se como secularistas anti-religiosa. Contudo, a secularização na sociedade pode ser vista também, como parte de um processo de afirmação política e social de grupos de pessoas mais abastadas, sobretudo a partir do Século XIX.

<sup>77</sup> AGUIAR, Reinaldo Olécio. Os protestantes brasileiros e a secularização do tempo sagrado. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, ano XVIII, n. 27, p. 80, 2004.

<sup>78</sup> Denominação dada também a Era Iluminista.

<sup>79</sup> HÄRING, Bernhard. *Ética cristã: para um tempo de secularização*. Tradução Ubenal Lacerda Fleury. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 11.

<sup>80</sup> COX, Harvey. *A Cidade do Homem*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971. p. 19.

aspectos sócio-políticos. Há entendimentos de que a Era Moderna provocou a secularização do conceito medievo de vida, banindo Deus do palco da história e frustrando, por consequência, a possibilidade de antecipar o Segundo Advento<sup>81</sup> “que produzia a esperança de um tempo potencialmente infinito, surgindo então uma nova perspectiva, a intervenção do homem na dimensão do tempo infinito.”<sup>82</sup> O ser humano dentro desse ambiente secularizado passou a ter sua vida embriagada nas bem valias do mundo pós-moderno. Desta forma, o indivíduo secularizado passou a ser “aquele que tem sua vida estabelecida nos valores deste século, sem qualquer interferência de princípios e crenças religiosas ou influência transcendental. Isso implica em ser ateu em outras épocas.”<sup>83</sup> Aliás, desde a época de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud e tantos outros intelectuais da Era Moderna, a religião vem sendo tratada de forma fetichizada. Luc Ferry entende que, como ópio do povo, a religião, na sociedade secularizada, nada mais seria senão uma ação intelectual, imaginária e racional, construída sobre um produto – Deus. Para ele uma das características do religioso nesse entorno é de que ele aparece como um ser heterônomo, o horizonte transcendental das experiências vividas pelo ser humano, que, num mundo laico e desencantado, perde toda sua referência moral fundada na religião: é o fim do “teólogo-ético”<sup>84</sup>.

A sociedade contemporânea secularizada tem como característica o cruzamento de dois processos: primeiro, a “humanização do divino”, isto é, a interpretação de todo o conteúdo sagrado para a linguagem humana; e, segundo, “a divinização do humano”, ou seja, no mais alto do individualismo, desaparece a relação vertical entre o sobrenatural e o humano, vindo à tona o caráter horizontal – entre os próprios homens – que faz “o humanismo contemporâneo um humanismo do homem-Deus.”<sup>85</sup> Talvez por todo esse panorama de uma sociedade secularizada, entendido por uns como desfavorável, negativo ou pessimista, sobretudo nos aspectos religiosos, fez com que autores, como Nietzsche, declarassem a morte de Deus, quiçá porque frente a uma sociedade modernista, a secularização, conforme anteriormente delineado, revelou-se como um processo de subtração da influência religiosa ou eclesial<sup>86</sup>, isto é, sinônimo de

<sup>81</sup> Segundo crêem algumas religiões como a cristã e a muçumana, seria o retorno glorioso de Jesus Cristo, no final dos dias, para presidir o Juízo Final.

<sup>82</sup> AZEVEDO, Marcos. *A Liberdade Cristã em Calvino: uma resposta ao mundo contemporâneo*. Santo André: Academia Cristã, 2009, p. 47.

<sup>83</sup> AZEVEDO, 2009, p. 49.

<sup>84</sup> FERRY, Luc; MARCEL, Gauchet. *Depois da Religião*. Tradução Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 25-34.

<sup>85</sup> FERRY, 2008, p. 9.

<sup>86</sup> Veja aqui a possibilidade de situar o momento a partir da dispersão do feudalismo no mundo ocidental.

subtração de províncias, redução do saber, do poder e do agir social, do controle ou da influência de instituições eclesíásticas ou de universos simbólico-religiosos<sup>87</sup>.

Não obstante poder transitar fora do seu eixo central, observa-se que não há como descolar o movimento secular do aspecto religioso. A secularização, pelo menos em um primeiro momento, não se limita apenas a um período pagão vivenciado pelo ser humano. Na verdade, o ser humano estaria fazendo parte de uma era “na qual a religiosidade intensa transformou o Deus cristão num acessório cultural, ou numa mercadoria, ou ainda num símbolo da busca utilitarista de êxito e segurança.”<sup>88</sup> A sociedade secular, portanto, seria proveniente do esvaziamento do sagrado, do distanciamento do poder emanado das instituições Cristãs do ocidente, libertando a razão humana de toda tutela religiosa do Estado, passando a ter o domínio sobre a natureza.

Alguns teólogos, sobretudo os que viveram na década de sessenta do século passado, principalmente os de linha protestante, começaram a se pronunciar no sentido de que estaria o mundo ocidental passando por um período de desencantamento, não se limitando apenas à religião, mas, de uma forma geral, à ciência. Ao suscitarem o fim da religião, vários autores apresentaram uma sociedade moderna sucumbida pelo domínio da indústria e do capital, corroída pelo poder e pelas vicissitudes mercadológicas. A modernização seria, portanto, “sinônimo de secularização”. Segundo Stefano Martelli, mormente em virtude de uma série de fatores que proporcionaram a transformação do mundo ocidental, resultante da marginalização social da religião e o declínio do sagrado<sup>89</sup>. Aliás, quanto aos aspectos sacros, em tese, “intocáveis”, caminharam alguns cientistas da religião e teólogos, como Bonhoeffer, no entendimento de que a secularização levou o ser humano a se desinteressar por Deus, já que sua existência não dependia Dele.<sup>90</sup> Segundo Bonhoeffer “o ser humano aprendeu a dar conta de si mesmo em todas as questões importantes sem apelar para a hipótese de trabalho Deus”.<sup>91</sup> O modo pessoal de ver a representatividade do divino (ou da percepção da própria compreensão a respeito do cristianismo), fez o teólogo luterano afirmar que a sociedade

<sup>87</sup> MARTELLI, Stefano. *A Religião da Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 276.

<sup>88</sup> BITTENCOURT, José Filho. Da Pós-Secularização: Notas Sociológicas. *Numen*. Juiz de Fora, v 2, n 1, p. 73-95, 1999. p. 75.

<sup>89</sup> Cf. MARTELLI, 1995, p. 271.

<sup>90</sup> Importante frisar que não era que o divino teria desaparecido por completo da vida e do sentido de existência do ser humano, ou seja, Deus não havia deixado de ser uma realidade permanente na vida do ser humano. Na verdade, sua inevitável existência não era essencial.

<sup>91</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p 434.

secularizada passou a considerar Deus um tapa-buracos, um acessório. O ser humano passou a viver em um mundo sem a existência do sagrado<sup>92</sup>, e na medida em que o aspecto transcendental e a influência de Deus na história da humanidade não mais são por ele reconhecidos, está perfilada aí a secularização.<sup>93</sup>

Karl Marx dizia que a religião – espírito de um mundo sem espírito – era um produto da sociedade capitalista e que o fetiche religioso desapareceria no Capital junto com o dinheiro, já que ambos não andavam separados.<sup>94</sup> Entendia ainda, o pensador, que o Direito, a filosofia e a religião faziam parte de uma superestrutura que produzia falsas consciências, advindas de uma organização econômica capitalista que alienava o ser humano. Mas e a secularização frente ao Estado e a Igreja?

Na medida em que foi se urbanizando, desde o advento da era da civilização, culminando com o contato inevitável com o mundo científico e tecnológico<sup>95</sup>, o ser humano passou a ver Deus como fetiche. Com isso, livrando-se dos grilhões de uma religião compulsória, não foi possível, em um mundo já efetivamente secularizado, deter a separação entre Igreja e Estado<sup>96</sup>. Esse processo fica bem mais claro de entender quando comparada a força antes existente na autoridade Eclesiástica estatal, com a que passou a ser exercida pela sociedade civil estatal na vida de seus cidadãos. Toma-se como exemplo a retirada da obrigatoriedade do matrimônio religioso, a partir da implementação do casamento civil.

Mas todo esse quadro pintado acima, cujos traços estão concentrados em aspectos aparentemente destrutivos ou negativos do fenômeno da secularização da sociedade, é direcionado à uma paisagem futurística curta e sinistra para a religião. Contudo, é importante frisar que como fenômeno ainda sob estudo, como se pode observar, é possível se deparar com entendimentos diversificados e até certo ponto antagônicos acerca da secularização. Talvez por essa razão, ainda seja prematuro, quiçá impossível, se falar no desaparecimento da religião por completo da esfera social. Nesse diapasão, estudiosos já da Era Contemporânea como Andrés Torres Queiruga, Hans Küng e tantos outros, entendem a secularização como uma mudança de paradigma

---

<sup>92</sup> Cf. BONHOEFFER, 2003, p. 436.

<sup>93</sup> Cf. AZEVEDO, 2009, p. 50.

<sup>94</sup> MARX, Karl. *O Capital*. Rio Grande do Sul: Bertrand Brasil, 1989. p. 42.

<sup>95</sup> Apenas a título situacional, denota-se, por um outro viés, um desencantamento pela ciência que foi se tornando mais visível devido aos sinais claros de destruição da humanidade em virtude da corrida armamentista, da guerra nuclear, da crise ambiental, dentre outros fatores.

<sup>96</sup> É importante esclarecer que a separação entre a Igreja e o Estado foi um dos sinais de maior envergadura da secularização.

“cujas conseqüências ainda estamos muito longe de poder calcular.”<sup>97</sup> Logicamente que é pouco provável deixar de enxergar um ofuscamento considerável do que até a Idade Média foi o centro da vida humana, isto é, tudo aquilo que até então concedia sentido e existência ao indivíduo: a religião. E é por esse motivo que se faz importante trazer à colação aspectos significativos acerca desse fenômeno – visto por alguns autores como instrumento de provocação – que vem batendo, cada vez mais forte, às portas da sociedade secularizada desde o advento do iluminismo. Contudo, na atual fase vivida pelos seres humanos, enquanto integrantes de uma vida em comunidade, a secularização se tornou questão de enfrentamento por parte de algumas áreas de pesquisa, a exemplo da ciência da religião, em virtude de as idéias e as instituições religiosas estarem perdendo seu significado social<sup>98</sup>. E não poderá, nem deverá, parar enquanto as várias repostas a serem dadas não começarem a se revelar.

Pois bem. Vendo a temática a partir dos posicionamentos acima apresentados, até se poderia chegar à conclusão de que a secularização era algo diabólico ou satânico, contudo, não seria correta tal assertiva<sup>99</sup>. Autores importantes como Bernhard Häring, pontuam que o fenômeno da secularização abrange o ser humano como um todo, ou seja, “seu modo de perceber-se, de pensar, de agir. Seria por isso um processo humano complexo, rico de elementos cristãos e, humanamente positivos ao lado de elementos negativos”.<sup>100</sup> Os defensores de uma sociedade ou de um mundo, ainda que secularizado, mas que foi criado por um poder sacro, onde se vê Deus como o centro de todas as coisas, expõem que não se pode conceber uma teoria que preveja o fim da religião. Muito pelo contrário, para essa corrente a secularização nada mais é do que uma tendência dominante nas sociedades capitalistas que culmina por respingar na religião – e respingar nesse contexto não se encontra como sinônimo de destruir, mas sim de transformar.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do Cristianismo Pré-Moderno: desafios para um novo horizonte*. Tradução Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 2003. p. 23.

<sup>98</sup> Cf. AZEVEDO, 2009, p. 49.

<sup>99</sup> A secularização é interessante porque pode ser vista sob óticas distintas. Alguns autores quiseram se manifestar de forma menos pós-metafísica, tratando de abordar a temática sob aspectos mais positivos, na medida em que entre a sociedade e a Igreja (e vice-versa), sempre houve uma inter-relação.

<sup>100</sup> HÄRING, 1976. p. 12.

<sup>101</sup> Há entendimento no sentido de que as principais causas de uma sociedade secularizada “são encontradas fora da religião”. Vide STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da Religião*. Tradução Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apolloni, Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 361-362.

### 1.4.1 No limiar do Estado Social Secularizado.

No estágio em que os seres humanos se encontram, isto é, como partes integrantes de uma sociedade complexa, que vivem exclusivamente em razão de trocas de consumo e de vantagens, onde se vislumbra um quadro de incertezas e vazios – sinais evidentes de insatisfação com a situação do mundo pós-moderno – desenvolver uma teologia que fuja de um Deus pós-metafísico não vem sendo um desafio dos mais fáceis. Contudo, há autores que resolveram enfrentar esse diálogo partindo da seguinte indagação: Seria possível buscar na religião recompensa que não pode ser encontrada neste mundo material de escassez, frustração e morte?<sup>102</sup>

Muito embora não se consiga vislumbrar na sociedade nenhum ramo do conhecimento que ofereça um galardão da mais alta importância a uma pessoa, que favoreça ou conceda a libertação do ser humano de suas limitações a curto prazo<sup>103</sup>, é possível, por outro lado, observar alguns comportamentos, sobretudo a partir do final dos anos setenta do século passado, que apontam para um “despertar religioso”, que se apresenta inserida em um contexto chamado de “eclipse da secularização”, exposta pelo italiano Stefano Martelli. O autor expõe que dentro da sociedade pós-moderna, a religião se encontra flutuando entre secularização e dessecularização.<sup>104</sup> Apenas fazendo uma metáfora acerca do assunto, imagine o seguinte: não há dúvidas que o ser humano se encontra em um mundo secularizado. Pois bem, em meio a todo esse desencantamento vivido pelo ser humano, é possível ver a presença de uma religiosidade transcendental no meio social? Ou seja, é possível ainda ver a presença marcante da religião no convívio humano? A resposta é eminentemente positiva.

Veja que no “pensamento fraco” de Gianni Vattimo, os seres humanos viverão, até o fim dos tempos, em uma relação complexa entre religião e secularização. Inclusive, entende o filósofo que a religião será uma das interpretações possíveis do mundo. Afirma ainda que o fenômeno cultural de um mundo secularizado não sucumbiu a religiosidade tradicional, muito pelo contrário, persiste sua subsistência, ainda que

---

<sup>102</sup> Cf. STARK, 2008, p. 402.

<sup>103</sup> Cf. STARK, 2008, p. 402.

<sup>104</sup> Martelli expõe que a eclipse da secularização deve ser compreendida “no sentido da co-presença, na sociedade contemporânea, de elementos de secularização e dessecularização.” Apresenta como exemplo de sinais de secularização ao lado de fenômenos de dessecularização o constante crescimento do prestígio do papado que, através de sua ação direta no campo diplomático internacional, atua, amiúde, no processo de pacificação social. Para ele isso é um claro exemplo de “multiplicação de formas e de fenômenos de religiosidade extra-ecclesial.” Cf. MARTELLI, 1995, p. 412.

como paradigmas ocultos e distorcidos, contudo, efetiva e autenticamente presente<sup>105</sup>. Alguns ingredientes importantes impulsionam o indivíduo na relação dialógica com seu semelhante e com o transcendente, no atual estágio pelo qual passa a sociedade. A permanência e revivescência periódica da fé em suas variadas formas<sup>106</sup> podem ser anúncios constantes da presença da religiosidade dentro da sociedade. Marcel Gauchet expõe que a estrutura antropológica faz com que o ser humano possa tornar-se um ser de religião, muito embora necessariamente não o seja. Diz o autor que o indivíduo “pode deixar de sê-lo, mas nesse caso, esse potencial de religiosidade estará destinado a continuar”.<sup>107</sup> Mas quem é esse ser? O religioso ainda existe no mundo pós-moderno?

Segundo Gauchet sim, pois o indivíduo não poderá “deixar de pensar que há em si outra coisa além daquilo que ele vê, toca e sente”.<sup>108</sup> Obviamente que não há dúvida que o Estado Social como um todo vive diante da presença de uma fé secularizada. Mas isso não implica afirmar que o religioso tenha deixado de existir ou que tenha sido literalmente banido do ambiente social pós-moderno. Häring diz que com o movimento secular, o religioso tornou a “encontrar a parresia profética no campo da justiça social, dos direitos fundamentais da pessoa humana, da vida pública e das relações internacionais.”<sup>109</sup> Interessante observar que mesmo vivendo em um sistema individualista e sob a atuação direta do poder econômico, o religioso pós-moderno, muito embora aberto para experimentar as diversas configurações da realidade do absoluto, passa a vivenciar outras formas de religiosidade, já que “nessa perspectiva religiosa, o que ganha grandeza e valor é o fato de que cada pessoa tem a liberdade de construir sua própria espiritualidade.”<sup>110</sup> Resta saber, no entanto, qual seria a forma melhor ou mais apropriada de vivenciar a fé.

No atual estágio pelo qual passa o ser humano, mesmo diante de grande escassez e dificuldades tanto morais, quanto materiais, saídas mais definitivas e seguras são visíveis no campo religioso, já que é onde muitas pessoas irão buscar, muitas vezes uma única vez, as soluções para aliviar seus sentimentos advindos dos desenganos da vida. François Houtart expõe que “alguns grupos sociais precisam ser reconhecidos como respeitáveis dentro de novas relações estabelecidas pelo mercado. Buscam-se

---

<sup>105</sup> Cf. MARTELLI, 1995, p. 437.

<sup>106</sup> Sincretismo, esoterismo, fundamentalismo, experiências com drogas alucinógenas, sem falar no universo plural religioso que ultrapassam fronteiras.

<sup>107</sup> FERRY, 2008, p. 45-46.

<sup>108</sup> FERRY, 2008, p. 46.

<sup>109</sup> HÄRING, 1976, p. 12.

<sup>110</sup> AZEVEDO, 2009, p. 68.



valores de respeitabilidade e a religião pode eventualmente oferecer uma base nesse sentido.”<sup>111</sup>

Hervieu-Légier, contrapondo a teologia da “morte de Deus”<sup>112</sup> proposta pelo filósofo Friedrich Nietzsche, esclarece que o fenômeno secular é uma forma de reorganização permanente da religião. Sua tese conclui que o futuro da expansão da religião tem base nas “comunidades emocionais”, chamadas também de pequenas comunidades religiosas. Isso porque, no pilar da modernidade se encontra um pensamento utópico entre as expectativas sociais e sua realização, que abre um leque de novas e permanentes proposições de representações religiosas<sup>113</sup>. Outros autores, sobretudo, da escola italiana, defendem a idéia de que a partir dos anos sessenta do século passado – quando cresceram os problemas advindos da poluição do meio ambiente, se expandiu a criminalidade, se agravou o índice de doenças infecto contagiosas, principalmente a AIDS – criou-se um campo mais propenso à necessidade de uma religião-ambiente, que, além dos aspectos religiosos propriamente ditos, engloba também as formas de assistências alternativas ou complementares, como ajuda psicológica e espiritual a pessoas carentes, atendimentos a idosos e viciados em drogas, álcool, jogo, etc. Evidentemente que em meio a uma enxurrada de opções oferecidas diariamente em nossa sociedade, conforme já exposto acima<sup>114</sup>, o ser humano terá que refletir sob qual teologia deverá optar, ou, até mesmo em uma linguagem compatível com os padrões humanos, quais seriam os valores práticos religiosos mais conformes às aspirações individuais.

### 1.5 O exílio do sagrado em questão.

O filósofo italiano Giacomo Marramao entende a secularização como uma metáfora surgida com a Reforma Protestante, originalmente no âmbito jurídico, conhecendo, no decorrer do Século XIX, uma significativa extensão semântica, a

<sup>111</sup> HOUTART, François. *Religião, Subjetividade e Mercado em Cuba. Orientações metodológicas. Concilium*. Petrópolis, n. 270, p. 70-71, 1997.

<sup>112</sup> Ao expor a Morte de Deus Nietzsche abriu vários leques de interpretação de seu entendimento acerca do enterro de Iahweh. Destruição de todos os sentimentos favoráveis a existência de Deus, segundo Werke; o destino da metafísica ocidental, de Heidegger; Segundo Zahrt a morte de Deus significava que a estrutura fundamental de tudo quanto existia se quebrara; Bonhöffer anunciava da prisão que o tempo da religião passava e que a sociedade marchava para um período de religião alguma. Vide em LIBÂNIO, João Batista. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 16.

<sup>113</sup> Cf. MARTELLI, 1995, p. 433.

<sup>114</sup> E até mesmo dentro do propósito do presente trabalho, que está fincado na visão Cristã.

começar pelo ambiente histórico-político, passando pela expropriação dos bens pertencentes à Igreja – através do decreto de Napoleão em 1803 – até chegar ao campo ético e sociológico, já na era moderna, quando assumiu um novo significado na sociedade ocidental. Seguindo os posicionamentos de Max Weber e Ferdinand Tönnies<sup>115</sup>, MARRAMAIO faz uma importante conclusão acerca do fenômeno secular, que culmina por albergar, invadir, transitar efetivamente na seara do Direito. Para ele a “secularização indicou a passagem da época da comunidade à época da sociedade, de um vínculo fundado na obrigação a um vínculo fundado no contrato, da vontade substancial à vontade eletiva.”<sup>116</sup> Mas, antes mesmo de adentrar no tema que se propõe no presente espaço, seria importante explicar que para um melhor delineamento metodológico acerca da problemática da secularização – nessa via de mão dupla que é a teologia e o direito – é importante pontuar a proposta de partir dos limites dos espaços públicos, em sua dimensão suprapessoal<sup>117</sup>, e mais do que abordar a ordem política<sup>118</sup>, amplia-se às questões jurídico-políticas. A partir daí se tentará enfrentar a questão da secularização no Direito.

Ao falar sobre a religião no início do milênio, João Batista Libânio expõe que o auge da secularização fez com que tudo se convergisse para o silêncio da religião. Para ele, essa convergência avassaladora brotava de todas as partes do conhecimento sistematizado, porquanto “das ciências naturais, da antropologia, da psicologia, da sociologia política, da prática das pessoas (ateísmo prático e indiferentismo), das cosmovisões circulantes para reduzir a religião ao silêncio e Deus a um retiro afastado de nossa realidade.”<sup>119</sup> Não há dúvidas que o conhecimento científico proporcionou a racionalização do pensamento e do saber, moldando a vida do ser humano, no trabalho, nas relações sociais e políticas, separando-as completamente da religião. Nessa linha de raciocínio Antoine Vergote expõe que com a modernidade, o mundo pareceu destinado a se dividir em duas esferas: “a pública, da vida civil e econômica, e a privada, do amor e da religião.”<sup>120</sup>

---

<sup>115</sup> Sociólogo alemão que deixou contribuições importantes para a teoria sociológica. Foi responsável também pela publicação dos manuscritos de Thomas Hobbes. A partir da teoria sociológica Tönnies desenvolveu o entendimento de que a comunidade foi substituída pela sociedade.

<sup>116</sup> MARRAMAIO, 1995, p. 30.

<sup>117</sup> Expressão usada por Antoine Vergote para se referir à ordem política. VERGOTE, Antoine. *Modernidade e Cristianismo: interrogações e críticas recíprocas*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 110.

<sup>118</sup> Ordem política enquanto conjunto de normas e instituições devidamente concebidas para organizar a vida em comum das pessoas que fazem parte de uma mesma comunidade, mantida dentro de suas fronteiras e sob os auspícios do direito por ela estabelecido. *Ibidem*. 110.

<sup>119</sup> LIBÂNIO, 2002, p. 17-17.

<sup>120</sup> VERGOTE, 2002, p. 107.

No vai e vem da temática em exame, se pode perceber um marco importante na formulação de um pensamento racional acerca da situação que envolve, por um lado, o Estado e a Igreja e, por outro, o Direito propriamente dito: o surgimento do Estado Moderno<sup>121</sup> (ou Nacional) ancorado no poder constitucional. Esse ponto, segundo Jürgen Habermas, foi preponderante, sobretudo quanto aos papéis “desempenhados pelas tradições e comunidades religiosas, na esfera pública política e na sociedade civil”, isso se devendo ao estágio secularizado vivido pelo ser humano, cujos dogmas passaram não mais a ser prerrogativas de uma casta privilegiada, mas, ao contrário, alcançaram a todos, visto que a religião já não era necessária para legitimar suas ações, onde o uso da razão comum se constituiu a base para se justificar o poder do Estado<sup>122</sup>. Segundo Habermas, se por um lado a secularização do Estado teve o enorme papel de fazer com que a ordem (o poder) política atingisse um patamar não mais religioso, por outro, há uma possibilidade de preenchimento desse hiato deixado pelo poder do Estado: a constituição (ou comunidade) democrática. Nela o papel do Direito (no seu aspecto subjetivo<sup>123</sup>) regulamentado e imposto pelos órgãos internos – que tomam decisões obrigatórias para o cumprimento da coletividade – é de singular importância, pois, em caso de violação ao bem jurídico, o resultado se reverterá em possíveis decisões revestidas de forma jurídica (de normatividade)<sup>124</sup>, que possibilitará ao Estado a imposição do seu cumprimento compulsório ao agente violador da norma.

Ao simples exame desse *modus ius commune*<sup>125</sup> até a era medieval, em comparação ao que posteriormente se verificou, denota-se uma diferença marcante, na medida em que o *modus vivendi*<sup>126</sup>, inicialmente adotado na sociedade, se encontrava investido de todo um caráter religioso, portanto, sob os auspícios de uma autoridade sagrada. Ademais, era interpretado e regido por clérigos e, via de consequência, imposto e aceito pela comunidade como ordem e salvação divina. Conforme expõe Habermas,

<sup>121</sup> Segundo Boaventura de Souza Santos, “a modernidade do Estado constitucional do Século XIX é caracterizada pela sua organização formal, unidade interna e soberania absoluta num sistema de Estados e, principalmente, pelo seu sistema jurídico unificado e centralizado, convertido em linguagem universal por meio da qual o Estado comunica com a sociedade civil. Esta ao contrário, do Estado, é concebida como o domínio da vida econômica, as relações sociais espontâneas orientadas pelos interesses privados e particularísticos.” SANTOS, Boaventura de Souza. O Estado e o Direito na transição Pós-Moderna: para um novo senso comum. *Humanidades*. Brasília, v. , n. , p. 271, 1991.

<sup>122</sup> HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 134.

<sup>123</sup> Direito subjetivo é aquele em que a norma jurídica concede a um sujeito de direito, a faculdade de mover a máquina judiciária (ou a ordem jurídica) para reclamar direito seu, violado por terceiro.

<sup>124</sup> Cf. HABERMAS, 2003. I v. p. 170.

<sup>125</sup> Expressão latina que quer dizer modelo de Direito comum.

<sup>126</sup> Expressão latina que serve para designar o compromisso assumido com a justiça para ter melhor comportamento de vida.

com o advento da modernidade, e com ela a secularização, essas “cosmovisões” religiosas obrigatórias, foram corrompidas em forças de fé subjetivas, motivo pelo qual esse Direito sagrado perdeu sua dignidade metafísica e sua implosão deixou em ruínas tanto o Direito instaurado politicamente, quanto o poder utilizável instrumentalmente<sup>127</sup>. É nesse ponto que verifica a inclusão de um novo conceito de autonomia política no Estado Moderno ou Estado de Direito<sup>128</sup>, visto que foi necessário buscar um substituto racional para o Direito sagrado, realocando, com isso, os aspectos voltados às questões de poder<sup>129</sup>. No entanto, ainda persiste uma indagação: seria possível estabelecer um diálogo franco, ético e honesto acerca da secularização nos espaços públicos e privados hodiernamente?

Na antiguidade a lepra era considerada um cruel fator de exclusão e segregação social. Em Levítico 13.14, a Sagrada Escritura diz que todo leproso era considerado uma pessoa impura e, como fonte de contaminação, deveria, por essa razão, viver longe do convívio humano. Se contaminado fosse, o indivíduo não poderia tocar em ninguém, pois, do contrário, o tocado também se tornaria impuro. Ora, veja que no Antigo Testamento é possível vislumbrar uma regra (não positivada) de Direito natural ou divino, que evitava o contágio; todos acreditavam na força normativa da norma. Depois, como forma de exclusão social do doente, denota-se o outro preceito normativo mais severo, esse de maior amplitude moral ou racional: o que sufoca o amor, a compaixão, a misericórdia pelo ser humano. Pois bem, quando a Sagrada Escritura relata que Jesus Cristo vence o mal curando o “ímpuro” ao simples toque, culmina por violar as duas normas antes expostas. Por outro lado, é interessante observar de igual forma, que transgredindo também a lei, o leproso, ao contrário de reclamar sua condição física, professa sua fé no poder da cura do Senhor. Pois bem, mas o que isso teria a ver com o assunto em foco? Tudo.

Veja que ao transitar pela sociedade moderna, secularizada, denota-se, de um lado, modificações consideráveis sob o ponto de vista do avanço das regras de convívio social. De outro, entretanto, é possível vislumbrar barreiras no Estado secular que ainda

<sup>127</sup> Cf. HABERMAS, 2003, p. 175.

<sup>128</sup> O Estado de Direito “implica a participação de todos na vida pública. Ele supõe que os cidadãos cheguem a um consenso sobre os princípios éticos essenciais que a própria finalidade desse estado impõe. Um desses princípios consiste em garantir a liberdade religiosa e o respeito pelas convicções e valores pessoais dos indivíduos, desde que não sejam contrários ao próprio estado de direito.” Cf. VERGOTE, 2002, p. 112.

<sup>129</sup> Inicialmente o poder de dizer o direito e aplicá-lo coativamente se encontrava nas mãos da Igreja. Com o advento da modernidade passou para o Estado. A secularização faz surgir a comunidade democrática, passando o poder para as mãos dos representantes do povo – os legisladores políticos.

precisam ser vencidas, seja com fundamento numa ordem estatal constitucionalizada sócio, cultural e materialmente adequada<sup>130</sup>, seja com fulcro nas vias morais e éticas desenvolvidas por cosmovisões e convicções religiosas, conforme o já manifesto posicionamento do filósofo alemão Jürgen Habermas. Talvez o diálogo acerca da interpretação dos vários caminhos da secularização se inicie através de uma linha instrumental interdisciplinar envolvendo as duas barreiras anteriormente colocadas.

Em países como os Estados Unidos, por exemplo, a introdução da liberdade religiosa<sup>131</sup> significou uma grande vitória do laicismo sobre o autoritarismo estatal, que outrora, impunha às pessoas situações oriundas da consciência e da fé. Todavia, principalmente a partir da segunda metade do Século XX, as comunidades religiosas regressaram ao espaço político mundial com grande destaque, oriundas da África, da Ásia, do Continente Americano e, sobretudo, do Oriente Médio. Desta forma, vê-se que a religião passou a ter um crescimento considerável no contexto político mundial. É exatamente nesse ponto que Habermas, analisando a teoria política de John Rawls (mais especificamente no que tange ao “uso público da razão”), em sua premissa inicial, expõe que a separação entre a Igreja e o Estado, requerida através da autoridade constitucional, influenciou o papel que passou a ser desempenhado pelas tradições e comunidades religiosas, tanto na esfera pública política, quanto na sociedade civil, ou seja, na formação política da opinião e da vontade do cidadão<sup>132</sup>. Mais do que isso, Habermas entende que houve uma reação do Estado constitucional em relação à autoridade do Estado propriamente dito, movido pelo Direito fundamental da liberdade de consciência e de religião, o que de fato, abriu espaço para “a autodeterminação democrática de cidadãos que passaram a dispor de iguais direitos.”<sup>133</sup>

Contudo, mesmo diante de alguns avanços importantes conquistados pela sociedade civil na cultura moderna, o ambiente secularizado – (pós)metafísico – ainda não logrou solucionar questões importantes da cena dialógica atual, como por exemplo, a quebra da segregação, o preconceito no convívio e no bem-estar social, a erradicação da pobreza, a abolição do serviço militar, as modalidades de interrupção da vida, a manifestação acerca da sexualidade e tantos outros assuntos de cognição profunda que ainda estão sem respostas plausíveis e carecedoras de diálogos amadurecidos. Ao

---

<sup>130</sup> Essa ordem estatal tem como base regras de direito materialmente estabelecidas na autoridade constitucional, ou seja, tem como base o direito normativo, positivado.

<sup>131</sup> A liberdade religiosa nos EUA foi efetivada de forma positivo-normativa a partir da *Bill of Rights*, proclamado no Estado da Virgínia, em 1776, como direito fundamental do cidadão.

<sup>132</sup> Cf. HABERMAS, 2007, p. 134.

<sup>133</sup> HABERMAS, 2007, p. 136.

contrário disso, conforme expõe o nobre professor Marcos Azevedo, “a pós-modernidade desafia toda a ética judaico-cristã que dominou o ocidente durante séculos”<sup>134</sup>, na medida em que a mudança vivida pela liberdade humana, a partir de um pluralismo de idéias, culmina por ultrapassar questões morais básicas, transgredindo um mosaico de regras essenciais que levam a intolerâncias, individualismos, anti-solidariedade, guerras religiosas motivadas por interesses econômicos, políticos e socioculturais<sup>135</sup>.

Apenas a título de encerramento desse capítulo, é importante frisar que no atual estágio que se encontra a humanidade, conforme já explicitado, é possível ver em alguns autores como Habermas, uma revisão do conceito de secularização, que não mais expressa um aspecto secularizado pernicioso, materialista, racional, ateu do mundo. “Hoje em dia, o teorema segundo o qual uma modernidade contrita só poderia sair do beco sem saída adotando um ponto de referência transcendente e religioso, encontra novamente ressonância.”<sup>136</sup> Entende o filósofo que o pensamento pós-metafísico, em alguns momentos, não consegue alcançar conceitos fundamentais e obrigatórios para uma convivência ética e paradigmática com o seu semelhante, como se verifica nas tradições religiosas, sobretudo as fincadas nas Escrituras Sagradas, que “contêm intuições sobre a falta de moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida experimentada como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas sutilmente durante milênios.” Por isso que na visão do autor, é nas comunidades religiosas que se possibilita comprovar experiências diferentes como os fracassos da vida, as doenças da sociedade, os insucessos de projetos de vida individuais e deformações de contextos vitais<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> AZEVEDO, 2009, p. 88-91.

<sup>135</sup> Cf. AZEVEDO, 2009, p. 88-91.

<sup>136</sup> HABERMAS, 2007, p. 122.

<sup>137</sup> Cf. HABERMAS, 2007, p. 125.

## CAPÍTULO II

### 2 A ÉTICA E SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO E COM O DIREITO: O QUE FOI EXILADO?

#### 2.1 Introdução

Uma das grandes discussões vividas nos ambientes filosófico, político, jurídico e teológico diz respeito à liberdade humana e, evidentemente, os assuntos assessoriais a ela, que acompanham a temática principal. Entre eles está a liberdade nas tomadas de decisões ao longo da vida do ser humano. George W. Forell apresenta o entendimento de que gostando ou não, acreditando ou não, o indivíduo vive tomando decisões constantes e inevitáveis no curso de seu viver e até mesmo o ato de não tomar uma decisão é uma decisão<sup>138</sup>. Diz o autor que “a vida não apenas exige decisão, ela é uma decisão”, razão pela qual jamais poderá fugir de sua liberdade, pois está fadado a ser livre e ainda que autocontraditória ou paradoxal, “a liberdade do ser humano é a sua servidão.”<sup>139</sup> Mas o interessante a se notar na investigação de Forell reside na seguinte indagação: é possível haver critérios nas decisões tomadas pelos seres humanos? O pesquisador lembra que onde quer que esteja ou viva, independentemente da sociedade, língua, do local, da cultura ou do tempo (mais próximo ou mais remoto), o ser humano sabe diferenciar o certo do errado, o bom do mau e não há povo que não saiba distinguir o que é aprovado e o que é desaprovado, sendo considerável pontuar, portanto, que o critério de análise e escolha das ações a serem realizadas pela pessoa se agrupa em boas e más<sup>140</sup>.

Evidentemente que a discussão tratada neste espaço não irá a abordagens mais aprofundadas ou circunstanciadas acerca das questões que antecedem as tomadas de

---

<sup>138</sup> FORELL, George W. *Ética da decisão*. Tradução Walter Müller e Luiz M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 19.

<sup>139</sup> Cf. FORELL, 2002, p. 21.

<sup>140</sup> Cf. FORELL, 2002, p. 22.

decisões humanas, que Forell e outros autores denominam de estágios “pré-éticos”<sup>141</sup> e de “costume”<sup>142</sup>, na medida em que as ações e reações nesses níveis de imediações não podem concorrer ou serem expostas como ações éticas em sentido estrito – que serão abordadas neste trabalho – por serem caracterizadas como simples reações a estímulos e não decisões efetivas. Ao expor as questões relativas aos princípios e valores ideais de conduta humana em uma sociedade secularizada (proposta desta dissertação), é importante entender, acima de tudo, que os indivíduos nascem, crescem e vivem em constante discernimento do que é bom e do que é mau – é parte inerente das relações sociais e pessoais. Esse comportamento humano faz parte do cotidiano de suas vidas e, automaticamente, culminam por desenvolver, cada qual, o seu senso moral e valorativo do certo e do errado, e é a partir deste ponto que a ética surge como meta importante na descoberta de critérios ou modelos para esses tipos de decisões.

Ao estabelecer uma digressão histórica acerca da conduta moral dos seres humanos – nos seus aspectos sociais, culturais, costumeiros (legais) e religiosos – há uma importante indagação que serviria como marco ou ponto de partida: como seria (ou o que modificou) a relação dos ideais de conduta social dos indivíduos com a religião, com o Estado e com o Direito? Ao abordar questões relativas a princípios gerais advindos de condutas morais existentes, vivenciadas e adotadas dentro da sociedade humana, seria muito importante destacar o quadro de valores sócio-cultural (porém, não primitivo) de inclinação como fator de progresso ético.

---

<sup>141</sup> Estágio pré-ético ou de imediação “é o estágio do comportamento no qual as ações humanas parecem não serem guiadas por nenhum tipo de premeditação ou preocupação prudencial, mas no qual seguimos uma inclinação natural”. Toma-se como exemplo as ações de um bebê quando chora ou ri, as praticadas por uma pessoa senil, o fechar ou abrir os olhos, etc. Cf. FORELL, 2002, p. 23.

<sup>142</sup> Estágio de costume é aquele que engloba tomada de decisões “não como resultado de qualquer esforço de inteligência, mas meramente como tentativa de conformar-se ao costume predominante.” Aqui não se observa o certo ou o errado, uma conduta boa ou má, mas tão somente o costume de todos fazerem, em obediência ao hábito. Cf. FORELL, 2002, p. 24.



## 2.2 Novos valores morais sob novo panorama sócio-cultural (pós)moderno

As manifestações das várias expressões da humanidade estão intimamente ligadas às concepções transcendentais e as experiências com o sagrado e com o profano. Isso pode ser vivenciado na pré-modernidade, na qual a sociedade regulava-se pela crença no sobrenatural. Veith expõe que “os indivíduos e a cultura como um todo acreditavam em Deus (ou deuses). A vida naquele mundo devia sua existência e seu sentido a uma esfera espiritual que ficava além dos sentidos.”<sup>143</sup> O bem e o mal se conflitavam entre si. Havia uma realidade divina e tudo era dependente dela e, nesse compasso, tanto a autoridade legislativa quanto a responsabilidade de proteção da moral eram provenientes das funções naturais dos sacerdotes. De certa forma, religião e moral se fixavam em uma linha tão tênue que acabavam se misturando, e muitas vezes em razão de a moral aparecer tendente a se expressar na forma de um ideal religioso. Mas não apenas isso. Assim como a moral, o Direito possuía função de extrema importância na sociedade no sentido de garantia da ordem <sup>144</sup>.

Ao dar o golpe no Estado Inglês, Thomas Cromwell, primeiro Duque de *Essex* que serviu como ministro-chefe de Rei Henrique VIII da Inglaterra (sobretudo a partir dos Atos de Supremacia), mexe na estrutura da sociedade medieval, iniciando uma nova era não só na Europa, mas no mundo. O espírito político medieval é quebrado, passando o parlamento a legislar de acordo com a vontade do povo: era a supremacia monárquica sobre a Igreja, com sobrepujança do Papa e a afirmação da soberania monárquica ilimitada. De antemão, é possível entender que foi a partir desse marco – ou divisor de águas – de mudanças ocorridas no Reino Unido que a Europa Ocidental passou a viver uma etapa diferente, que marcaria a história do ser humano. Essa nova fase ficou caracterizada pela razão e pelo individualismo, permitindo um senso crítico aos procedimentos civis e aos eclesiásticos (em especial), até então inadmitidos na sociedade. De certa forma os vários setores da sociedade, a partir daquele movimento, foram concomitantemente laicizados: da política à religião. Se por um lado a ciência e a

<sup>143</sup> VEITH, Gene Edward Jr. *Tempos Pós-Modernos: uma avaliação cristã do pensamento e da cultura da nossa época*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 23.

<sup>144</sup> Partindo dessa premissa expõe Émile Durkheim que já no início da sociedade “direito, moral e religião se combinaram numa síntese da qual é impossível dissociar os elementos e não há como saber qual dos fenômenos é anterior ao outro”. Para ilustrar melhor o entendimento, Durkheim apresenta o exemplo do Decálogo, onde estão reunidos os mandamentos relativos ao respeito pelo dia do descanso, pela vida e pela propriedade alheia, mostrando uma ligeira tendência à diferenciação nos cinco primeiros mandamentos que, para ele, são éticos-religiosos e os últimos efetivamente jurídicos. DURKHEIM, Emile. *Ética e Sociologia da Moral*. Tradução de Paulo Castanheira. São Paulo: Landy, 2006. p. 78.

democracia proporcionaram os mecanismos e as regras para acordos ideológicos e políticos em prol da estabilidade social, por outro lado, a religião – uma das áreas até então mais importantes para as comunidades – passa não mais a ser disciplinada dentro da sociedade; aliás, com o decurso do tempo vai sendo deixada de lado, passando a ter cunho eminentemente privado e, conseqüentemente, desnecessária ao ser humano.<sup>145</sup> O Estado, portanto, vai se modernizando ou secularizando, quiçá por falta de ideal ou até mesmo por puro materialismo de uma sociedade aquisitiva<sup>146</sup>. André Torres Queiruga diz que “o que constitui o núcleo mais determinante e talvez o dinamismo mais irreversível do processo moderno é a progressiva autonomia alcançada por distintos estratos ou âmbitos da realidade.”<sup>147</sup>

A todo esse processo moderno-progressista visto por alguns autores de forma irreversível no âmbito da sociedade humana, verificou-se a libertação da razão com o conseqüente domínio tecnológico sobre a natureza e essa nova janela aberta ao mundo moderno, proporcionou aos indivíduos um ambiente mais descerrado, mais liberal: novas culturas, novos valores<sup>148</sup>. A influência humanista<sup>149</sup> e a idéia de ser o indivíduo um ente universal, portador de todos os conhecimentos e em todas as áreas, um erudito apto a se lançar em um mundo de ricas transformações, é um combustível a mais para ajudar a movimentar a máquina renascentista<sup>150</sup>. Toda essa mudança faz surgir novos movimentos sociais como o capitalismo – passando a situar-se no espectro mais humanista e racional da sociedade – que, sem delongas, passa a comandar importantes setores sociais como a cultura, a ética e também a religião, prometidos, doravante, aos utilitaristas. Através de uma nova abordagem às questões morais, o iluminismo passou a decidir os eventos sociais não mais pelo transcendente ou sobrenatural, mas “por um estudo do efeito de uma ação sobre o sistema”.<sup>151</sup> Assim, tudo se explicava cientificamente. O próprio Darwin ao descrever a origem das espécies<sup>152</sup> execra o Deus

<sup>145</sup> Conforme já estudado no Capítulo anterior, esse movimento ficou conhecido como Secularização.

<sup>146</sup> BLACKHAM, H. J. *A Religião Numa Sociedade Moderna*. Tradução de Rodolfo Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 59.

<sup>147</sup> QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do Cristianismo Pré-Moderno: Desafios para um novo horizonte*. Tradução Afonso Maria Lígório Soares. São Paulo: Paulus, 2003, p. 20.

<sup>148</sup> Essa era foi chamada de Iluminismo, também conhecida como a era da razão, do antropocentrismo ou do cientificismo.

<sup>149</sup> Dentre os mais famosos estão: Petrarca, Gianozzo Manetti, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, François Rabelais, Pico de La Mirandola, Thomas Morus e Erasmo de Roterdã (considerado o mais famoso).

<sup>150</sup> Segundo o pensamento racionalista (iluminista) da modernidade, o universo era um sistema natural fechado de causa e efeito conforme demonstrou Charles Darwin.

<sup>151</sup> VEITH, 1999, p. 27.

<sup>152</sup> A origem das espécies como a luta pela sobrevivência no mundo onde a natureza violenta ditava a lei do mais forte, na sociedade racional onde se encontravam os seres humanos.

criador do universo e apresenta a ciência como a responsável por tudo que ocorre dentro desse sistema natural fechado de causa e efeito. Com isso, na busca de uma vivência fora do natural, houve uma espécie de rejeição de alguns acontecimentos, como no caso da religião cristã pelo iluminismo (ao menos inicialmente), que, conforme apresenta Krishan Kumar, muito embora não tivesse sido ignorada por completo, a filosofia cristã iluminista foi relegada a um plano secundário<sup>153</sup>.

Alguns séculos mais tarde, o racionalismo empirista foi vencido pelo materialismo, que focava o pensamento ou idéias da realidade apenas naquilo que poderia ser observado. “O universo físico, conforme apreendido pelos nossos sentidos e conforme estudado pelo método científico, é a *única realidade*.”<sup>154</sup> Por outro viés, a fase romântica da modernidade tentou trazer à sociedade uma realidade mais próxima do ser humano e, paradoxalmente às idéias iluministas, era visível a demonstração de um romantismo eminentemente subjetivista e irracional onde o Criador do mundo era um Deus imanente, na medida em que interagia com o mundo físico, com a natureza e com os seres humanos. E no despertar do Século XX o mundo já experimentava um movimento social diferente que passou a dar um novo sentido à vida dos seres humanos: o existencialismo – mais uma importante variante filosóficas da idade moderna. Segundo os inspiradores dessa doutrina – Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Fiódor Dostoiévski, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl e Martin Heidegger – o existir é uma dimensão primária e radical e todas as coisas se dão a partir da existência, inclusive o próprio pensamento. Para os existencialistas, o indivíduo é um ser único, excepcional, dono dos seus atos, do seu destino. Essa nova visão de mundo proporciona aos indivíduos a possibilidade de criar um sentido para sua vida, sem a interferência de outrem, já que um terceiro não consegue aquilatar ou validar o sentido excêntrico, único de cada pessoa, o que se poderia concluir, portanto, que se tratava de uma esfera particularizada e pessoal de cada um. Segundo o filósofo francês Jean-Paul Sartre: "a existência precede e governa a essência."<sup>155</sup>

Com efeito, conforme expõe Kumar, a modernidade foi compreendida como um conceito aberto, como uma abstração contínua e ininterrupta de coisas novas e não mais ligada ou dependente do passado como fonte de inspiração ou exemplo, razão

<sup>153</sup> KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 86.

<sup>154</sup> VEITH, 1999, P. 28.

<sup>155</sup> *La existencia precede a la esencia, debe ser vivida para ser verdaderamente sincera*. SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Mexico DF: Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2006. p. 71.

porque é revolucionária em si mesma, mas “uma revolução permanente de idéias e instituições.”<sup>156</sup> A autonomia alcançada pelos seres humanos na era moderna – levando-se em conta uma nova realidade social, política e econômica – serviu como forma de reestruturação da sociedade, a partilha de riquezas, ao pleno exercício da autoridade, agora franqueados a partir de decisões humanas concretas e não mais divinas.

Alguns autores como Karl Marx e Émile Durkheim, ainda no Século XIX, já apontavam algumas idéias acerca do divisor de águas entre os diferentes setores ou “reinos” da sociedade – político, econômico, cultural, social e religioso – que veio a se consolidar na segunda metade do século seguinte como o fenômeno que passou a se chamar de Pós-Modernidade<sup>157</sup>. Nele, obviamente, se formam novas culturas e, conseqüentemente, novos valores morais e dentro desse novo panorama sócio-cultural vivido pelos seres humanos, foram surgindo idéias que faziam como que uma espécie de interconexão entre os diversos setores sociais, não somente o cultural, mas também o político, o religioso, a vida econômica da sociedade. Com isso, tem como marca característica, segundo David Harvey, a fragmentação, a indeterminância e a desconfiança intensa de todo discurso totalizante<sup>158</sup>. Estudiosos da nossa era, como Gilles Lipovetsky, entendem que a partir dos anos cinquenta do século passado, o mundo vivencia uma aceleração nos meios que movimentavam a modernidade – as pessoas, o mercado, a escalada técnico-científica. Com o avanço da globalização e os meios tecnológicos de comunicação, principalmente após os anos oitenta, essa nova realidade social passa a interferir diretamente em comportamentos e modos de vida<sup>159</sup>.

Na obra *A Era do Vazio*, Lipovetsky demonstra que o mundo vem vivenciando uma nova época, um tempo de indiferenças, uma era narcisista, um período democratizado de forma humoristicamente generalizada, caracterizado pela redução da violência, pelo individualismo e pela lógica da uniformização. Diz o autor que nessa nova etapa da história da humanidade, as sociedades democraticamente avançadas vivem pós-modernamente<sup>160</sup>, ou seja, o pano de fundo desse ambiente está fincado em uma série de transformações ocorridas em vários setores da sociedade: nas artes, na ciência (com a descoberta do DNA, no campo da tecnologia da informação), na

---

<sup>156</sup> KUMAR, 1997, p. 92.

<sup>157</sup> A essas alturas é possível mensurar que o modernismo atinge o seu apogeu no Século XX, de certa forma instigado por um novo olhar para o mundo, que culmina por envolver todos os aspectos da cultura.

<sup>158</sup> Cf. VEITH, 1999, p. 35.

<sup>159</sup> LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os Tempos Hipermodernos*. Tradução Mario Vivela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

<sup>160</sup> Cf. LIPOVETSKY, 2005.

arquitetura (com as novas modelagens urbanas), no avanço do cinema, da moda, da música, do modo de viver do ser humano programado pela tecnociência. Esse período tem a mídia como o maior e mais eficiente meio de manipulação comunicativa, provocando, via de consequência, uma sociedade altamente consumista, “sobretudo de imagens”<sup>161</sup>, uma era vazia de princípios, de moral, uma era sem ética, mormente a cristã. A gênese da pós-modernidade, portanto, pode ser representada pelos *Macfood's* espalhados pelos continentes; pela Cocacolarização; pelos *Shopping Center's*; pelo mundo subliminar das obras cinematográficas; pelo consumo de drogas alucinógenas, sobretudo sintéticas, para um deleite vazio e insólito do ser humano; pelo modismo desenfreado que atinge todos os setores da sociedade (do mais rico ao mais abastardo); pela banalização do ecossistema e industrialização dos produtos do seu meio; enfim, pela virtualização de todas as coisas que acontecem com o ser humano e no seu entorno.

Tudo isso vem responder à crescente produção industrial, à difusão dos meios de transporte e comunicação, aos mecanismos comerciais que caracterizam o capitalismo pós-moderno e o consumo em massa (marketing, grandes lojas, marcas, publicidades), incitando a sociedade para o gosto pela novidade, para a lógica da sedução, para a promoção do fútil e do frívolo, cultuando uma ideologia hedonista<sup>162</sup>. E veja que o comportamento da sociedade, de forma gradativa e constante, vai ultrapassando a própria natureza do mundo pós-moderno, fato que parece levar a assertiva de que a pós-modernidade já não tem mais lugar, na medida em que todos os seus sinais indicadores apontam para uma nova etapa da cultura humana, em que o indivíduo, já ultrapassando esse período *pós*, entra na era do *hiper*, uma terceira fase da modernidade que se segue à pósmoderna que já vem sendo denominada de “hipermodernidade”.<sup>163</sup>

Nesse contexto histórico-social apresentado, é interessante observar que a ciência e a tecnologia transformaram sensivelmente a natureza do agir humano e, nesse contexto, os padrões morais do passado também foram se alterando. Tudo passou a ser dependente do modo de ação do ser humano e não só nos aspectos físicos, mas o próprio ambiente inato que não teve intervenção antrópica – a natureza – “passa a ser

<sup>161</sup> AZEVEDO, 2007, p. 15-16.

<sup>162</sup> Para muitos estudiosos do assunto como Zygmunt Bauman essa sociedade não seria a desejável ou imaginável pelo e para os seres humanos, levando em consideração toda uma anomalia ou crise de conceitos vivida atualmente por essa que chama de “modernidade líquida”. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

<sup>163</sup> Denominação na obra “A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo”. LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução Therezinha Monteiro Deutsch. 1. ed. Barueri: Manole, 2005. p. 24-25.

implicado na esfera do agir humano e, portanto, de sua responsabilidade. E nesta civilização, aumenta cada vez mais a desproporção entre o poder de dominação técnica e os critérios morais capazes de reger a nova civilização daí decorrente.”<sup>164</sup> A impressão que fica é a de que fazer parte desse ambiente requer do indivíduo ações repetitivas diretas de inclusão no meio, tendo em vista que, aparentemente, todos agem da mesma forma ou, mesmo sem agir, na omissão, culminam por atestar o resultado daquele proceder. Com isso, impotente ou fruto do meio, parece que o ser humano vive envolto em problemas sociais (guerras, genocídios, ameaça nuclear, injustiça social e econômica, crise da razão e das ciências, etc), sem se abalar ou sublevar-se, em profundo descompasso com a cultura social natural, situação que vai se avolumando sem condições de resolução. O teólogo e filósofo cearense Manfredo de Oliveira diz que na nossa civilização há um abismo entre o poder tecnológico e a ética, que se manifesta e imiscui-se na vida social quando os seres humanos passam a determinar o envelhecimento orgânico, “transformando a morte numa espécie de fronteira virtual”<sup>165</sup>. Inclui também nesse contexto, quando quer ou tenta controlar o comportamento dos indivíduos através de agentes químicos; quando manipula tecnologicamente os processos genéticos e produção da vida humana, tomando seu destino em suas próprias mãos.<sup>166</sup>

### 2.3 Ética e Eiticidade

Alguns autores entendem que mesmo desgastada pelo uso corriqueiro, que a transformou em expediente retórico e vazio de significado real, mais do que nunca, a ética desempenha (ou deveria desempenhar) um papel fundamental para a preservação da vida do ser humano na terra<sup>167</sup>, principalmente no estágio sócio-cultural que se encontra a pessoa humana, vivendo pós-modernamente. O teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer expõe que a sociedade (pós-moderna) tem vivido em meio a canalhas e santos, em plena luz do dia. Para ele o que no passado era admitido apenas como pecado da fraqueza do indivíduo (onde o criminoso era visto com violenta impressão de repulsa

---

<sup>164</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética, Direito e Democracia*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 10.

<sup>165</sup> OLIVEIRA, 2010, p. 11.

<sup>166</sup> Cf. OLIVEIRA, 2010, p. 11

<sup>167</sup> COMPARATO, Fabio Konder. *Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 1.

pela sociedade), hoje não há a mesma censura ao *ethos*<sup>168</sup>. A pessoa ajusta o mundo ao seu querer: para o bem ou para o mal.

A palavra Ética é expressão terminológica que ao longo do tempo vem sendo objeto de constante investigação. Esse vocábulo, hodiernamente, vem se aplicando em vários setores da sociedade: da economia ao mundo dos negócios, da ciência política ao Direito, do comportamento cultural humano à teologia. No sentido etimológico é terminologia que advém do grego "*ethos*" (modo de ser, caráter), que, por sua vez, tem a sua correlação com o latim "*mos*" ou "*mores*" (costumes, de onde se derivou a palavra moral), com igual significado. Nota-se, portanto, que "*ethos*" e "*mores*" querem dizer conduta ou relativo aos costumes. Muitos pesquisadores entendem que ética e moral possuem praticamente o mesmo significado, gozando ambas as terminologias apenas de raízes etimológicas diferentes, como visto acima. Por outro viés, contudo, há vários posicionamentos que propõem uma diferenciação entre os dois termos, referindo-se a moral “ao conteúdo ou as repostas específicas que se aceitam como normativas para o comportamento; já a ética aponta para a maneira ou o processo de discernir a moral ou de como chegar às repostas específicas e por quê. Trata-se do raciocínio moral.”<sup>169</sup>

Em Habermas a ética e a moral são aspectos diferentes do agir humano. Segundo o autor, na ética se busca responder a indagação de “quem sou eu e quem gostaria de ser, ou como deveria levar minha vida”. Faz parte da ética também questões relativas a como os membros de um grupo social “se entendem, quais os critérios segundo os quais deveriam orientar suas vidas, o que seria melhor para todos a longo prazo, etc.” No que tange a questão da moral, Habermas entende como uma busca constante pelas normas hábeis a possibilitar a convivência em sociedade, pautada na busca por aquilo que é interessante a todos, não pelo que é melhor para todos. Desta forma, o entendimento habermasiano seria o de que a ética está voltada para o entendimento de si próprio, isto é, aquilo que é “bom para mim ou para nós”. Já a moral tem o condão de buscar “qual a regulamentação mais adequada ao interesse equânime de todos os atingidos, ou seja, sobre aquilo que é bom, em igual medida, para todos.”<sup>170</sup>

Henrique Cláudio de Lima Vaz destaca que a identidade de “ser” humano é organizada ao longo de um processo de constituição da sua personalidade moral e ela

<sup>168</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 41.

<sup>169</sup> MAY, Roy H. *Discernimento Moral: uma introdução à ética cristã*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 19.

<sup>170</sup> HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. 2 e. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 40-313.

vai se adquirindo a partir da passagem da *identidade natural* (atos de consciência moral, campo ativo), para a *consciência moral* (o campo das intenções, o passivo). Segundo o autor, esse percurso do campo ativo (o simples *estar-no-mundo*, aqui e agora), para o passivo (o *ser-no-mundo*, local onde estrutura-se o espaço-tempo do mundo e do sujeito: psicológico, social e cultural)<sup>171</sup>, faz com que o ser humano, enquanto pessoa, se apresente, nas suas relações sociais, como um ser ético. Com efeito, nesse desejo de ser, a formação de um sujeito passa pela conversão em existência, daquilo que é essência, ou seja, a transformação de um indivíduo em pessoa ética determina-se a partir de sua contínua interação com o *ethos* em que se insere<sup>172</sup>.

As normas, critérios e valores éticos se configuraram paulatinamente durante um processo sócio-dinâmico de extrema complexidade, ocorrido nos grupos dos seres humanos. Pouco a pouco, as necessidades vitais entre as pessoas foram se manifestando, criando princípios que orientaram critérios regulatórios das ações praticadas no convívio social. Hans Küng expõe que as normas e regras éticas foram se sedimentando de forma gradual, com o tempo, ao passar dos séculos<sup>173</sup>. Esse processo lento culminou na adoção de princípios e valores que podem ser considerados universais, comuns aos indivíduos, independentemente de sua estirpe, cultura ou religião<sup>174</sup> e nesse complexo *modus vivendis*<sup>175</sup>, o ser humano sentiu a necessidade de conhecer a si mesmo, de estudar as suas próprias ações, sua realidade, seu modo de agir, os valores que os orientavam, de acordo com a noção do bem e do mal<sup>176</sup>, em busca da sua plena felicidade. É possível observar nesse contexto que ao longo de sua existência, o ser humano foi construindo valores éticos de acordo com o quadro cultural vivido a seu tempo.

Qualquer preceito, norma de conduta ou valores morais só são passíveis de observação entre indivíduos enquanto parte de um ambiente social ou sociável, razão

<sup>171</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 159.

<sup>172</sup> TOLEDO, Cláudia. Estrutura da relação entre a ética e direito no pensamento de Lima Vaz. *Síntese Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 32, n. 102, jan./abr, p. 26-27, 2005.

<sup>173</sup> KÜNG, Hans. *Ética mundial en America Latina*. Prólogo de Carlos Paz y Gerardo Martínez Cristerna. Traducciones de Gilberto Canal Marcos, José Manuel Lozano Gotor, Carlos Martín Ramírez, Alejandro del Río Herrmann y Rufino Velasco. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 25..

<sup>174</sup> Tomam-se como exemplo, apenas para citar alguns, a justiça comum para crimes contra a vida, a deferência aos mais velhos, a proibição da união entre parentes consanguíneos e afins, o respeito ao meio ambiente.

<sup>175</sup> É a própria história do ser humano vivendo em comunidade que vai demonstrar que a ética foi influenciada por outros campos do saber. Hoy H. May expõe que “a ética relaciona-se com outras disciplinas do saber humano de forma colateral ou correlacionada.” Ele aponta alguns exemplos como na orientação normativa para as políticas econômicas quando a ética necessita de conhecimentos de economia. Quando se preocupa com a sexualidade e a reprodução humana a ética requer conhecimentos de psicologia e biologia. Quando o assunto é o confronto com justiça social há uma concorrência com a sociologia e a ciência política. Cf. MAY, 2008, p. 20.

<sup>176</sup> Sobretudo na filosofia grega onde os grandes pensadores criavam para depois entender.



pela qual fica difícil, ou impossível, fazer qualquer tipo de idéia, pensamento ou análise ética fora de um espaço social. Somente na sociedade o indivíduo é capaz de manifestar todas as suas necessidades naturais, ou seja, aprender, discordar, expor idéias, se vestir, ultrapassar fronteiras em busca de algo novo ou de sua plena felicidade, como recompensa de um esforço constante e bem orientado<sup>177</sup>. Todos esses aspectos naturalmente vivenciados pelos seres humanos, fazem parte do seu dia-a-dia, do seu comportamento enquanto pessoa e dentro de um ambiente sociável, razão porque não se pode falar de ética em ambientes inóspitos. Cícero dizia que o ser humano não nasceu para o isolamento, mas sim para ser amparado mutua e habitualmente, em virtude da sua condição como um ser débil<sup>178</sup>.

Nas sociedades remotas, notadamente as da Idade Média, denota-se que a autoridade temporal detinha o comando de tudo e de todos, inclusive sobre os valores éticos que também por elas eram programados (ou ditados). Com a ascensão da burguesia, vai entronizando no ambiente social uma nova realidade fática – não obstante a autenticidade do poder – na medida em que a legitimação pela força em nome de Deus é abraçada pelo povo, que, doravante, passa a ser representado pelo parlamento. Desta forma, a experiência em comunidade e o avanço da humanidade em ambientes complexos, fizeram com que as sociedades se organizassem em Estados (Sociedades de Estados)<sup>179</sup>, passando a depender das necessidades do grupo, ou seja, da língua, dos costumes, da cultura, dos mandamentos jurídicos, da política, da religião e também dos valores morais e éticos. É também nesse complexo *modus vivendis* que o ser humano, de forma gradativa, passa a sentir a necessidade de conhecer a si mesmo, de estudar as suas próprias ações e também as anomalias contidas nessa estrutura social.

É no coração desse ambiente que se passa a analisar a realidade da pessoa, seu modo de agir, os aspectos morais que os orienta de acordo com a noção do bem e do mal, numa dimensão dualista entre o sagrado e o profano. Paradoxalmente, é em meio a toda essa taxionomia de alternadas mudanças na estruturação da vida em sociedade do protagonista principal desse sistema, o ser humano, que se chega à modernidade, momento que, para alguns autores, passou a ser considerado como a era da crise do ser humano: “um tempo em que as preponderâncias se tornam fluidas, em que a inteligência

---

<sup>177</sup> COMPARATO, 2006. p. 17.

<sup>178</sup> BERLOFFA, Ricardo Ribas da Costa. *Introdução do Curso de Teoria Geral do Estado e Ciências Políticas*. 1.ed. Campinas: Bookseller, 2004. p. 35.

<sup>179</sup> Quando se fala em sociedade de Estado, considera-se a de âmbito interno, cada um em seu conjunto estrutural politicamente organizado.

do momento exige que se ressaltem correlações e homologias.”<sup>180</sup> Na concepção habermasiana, houve um sepultamento da *eticidade* “oficializável” pelas sociedades pós-convencionais, em decorrência da pluralidade cultural e das formas hodiernas de intolerância reconhecidamente vividas pelos Estados modernos, passível de reversão somente através de um processo que possibilite uma ampla participação dos indivíduos, dentro de uma pauta normativo-argumentativa geral. Uma vez não se vislumbrando essa autocompreensão ética nos cidadãos, *uma eticidade* concreta somente decorreria da soma de expressões éticas já introduzidas na mente de sujeitos capazes<sup>181</sup>.

Por essa razão, é fundamental para uma vivência democrática que a moralidade política seja exigida pelos cidadãos, ainda que por parcela ínfima da sociedade. Isso faz parte da “socialização e da familiarização com as práticas e os modos de pensar de uma cultura política liberal”<sup>182</sup>. No Estado Democrático de Direito, por exemplo, usando o pensamento de Habermas, o dever jurídico de participar de eleições ou a obrigatoriedade de votar, seriam anormalidades tão bizarras quanto a solidariedade compulsória. A propósito, em comunidades liberais, a participação cidadã através das liberdades comunicativas – um incentivo ao debate público comum a todos – tem que ser vista como questão fundamental em ambientes sociais politicamente constituídos, na medida em que

os motivos que levam os cidadãos a participarem da formação da opinião e da vontade políticas nutrem-se, certamente, de projetos éticos e de formas culturais de vida, mas nem por isso podemos ignorar que as práticas democráticas desenvolvem também sua própria dinâmica política.<sup>183</sup>

Em Habermas a “tensão” entre ética e moral parece conter alguns conteúdos que merecem abordagem. Segundo o filósofo, a questão central da temática em tela reside na essência daquilo que entende por agir comunicativo. O fundamento da moral em Habermas está estabelecido a partir da transformação dialógica do “princípio formal kantiano de autonomia da vontade no princípio procedimental da ética discursiva.”<sup>184</sup>

<sup>180</sup> LIPOVETSKY, 2005, p. 60.

<sup>181</sup> Na concepção habermasiana essa seria a razão da impossibilidade de se universalizar os valores culturais, pois a busca pelo justo deriva de práticas argumentativas pautadas em uma *razão comunicativa*, pós-metafísica, onde todos teriam vez e voz, isso somente alcançado a partir de um plano dialógico obtido da prática discursiva amparada no uso da linguagem. Quanto aos sujeitos capazes envolvidos nesse processo, entende Habermas que, numa *ação comunicativa*, sempre se buscaria uma, de três finalidades: descrever fatos (atos teóricos), invocar normas (atos político-morais) ou expressar sentimentos (atos estéticos). Cf. HABERMAS, 2003, p. 40-42.

<sup>182</sup> Esse tema será abordado com mais vagar em tópico específico. Aqui o uso seria para se entender um comportamento ético de uma sociedade.

<sup>183</sup> HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 35.

<sup>184</sup> CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 151

Na ética discursiva habermasiana todas as pessoas capazes de comunicação linguística tem condições de participar da discussão. Assim, todas entram no discurso de maneira uniforme, tornando-se comunicativas, não podendo ser excluídas da argumentação quando esta versar sobre normas que recaiam sobre elas. Com isso, as ações morais estão estribadas no desprendimento do mundo ético tradicional e tem o condão de servir como direção dos princípios evidenciados a partir da reverberação e do questionamento. Habermas, e na mesma esteira de pensamento, Karl-Otto Apel, afirmam que a ética tem a incumbência de amparar a dimensão normativa da moral<sup>185</sup>. A moral, portanto, se encontra assentada em uma ação prática determinada que, uma vez introduzida na vida social, passa a ser vivida como ética.

Conforme se pode observar, a humanidade vem presenciando o exílio da ética. O próprio filósofo alemão lembra que nas sociedades tradicionais a ética<sup>186</sup> constituía uma parte das “cosmovisões” religiosas que formavam a viga mestra do consenso que integravam um indivíduo no ambiente social. Isso implicava, antes de tudo, o bem em relação ao justo, o que não acontece nas sociedades atuais, onde não mais se vê consenso substancial sobre valores. Nas sociedades pós-convencionais (expressão de Habermas) ou técnico-científicas (na visão de Manfredo Araújo), a ação antrópica, tecnologicamente potencializada (realidade concreta), pode arruinar de forma irreversível não somente a natureza, mas o próprio “ser” humano. Nessas comunidades, segundo expõe Manfredo Oliveira, é crescente a desigualdade entre o poder de dominação tecnológica e os critérios morais capazes de reger a nova civilização daí decorrente. Há uma espécie de contradição nessa civilização, à luz da aptidão desenfreada de os seres humanos, conscientemente, desejarem a ruína de si mesmo e da natureza, quando usam, por exemplo, os mecanismos que estão às suas mãos para contaminar ou envenenar a biosfera, para produzir bombas atômicas. Nesse diapasão, há uma desproporção absurda “entre a sabedoria ético-política de que dispõe a humanidade e o imenso potencial tecnológico adquirido.”<sup>187</sup>

Seguindo essa esteira de raciocínio, Habermas diz que se o ser humano almeja que os conteúdos éticos de Direitos fundamentais tenham guarida nas mentes das pessoas, o simples processo de conhecimento não será suficientemente capaz de lograr êxito sozinho nessa empreitada. Convicções morais e indignação mundial coletiva em

---

<sup>185</sup> Cf. CORTINA, 2005, p. 152.

<sup>186</sup> Lembro, porém, que Habermas utiliza, para este sentido, o termo moral.

<sup>187</sup> OLIVEIRA, 2010, p. 10-11.

relação a violações em massa de Direitos Humanos, por exemplo, levam à formação de uma integração muito débil dos indivíduos que compõem uma sociedade mundial politicamente organizada<sup>188</sup>. “Entre cidadãos, qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais.”<sup>189</sup>

## 2.4 Direito e sociedade democrática

Ao abrir um estudo acerca do Direito, sobretudo no que tange aos aspectos gerais de sua formação ou confirmação, seria um reducionismo apresentá-lo tão somente como um conjunto de normas jurídicas que regem as relações entre os sujeitos, conforme expõe muitos autores. Na verdade, convém enaltecê-lo como disciplina que se encontra muito próxima aos múltiplos e diversos aspectos da existência do ser humano, do mais ao menos importante. Francisco Javier Ansuátegui diz que o Direito rodeia e acompanha a humanidade constantemente, desde os primeiros momentos da sua formação intra-uterina até os últimos instantes de sua vida, regulando as atividades mais importantes da vida dos indivíduos e dos grupos sociais onde estes se integram. Segundo o autor, isso acontece porque o Direito, como uma das formas de organização social, “intervém através do estabelecimento de normas de conduta em todos os aspectos da vida humana que são considerados imprescindíveis para a efetiva realização do específico modelo de organização social.”<sup>190</sup> Certamente o que deve importar nas organizações sociais humanas, conforme expõe Ratzinger, não é o direito do mais forte, mas sim a força do Direito, pois, “o poder a serviço da ordem e do direito é o pólo oposto à violência entendida como um poder que age sem direito e contra o direito.”<sup>191</sup>

Tendo como pano de fundo concepções religiosas do mundo ou “cosmovisões”, expõe Jürgen Habermas que nas comunidades humanas, desde as mais remotas, havia todo um ambiente estribado em uma base de normas sagradas, ao ponto de os próprios seres humanos irem se investindo de um caráter divino, com base na autoridade e legitimidade de um Senhor-Deus e detentor do poder político-estatal.

<sup>188</sup> Cf. HABERMAS;RATZINGER, 2007, p. 38.

<sup>189</sup> HABERMAS;RATZINGER, 2007, p. 38-39.

<sup>190</sup> “*Interviene, a través del establecimiento de pautas de conducta, en todos aquellos aspectos de la vida humana que se consideran imprescindibles para la efectiva realización del específico modelo de organización social.*” Tradução própria. PECES-BARBA, Gregorio; FERNÁNDEZ, Eusebio; ASÍS, Rafael de. *Curso de Teoría del Derecho*. Madrid: Marcial Pons, 2000. p. 17.

<sup>191</sup> HABERMAS;RATZINGER, 2007, p. 65.

Expõe ainda o autor que a História do Direito demonstra que há um aspecto incomum que se percebe na estrutura jurídica até a Idade Média: a ramificação do Direito em sagrado (ou Direito Natural, imutável, que não se encontrava à disposição do soberano) e profano (proveniente do soberano)<sup>192</sup>. Com isso, a validade de um sistema jurídico seria justificado a partir da harmonia do Direito que provinha da autoridade civil, aos princípios imutáveis do Direito Natural.

Nas sociedades medievais, estabelecidas tradicionalmente, se podia observar, de forma clara, um comando norteado ora por um Direito instrumental – que se encontrava à disposição do poder político – ora por um Direito não instrumental – que tinha como característica principal uma normatividade em sentido sacro – portanto, um Direito naturalmente indisponível. Entre esses dois Direitos havia uma tensão intransponível, que não foi ratificada nas sociedades modernas (pós-metafísicas) em razão da secularização do mundo da vida, oportunidade em que foi perdendo força e, com isso, tudo aquilo que era sagrado ou indisponível enquanto fonte de Direito, foi ficando sem crédito<sup>193</sup>. Ao ser fincada a desagregação da religião e dos costumes, as fontes metafísicas e consuetudinárias desassociaram-se do ordenamento jurídico, que somente passou a obter normatividade quando a validade de suas pretensões passou a ser obtida através da institucionalização de ordens legítimas. A essas sociedades pós-metafísicas o Direito, segundo Habermas, estabeleceu um caráter pós-tradicional de justificação, que teve como pressuposto um acordo baseado em um reconhecimento intersubjetivo de normas, somente alcançado através de um consenso. Assim, a partir do momento em que é determinado um consentimento acerca do que deva valer-se como uma ordem legítima, “a ação comunitária *convencional* é substituída por uma ação societária do tipo *racional*.”<sup>194</sup>

Com a secularização e o surgimento, principalmente, do Estado Moderno, denota-se que o poder político, antes instrumental, se emancipa, passando a ser emanado da vontade soberana de um legislador político<sup>195</sup>. Com a introdução e

---

<sup>192</sup> Cf. HABERMAS, 2003, 1 v, p. 184.

<sup>193</sup> MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*. 2 ed. Belo horizonte: Mandamentos, 2002, p. 82-83.

<sup>194</sup> Na visão habermasiana as ações racionais, para serem institucionalizadas, devem ser estabelecidas a partir de um acordo normativo livre, através de uma ação comunicativa em que os participantes sejam discursivos, ou seja, que fundamentem, de forma autônoma, as pretensões de validade suscitadas em suas falas. A esse movimento livremente consentido da ação discursiva Habermas chama de racionalidade segundo valores. MOREIRA, 2002, p. 32.

<sup>195</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v. p. 232.

aplicação do conceito de norma jurídica<sup>196</sup>, que passou a ter cunho de validade e obrigatoriedade aos seus destinatários, o Direito toma corpo e se fortalece com a tradição de imposição de sanção que a norma passou a ter em sua estrutura. O arcabouço central e a positividade da norma jurídica introduzidas na sociedade de forma impessoal e obrigatória, criou um vínculo inevitável, ganhando, com isso, a consciência moral dos membros da comunidade jurídica. Com efeito, a objetividade e a moralidade não sendo introduzidas, concomitantemente, pelas normas jurídicas. Porém, Habermas entende que é na etapa pós-convencional do Direito, ou seja, já na era do Direito moderno que “as estruturas da consciência moderna materializam-se no sistema jurídico, tal como acontece, precisamente, com o Direito privado burguês, que se caracteriza através da positividade, da legalidade e do formalismo.”<sup>197</sup> A partir dessas três características os indivíduos organizam suas ações estrategicamente, visto que são as esferas onde esses movimentos estratégicos se institucionalizam através de um sistema jurídico<sup>198</sup>.

Outros dois pontos importantes para a compreensão da temática aqui apresentada diz respeito ao surgimento do Estado de Direito e o Estado Democrático de Direito. No primeiro, o Estado passa a ser detentor de um sistema jurídico-institucional próprio. Nele cada pessoa (física ou jurídica) é submetida ao respeito da norma estatal, através de um mecanismo hierárquico de Direito, de separação dos poderes e dos Direitos Fundamentais. Por seu caráter juridicamente fictício, não possuindo vontade própria, dependente de indivíduos para o seu efetivo funcionamento e impossibilitado de ser governado pelo povo (democracia indireta), o Estado passou a delegar o poder soberano (inclusive o normativo) para os representantes constituídos através do apelo popular. Com isso, vê-se um estágio objetivo introduzido pela norma jurídica e pelo Direito racional, fruto de sociedades complexas e plurais, onde a norma “funciona como uma instância soberana sem conteúdo moral”.<sup>199</sup> O direito a iguais liberdades subjetivas

---

<sup>196</sup> Tem-se em consideração que toda norma ordena alguma coisa. A norma jurídica determina algo cuja eficácia o poder público mantém vinculante. Veja que o poder público a mantém vinculante, e isso não quer dizer que a dita sempre. Nem toda norma procede de um órgão legislativo ou é dotada de poder regulamentar. Há norma que nasce dos costumes, dos princípios gerais do Direito, dos entendimentos dos Tribunais Judiciais, que, uma vez estabelecidas, tem valor de lei para julgar casos sucessivos. BERDEJO, José Luiz Lacruz; REBULLIDA, Francisco de Asis Sancho; SERRANO, Agostin Luna; ECHEVARRÍA, Jesus Delgado; HERDANDEZ, Francisco Rivero; ALBESA, Joaquín Rams. *Elementos de Derecho Civil: I Parte General*. 1. v. Dykinson: Madrid, 2002. p. 107.

<sup>197</sup> MOREIRA, 2002, p. 36.

<sup>198</sup> A positividade diz respeito a vontade do legislador político, mandatário da soberania popular. A legalidade possibilita aos sujeitos de direito um descanso em relação as decisões éticas a serem tomadas, sendo introduzidos pelo Direito a responsabilidade e a culpa. Por fim o formalismo, no sentido de que tudo é lícito desde que não seja proibido. Cf. MOREIRA, 2002, p. 37.

<sup>199</sup> MOREIRA, 2002, p. 90.

de ação se concretizou em Direitos Fundamentais, e esses, uma vez ameaçados por transgressões às normas, passaram a ser tutelados por órgãos estatais com poder de sanção, dispondo de meios legítimos de coerção, a fim de impor respeito à norma jurídica<sup>200</sup>. O Direito (democrático) e a norma se tornaram dois aspectos necessários para tornar melhor a vida e a convivência dos seres humanos em sociedade. Foram eles os interlocutores e apaziguadores dos conflitos entre os indivíduos.

Quanto ao Estado Democrático de Direito Habermas diz que sua formação tem ensejo a partir de uma conexão interna entre política e Direito. Destarte, no momento em que há essa troca de favores entre os dois campos sociais de atuação (Direito e política), passando cada uma a cumprir as funções de consolidar as expectativas de comportamento e demarcar programas coletivos de ação, uma área empresta a outra o seu próprio mecanismo que possibilite, por um lado, que se comande através de leis (no caso da política) e, de outro, que se imponha a força para que a lei se cumpra (no caso do Direito). Para Habermas o Estado só é democrático quando se torna possível ou estimula a expressão dos diversos grupos políticos ou religiosos, através de um pacto livre na ação comunicativa, no diálogo. O autor diz que o fundamento ético da ação surge dela própria<sup>201</sup>. Nas sociedades modernas, o Estado Democrático de Direito é *leigo*, no seu sentido mais amplo, razão porque deve exercitar sua imparcialidade no que diz respeito às percepções existentes sobre as realidades do mundo da vida. “Somente exercendo tal neutralidade é que se pode conseguir justiça política na esfera pública que, em sociedades democráticas, exige a plena e igual participação de todos os cidadãos, independentemente de suas idéias amplas sobre a realidade.”<sup>202</sup>

De certa forma, a secularização do Estado fez com que as instituições democráticas apresentassem deficiências de cunho interno e externo. Habermas diz que essas imperfeições ou falhas – que chama de “desvios na modernização da sociedade como um todo”<sup>203</sup> – são inerentes aos sistemas políticos estatais modernos, fato que põem em risco “sua autoestabilização sob o ponto de vista cognitivo ou motivacional”<sup>204</sup> e leva ao enfraquecimento da democracia. Uma dessas falhas diz

<sup>200</sup> Cf. HABERMAS, 2003, 1 v, p. 170

<sup>201</sup> HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Tradução Alfred J. Keller. Aparecida: Idéias, 2007, p 40.

<sup>202</sup> ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. A Religião e a Esfera Pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, v. 1, n. 12, p. 139-159, 2008.

<sup>203</sup> HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 66.

<sup>204</sup> HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 66.

respeito à concepção do exercício de poder<sup>205</sup> ou do uso da força nas instituições estatais – a correlação entre Direito e poder. No Estado moderno democratizado servir do Direito tão somente para atuar no caso concreto, ou fechá-lo para as realidades sociais e a moralidade pública, seria tentar reduzi-lo de forma demasiada a um mero objeto de coerção. Acima de tudo, o Direito de sociedades modernas e democráticas deve atuar como um poder institucionalizado, integrado a ideais, valores e princípios, que opere com objetivos e fins máximos para sua atuação e, evidentemente, advindo de fontes plurais de formação. No entanto, um poder institucionalizado deve ser encabeçado por uma Carta constitucional disposta como suporte da norma superior posta, que por sua vez, sustentará, através da força do sistema jurídico, sua eficácia. O Direito, nesse contexto, admite juridicamente o poder. Peces-Barba complementa o raciocínio aduzindo que nessa comunicação necessária entre Direito e poder o primeiro elemento integrador são os valores políticos (a ética pública política), que se positivam e se convertem em valores jurídicos (os direitos e garantias fundamentais expressos na Constituição). Desta forma,

um poder juridicamente admitido e um Direito mantido de forma eficaz pelo poder, que além disso regula e racionaliza esse poder, é o resultado desta relação. Ambas se beneficiam da mútua relação. O poder é limitado e passa do absoluto ao compartilhado, do invisível ao visível, do unitário ao dividido e do livre ao controlado. (tradução própria)<sup>206</sup>

Diante de todos os avanços experimentados pela sociedade – envolvendo comportamento moral, religião e culturas diferentes – um ponto parece estar bem resolvido: o Direito jamais poderá ser instrumento do poder de poucos, já que tem na sua essência “a expressão do interesse comum de todos”.<sup>207</sup> Esse problema, segundo Ratzinger, foi resolvido através dos instrumentos de formação da vontade democrática, já que é só por meio dela (da democracia) que se constrói um Direito universal, devendo, por isso mesmo, ser respeitada como tal. Os mecanismos de formação da

---

<sup>205</sup> O entendimento de poder a que se alude, não seria apenas aquele advindo das fontes tradicionais de identificação com o soberano, como quando exposto por Jean Bodin ou Hobbes, composto de um homem ou de uma assembléia de homens identificado com o Leviatan, mas o “poder complexo”, o direito como imposição, advindo das fontes plurais de formação, ou seja, as instituições do Legislativo, do Executivo, do Judiciário, do Chefe de Estado e demais órgãos que compõem o Estado (que detém a força armada, a segurança e a polícia); o poder da economia, da cultura; o poder social e religioso; bem como o poder advindo dos cidadãos que participam de sua formação e que se identificam com a ética política pública de coesão a esse poder. Cf. PECES-BARBA, 2000, p. 102.

<sup>206</sup> “*Um poder juridicamente admitido y un derecho mantenido de forma eficaz por el poder, que además regula y racionaliza ese poder, es el resultado de esta relación. Las dos favorecen de la reciprocidad de relación. El poder es limitado y pasa de lo absoluto al compartido, de lo invisible al visible, de lo unitario al dividido y de lo libre al controlado.*” PECES-BARBA, 2000, p. 104.

<sup>207</sup> HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 66.



vontade democrática passaram a ser a expressão do interesse coletivo, ou seja, a partir desse instrumento (o interesse comum da maioria) todos passaram a participar da criação do Direito, “que, por isso mesmo, se torna o direito de todos, podendo e devendo ser respeitado como tal”.<sup>208</sup>

Não obstante entender Ratzinger que “a garantia da participação comum na instituição do direito e na administração justa do poder é o argumento principal a favor da democracia como forma adequada da ordem política”<sup>209</sup>, o princípio da maioria tem deixado sem respostas questões de grande monta relativas aos fundamentos éticos do Direito e aqui, apenas como forma de instigar o debate, cita-se os valores primitivos decorrentes da essência do ser humano (os Direitos Humanos), considerados como invioláveis<sup>210</sup>. Ocorre que numa perspectiva sociológica de visão do Direito, se vê relevante o papel das instituições que detêm o “poder”<sup>211</sup>, como parte importante e integrante desse contexto, visto que delas brotam as competências no qual provém o poder de decisão. As instituições políticas que representam a maioria – o povo – devem participar na formação do poder de decisão, criticá-lo, contribuir de alguma maneira na orientação de suas decisões<sup>212</sup>.

As vicissitudes de uma sociedade moderna, tais como as questões mercadológicas transnacionais, o privatismo do cidadão, a influência da política, os conflitos internacionais, as gritantes injustiças sociais de uma sociedade fragmentada, são vícios sociais que nutrem o desencanto a cada fracasso experimentado no caminho da constitucionalização de um Direito que se tornou transnacional, após a Segunda Guerra Mundial<sup>213</sup>. Além do mais, a conexão global produzida pelos sistemas de comunicação e de mercado, muito embora tenha aproximado culturas, vem cindindo o mundo, formando uma sociedade mundial estratificada, produtora de desigualdades sociais relevantes – de um lado países e comunidades muito ricas e desenvolvidas, do

<sup>208</sup> HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 66.

<sup>209</sup> HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 67.

<sup>210</sup> Aqui o teólogo Ratzinger entende que a tarefa de colocar o poder sob a disciplina do Direito remete-se a dois questionamentos: a) será que não existe aquilo que nunca poderá vir a ser direito, isto é, que será sempre injusto? b) Não existirá, inversamente, aquilo que por sua essência há de ser sempre direito, sendo anterior a qualquer decisão de maioria e devendo ser respeitado por ela? Cf. HABERMAS, 2007, p. 67.

<sup>211</sup> Não se fala aqui do poder imposto por um órgão específico, mas o parlamentar, representando uma soberania, que, nos Estados democráticos, corresponde ao povo, de onde emana o verdadeiro poder.

<sup>212</sup> Gregorio Peces-Barba, um dos expoentes teóricos do direito na atualidade, entende que hodiernamente o povo deve ser participante ativo no poder de decisão do Estado, não apenas ser representado por políticos. Para ele uma das formas seria através dos grupos de pressão econômico, das universidades, das academias, as associações comunitárias de vizinhos, as organizações não-governamentais. Cf. PECES-BARBA, 2000, p. 103.

<sup>213</sup> Cf. HABERMAS, 2007, p. 42.

outro lado, guetos miseráveis e subdesenvolvidos que solapam a consciência moral dos indivíduos cujo sentido se lhe manifesta. A conquista do Estado Democrático de Direito, pelo menos na maioria dos países do globo terrestre, se tornou um avanço fundamental na construção ou no repensar de novos valores de uma sociedade. Contudo, a comunidade global, no nível complexo que se encontra, ainda se vê instigada e desafiada a sentar à mesa de discussão quando o assunto em pauta são os Direitos Fundamentais do ser humano, por exemplo, sobretudo no ambiente de intensas resistências de forças econômicas e políticas, do perigo nuclear, da crise meio-ambiental, da planetarização da civilização técnico-científica. Quiçá seriam os grandes desafios, moral e político, do Século XXI, que faz o mundo repensar no significado da ética, da religião e do Direito e sua missão na vida humana<sup>214</sup>.

## 2.5 Religião e sociedade moderna

A relação do ser humano com o sagrado é vista pelos estudiosos como um misto de sedução, fascinação e temor a tudo aquilo que é divino, transcendental. É visível observar nos relatos históricos que sempre existiu na essência dessa simbiose uma espécie de imã, uma *vis attractiva* metafísica que regulava a vida dos indivíduos e que os fazia recorrer ao divino como forma de livramento de desgraças, de doenças, em fim, para sentir-se seguro para encarar os percalços da vida. Como as catástrofes físicas e naturais devem ser evitadas a qualquer preço, o ser humano, desde as épocas mais remotas de sua existência, vem tentando dirigir o seu existir com base em crenças de proteção religiosas e, quanto mais transcendental, mais perto do sagrado estará. Foi em virtude dessa associação simbiótica, nesse desejo humano pela mística, foi a partir dessa estrutura harmoniosa contrastante na experiência com o sagrado, que as culturas sociais passaram a viver ou vivenciar, através de rituais religiosos, sua fé devocional, o que Rudolf Otto chama de *mysterium tremendum*<sup>215</sup>. Desta forma, tudo aquilo que se vê à luz de uma simbologia, através de um ritual, todo corpo mítico, possui um valor religioso. As experiências metafísicas dos seres humanos – estrutura de sua consciência – os ligam “às idéias de ser, de significado, de verdade, e desde as culturas mais arcaicas é possível verificar uma distinção nítida entre o que é real, significativo, e,

---

<sup>214</sup> Cf. MANFREDO, 2010, p. 223.

<sup>215</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 44.

portanto, religioso, e o que é morto, caos, ausência de sentido.”<sup>216</sup> Com efeito, qualquer estudo sobre religião que não examine a problemática a partir daquilo que brota da vida interior da pessoa, ou seja, a partir da vivência de uma comunidade, de uma experiência de fé, estaria divorciado do seu verdadeiro significado, não obstante toda a carga cientificista que não raramente se emprega acerca do tema. Contudo, para quais becos da vida caminhou a religião rumo à sociedade secularizada que vive o ser humano? O que foi exilado?

No Século VIII, Jean-Jacques Rousseau já manifestava a idéia da conveniência de o Estado ter seus cidadãos proferindo sua fé religiosa, na medida em que, assim agindo, passavam a amar suas obrigações e observar as convenções sociais. Além disso, dizia que a religiosidade e os seus dogmas, puramente civis (particulares), ofereciam recompensas e sanções capazes de movimentar o interior humano. Desta forma, uma vez socializados os sentimentos, se tornavam bons cidadãos e súditos fiéis. Observe que a subsistência do Estado para Rousseau dependia da religião e dos preciosos dogmas professados pelos subordinados.<sup>217</sup> Por outro lado, conquanto voltado aos anseios norte-americanos, no Século XIX, Alexis de Tocqueville insistia no discurso de que para se viver uma verdadeira democracia seria conveniente que a religião transcendentalizada fosse paradigma da cidadania e da sociedade. Afirmava o autor que enaltecer as almas dos cidadãos e sustentá-las no céu deveria ser finalidade contínua não apenas dos legisladores, mas de todas as pessoas de bem e com a mente iluminada, que vivem nas democracias. Na obra *Democracia na América*, assinala o ilustre pensador francês que para um justo e triunfante destino de uma sociedade democrática seria necessário, de todos, a união e o esforço contínuo e simultaneamente junto, no sentido de disseminar o amor das aspirações infinitas e um gosto pelos prazeres espirituais<sup>218</sup>.

Ora, tudo indica que no momento de postular a impossibilidade de ver o Estado sem a religião e/ou vice versa, denota-se de certo modo um pragmatismo tanto em Rousseau quanto em Tocqueville, tendo em vista que a proposta de ambos pensadores se resume a “uma religião utilitária, uma fé natural, não propriamente sobrenatural e revelada como no cristianismo, mas com papel unicamente funcional em referência à

---

<sup>216</sup> PENNA, Antônio Gomes. *Em Busca de Deus: introdução à filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Imago, 1999. p. 24.

<sup>217</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros Escritos*. Introdução e Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, 1999. p. 129-134.

<sup>218</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democraci in America*. Translated by Henry Reeve. v. 2. Cambridge: Fourth Edition, 1864. p. 174.

unidade social”<sup>219</sup>, e como para a promoção dessa crença parte-se da premissa de que não se pode separar a religião, então que se faça dela bom uso<sup>220</sup>.

Ao lado dessa visão da religião, há também a idéia de uma projeção cultural da religiosidade de uma sociedade com base no seu *modus vivendi*, tal como ocorre com o *American way of life*<sup>221</sup>, nos Estados Unidos da América. Na origem deste peculiar modo de vida está a “religião civil”<sup>222</sup>, onde Deus é invocado, justificado e citado – em solenidades políticas, em momentos cívicos, em seção de julgamento do Tribunal do Júri, na moeda nacional, no dia de Ação de Graças – pelo fato de ter o povo estadunidense recebido da Divina Providência o encargo supremo de remir a raça humana da terra<sup>223</sup>. Vários estudos demonstram que por trás do modo como a religião foi utilizada pelos Estados Unidos, sobretudo durante a Guerra Fria, havia uma militância evangélica anticomunista<sup>224</sup>, com fulcro na salvação do mundo. Na verdade, no jeito americano de ser, a religião se justifica não apenas porque é boa para a alma, mas em prol do fortalecimento da liberdade. “A religião, nessa manifestação empírica e difusa, é tida como parte da concepção democrática da ordem política assim como da estrutura espiritual, das idéias, aspirações, valores e padrões específicos do povo norte-americano.”<sup>225</sup> Deus como a fonte inesgotável e perene do Direito e da ordem social civil justifica a prevalência da lei do espírito.

Thomas Manson vê a essência de uma sociedade a partir de um líder e soberano com qualidade primária para ser o modelo moral, ser o exemplo, a perfeição: Deus. E o resultado de uma conduta ética (cristã), segundo o autor, reflete em bons resultados tanto na vida associativa da comunidade, quanto com o soberano intérprete,

---

<sup>219</sup> AZEVEDO, Thales. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 36.

<sup>220</sup> Cf. AZEVEDO, 1981, p. 36

<sup>221</sup> Modalidade de comportamento estadunidense que, muito embora tenha sido desenvolvida no Século XVII, foi francamente difundida e praticada durante a Guerra Fria. Se refere a um *ethos* nacionalista que se propõe aderir aos princípios de vida, liberdade e busca d felicidade (direitos inalienáveis de todos os americanos de acordo com a Declaração de Independência). A cultura popular americana abraçava a idéia de que qualquer indivíduo, independente das circunstâncias de sua vida no passado, poderia aumentar significativamente a qualidade de sua vida no futuro através de determinação, trabalho duro e habilidade. AZEVEDO, 1981, p. 41.

<sup>222</sup> “A religião civil tanto pode ser uma projeção da religiosidade pessoal de líderes e governantes como pode ser uma forma da cultura, isto é, o caráter, o espírito de uma civilização, de uma sociedade, de uma nação.” AZEVEDO, 1981, p. 40.

<sup>223</sup> Só nos Estados Unidos América há atualmente mais de trinta e oito mil religiões implantadas. Isso por si só dá um panorama de que o ser humano não vive sem religião.

<sup>224</sup> A forma pela qual a religião é utilizada encontra no pregador batista e conselheiro espiritual de vários presidentes norte-americanos, Billy Graham, o ápice de sua representação burlesca. Um dos principais personagens da militância evangélica anticomunista, tinha em seu discurso um forte apelo nacionalista, chegando a pregar para soldados estadunidenses em acampamentos militares durante a Guerra Fria.

<sup>225</sup> AZEVEDO, 1981, p. 41.

pois nela não há uma obediência escrava a princípios e regulamentos, ao contrário, “é vida ativa, e por esta razão tem o poder de ir ao coração de cada situação ética como esta surge”.<sup>226</sup> Daí a necessidade de se analisar os efeitos das ações humanas, que surgem na sua vida concreta, real e cotidiana, haja vista que toda conduta reflete direta ou indiretamente em outrem e/ou na sociedade, e esses efeitos dela provenientes, bons ou maus, benéficos ou maléficos, impõe ao indivíduo o dever de fazer sempre a escolha de uma ação após uma reflexão ética (religiosa). Como diz Pablo Deiros, “toda ação humana implica uma decisão ética responsável.”<sup>227</sup>

A questão é se tais percepções da religião são legítimas para a compreensão da mesma e de seu lugar nas sociedades modernas. É importante recordar que na era medieval havia um poder estatal que se encontrava investido de um caráter religioso. Além do mais as normas eram interpretadas e regidas apenas por clérigos e, via de consequência, impostas e aceitas pela comunidade como ordem e salvação divinas. A secularização do Estado fez com que essas “cosmovisões religiosas obrigatórias”<sup>228</sup>, fossem corrompidas em forças de fé subjetivas, motivo pelo qual o “direito sagrado” perdeu sua “dignidade metafísica” e sua implosão deixou em ruínas tanto o Direito instaurado politicamente, quanto o poder utilizável instrumentalmente<sup>229</sup>. O surgimento do Estado Moderno ancorado no poder central (constitucionalizado), segundo Jürgen Habermas, foi preponderante, sobretudo, quanto aos papéis “desempenhados pelas tradições e comunidades religiosas, na esfera pública política e na sociedade civil”<sup>230</sup>. Isso só foi possível em razão do estágio secularizado que as sociedades humanas chegaram, onde passou a ser desnecessária a religião para legitimar suas ações humanas, ou onde o uso da razão comum se constituiu a base para se justificar o poder do Estado<sup>231</sup>.

Uma vez secularizado, o Estado fez com que o exercício do poder político atingisse um patamar não mais religioso. Esse é o vazio herdado pelo processo temporal que fez a religião deixar de ser o elemento sócio-cultural preponderante, deslocando seu epicentro (papel importante que identificava um povo) para outros setores e atividades

<sup>226</sup> A ética focada por Manson é inevitavelmente voltada a pessoa de Jesus Cristo, pois é dele que se deriva a essência do seu conteúdo. MANSON, Thomas Walter. *Ética e o Evangelho*. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 54.

<sup>227</sup> In MAY, 2008. p. 30.

<sup>228</sup> HABERMAS, 2003. 1 v, p. 175.

<sup>229</sup> Cf. HABERMAS, 2003. 1 v, p. 175.

<sup>230</sup> HABERMAS, 2003. 1 v, p. 175

<sup>231</sup> HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 134.

sociais. Contudo, mesmo diante desse aspecto negativo, e já antecipando alguns elementos da temática que será abordada no terceiro capítulo, Habermas tem uma solução que parece interessante, em vista de todo esse contexto moderno onde se encontra o Estado. Ele diz que só há uma possibilidade de preenchimento desse vazio sagrado abandonado pelo poder do Estado: a constituição (ou comunidade) democrática. Nessa linha, Julio Zabatiero expõe que a partir dessa compreensão é possível descrever a religião como um tipo de conhecimento que não apresenta razões para seus posicionamentos, mas que foi forçada a isso pela secularização. “Em sociedades secularizadas, as religiões são submetidas a constante pressão para incluir em sua forma de vida a reflexividade epistêmica da racionalidade e do pluralismo de cosmovisões.”<sup>232</sup>

A bem da verdade é que ao elaborar um conceito acerca de algo transcendentalizado e de variadas nuances como é a religião – conforme o apertado esboço acima – busca-se inicialmente como meta, formas de se compreender aquilo que está fora da razão humana e da sua vontade. Estudos indicam que a idéia que se faz do termo passa por uma investigação sobre a natureza mais profunda do ser humano, ou seja, aquilo que antecede o seu estado consciente – apenas tomando-se como exemplo o que expõe Friedrich Schleiermacher. Para este autor, não se trata de ciência, de aspectos da moralidade ou até mesmo de história, a religião se encontra em um terceiro patamar “que existe simultaneamente com o conhecimento e a ação: o sentimento, ou a auto-consciência imediata.”<sup>233</sup> Com efeito, analisando a temática por outro viés, seria reducionismo demasiado mitigar a religião a um patamar único e modesto de contentamento, usando-a tão somente para satisfazer as necessidades profanas, seja de natureza psicológica, seja de significação social, a exemplo da função integradora das estruturas coletivas<sup>234</sup>.

Na apresentação esquemática dos fenômenos sociais, é vasta a literatura que estuda os vários comportamentos surgidos dos fatos da sociedade, inclusive o religioso. Èmile Durkheim, por exemplo, entende que desde sua origem, a religião contém os elementos necessários que farão nascer as manifestações da vida coletiva: ciência, arte, Direito, moral e parentesco. A religião para ele é uma expressão natural da atividade humana, e somente mediante a observação da sua conduta social é que se pode demarcar o fenômeno religioso. Segundo o autor, citado por Julien Ries, “todas as

<sup>232</sup> ZABATIERO, 2007, p. 146.

<sup>233</sup> MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna de Schleiermacher a Buttmann*. Tradução Deuber de Souza Calaça. Itapetinga: Novo Século, 2002. p. 54.

<sup>234</sup> Cf. PENNA, 1999. p. 25.

crenças religiosas supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, em dois gêneros opostos: o sagrado e o profano.”<sup>235</sup> Nessa dimensão, movimentação ou discussão em torno da administração do sagrado<sup>236</sup> os autores fazem a aproximação da definição da religião. Nessa esteira, expõe Durkheim que a religião é um fenômeno social integral, em sua origem, em seu conteúdo e em sua finalidade, um “sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, a todos que aderem a ela.”<sup>237</sup>

Com efeito, a religião poderia, então, ser descrita a partir de quatro elementos fundamentais e concomitantes sem os quais não se consegue formular uma base conceitual segura do termo: o mitológico (a presença de um mundo imaginário, uma fé composta de elementos míticos, como a idéia que se faz sobre Deus, o Evangelho, Jesus Cristo, em se tratando do Cristianismo), o mandamental (composição de normas e regras de comportamento que vão nortear a conduta moral de uma comunidade), o cultural ou ritual (não há religião sem liturgia, orações, súplicas, penitências e atos para atrair o perdão, afastar as ameaças que surgem) e o existencial (são as formas pelas quais as pessoas irão proceder para alcançar a segurança).

Muito embora com contornos ou conotações de cunho normativo, Habermas<sup>238</sup> expõe que as questões avocadas pela religião na vida das pessoas, levam-nas a assumir sua existência a partir da fé. “E a fé verdadeira não é apenas doutrina, conteúdo no qual se crê, mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente.”<sup>239</sup> Essas “convicções” religiosas, no balouço habermasiano, são o nutriente da crença que vão se infiltrando nos poros da vida cotidiana dos indivíduos e, ao passar pelos fenômenos transcendentais ou místicos, culmina por conduzir desde uma base imanente-cognitiva, à saciedade moral das decisões essenciais justas. Para Habermas, tudo isso obriga o indivíduo a empenhar-se “para atingir a completude, a integridade e a integração em suas vidas, permitindo que os mistérios daquela devoção configurem sua existência como um todo incluindo, a seguir, sua existência social e política”.<sup>240</sup>

<sup>235</sup> RIES, Julien. *Lo sagrado en la história de la humanidad*. Traducción Antonio Gabriel Rosón. Madrid: Encuentro Ediciones, 1989. p. 19-20.

<sup>236</sup> Na verdade o autor diz que o sagrado provém dos sentimentos do grupo, está constituído por um conjunto de sentimentos que se aplica ao todo, se convertendo na alma da religião.

<sup>237</sup> RIES, 1989, p. 21.

<sup>238</sup> Importante frisar que o amadurecimento de Habermas, no que tange aos assuntos relativos a religiosidade, o fez repensar o tema da religião, sobretudo nos espaços públicos, motivado pelos recentes e relevantes acontecimentos mundiais como o ataque às torres gêmeas do *World Trade Center*; debates com teólogos; questões relativas a legitimidade, democracia e globalização; etc.

<sup>239</sup> HABERMAS, 2007, p. 144.

<sup>240</sup> Cf. HABERMAS, 2007, p. 144.

Não há dúvidas que a secularização conduziu a religião a um ambiente de cunho eminentemente privado na vida do ser humano. Mas a solidariedade de crenças e de práticas em torno do sagrado (da religião) é fator de união da sociedade; é princípio que está assentado em uma consciência coletiva, assunto que retornou ao cenário das discussões em Habermas. Assim, não obstante tenha sido reduzida à esfera particular de uma pessoa, a religião, na visão habermasiana da teoria da ação comunicativa, enquanto crença privada, não poderia desempenhar qualquer papel na esfera pública, visto que nela apenas os argumentos racionalmente validados poderiam ser levados a discussão<sup>241</sup>. Contudo, esse posicionamento foi amadurecido pelo filósofo alemão que passou a ver os valores da religião como preponderantes na sociedade e, via de consequência, nos espaços públicos. “O mundo-da-vida colonizado pela economia de mercado está focado nas noções de progresso, sucesso, competição, lucro e aparentadas, de modo que se tornou míope para lidar com a não-realização dessas noções na vida cotidiana.”<sup>242</sup> Desta forma, segundo Habermas, o papel da religião nesse contexto seria de importância peculiar, na medida em que nela

permanece intacto algo que se perdeu alhures e que não pode ser restaurado apenas pelo saber profissional e especialista – refiro-me a possibilidades de expressão suficientemente diferenciadas e a sensibilidades para uma vida fracassada, para patologias sociais, para fracasso de projetos de vida individuais e para a deformação de contextos vitais. A assimetria das pretensões epistêmicas permite que se pense numa disposição ao aprendizado que a filosofia adota em relação a religião, e isso não apenas por simples razões funcionais, mas por razões de conteúdo – tendo presentes na memória os “processos de aprendizagem” bem-sucedidos, de Hegel.<sup>243</sup>

Nas comunidades humanas, portanto, mesmo as secularizadas, a religião funciona como uma espécie de radar existencial, inseparável dos aspectos culturais e consciência solidária adotados pelos cidadãos que fazem parte do contexto, situação que, segundo Habermas, garante uma neutralidade no que diz respeito às visões de mundo e o exercício de poder, pressupostos fundamentais que garantem de forma equilibrada a liberdade de religião. Inclusive, foi a partir dessa liberdade entre os indivíduos que a separação entre a Igreja e o Estado logrou êxito<sup>244</sup> - aliás, um dos grandes acontecimentos ocorridos na humanidade, sem deixar margem a dúvidas. Conquanto esse marco histórico – que para muitos estudiosos foi o início do Estado secular – que sacudiu as estruturas, principalmente da Igreja, bem como todas as

<sup>241</sup> Habermas sustentou esse posicionamento até meados da década de 90 do Século passado.

<sup>242</sup> ZABATIERO, 2008, p. 142.

<sup>243</sup> HABERMAS, 2007, p. 125.

<sup>244</sup> Cf. HABERMAS, 2007, p. 145.



consequências, positivas e negativas, dali advindas, as várias formas de manifestações religiosas, como visto no filósofo alemão, ainda seguem refletindo significativamente no âmbito estatal, sobretudo em virtude do comprometimento sócio-político das autoridades governamentais com os seus cidadãos.

Estudos indicam que os elementos que formam a religião – os aspectos mitológicos, os mandamentos, os cultos e a existência na fé – são considerados o pano de fundo ou, melhor dizendo, os aspectos fundamentais da orientação religiosa de uma sociedade. Todos esses componentes, agregados ao forte poder persuasivo da autoridade estatal, foram se consolidando como ingredientes essenciais e indispensáveis da política governamental das comunidades civis organizadas e acabaram se tornando imprescindíveis para consolidar suas ações e conciliar os indivíduos, não obstante os desvios concomitantes apresentados pela outra face da “modernidade líquida” apresentada por Lipovetsky, conforme já exposto alhures.

### CAPÍTULO III

## 3 O RETORNO AO SAGRADO: ÉTICA, RELIGIÃO E SUA APLICAÇÃO NO DIREITO E NO ESTADO

### 3.1 Introdução

Não há dúvida que o advento da era moderna e a secularização social não fizeram o ser humano apenas passar a pensar racionalmente, mas mudar o centro de convergência do seu pensamento: do metafísico ao lógico. De certa forma isso precipitou os acontecimentos envolvendo os seres humanos. Por um lado, fez com que a humanidade entrasse em crise de valores, culminando com mudanças significativas no seu *ethos*. Por outro, possibilitou-o também entender e separar aquilo que faz parte da história e o que integra a cultura (religiosa) de um povo, ponderando mais objetivamente sobre a facticidade do passado, sem ser influenciado, tanto quanto fora antes, por adesão cega a uma determinada doutrina ou sistema, em virtude de suas ações contumazes contrárias aos princípios morais e condutas de uma sociedade. Nesse contexto modernista, o indivíduo é levado a pensar o seu agir de forma imediata e autonomamente. Na visão limavaziana o sujeito moderno, autônomo, torna-se um legislador moral, não mais mediado pela reta razão, fonte da moralidade<sup>245</sup>.

De certo modo, a aceleração do desenvolvimento histórico do ser humano, sobretudo em virtude da globalização e das experiências técnico-científicas, vem alavancando o seu poder de criar e destruir, aguçando a comunidade pensante a refletir acerca do controle jurídico e moral do agir humano. Na medida em que o indivíduo alcança sua própria independência no mundo secularizado, paradoxalmente voltam a ser ambíguas tanto sua disposição cognitiva, quanto a de relacionamento, tornando-o destrutivo. A racionalidade ética moderna foi acometida por tantos acontecimentos

---

<sup>245</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética, Direito e Justiça*. In: MERLE, Jean-Christopher; MOREIRA, Luiz. (Org.). *Direito e legitimidade*. Tradução Claudio Molz e Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Landy, 2003. p. 126.

envolvendo o seu *ethos* que, para alguns autores, passou a apresentar preocupações importantes. Uma delas diz respeito a como as culturas encontrarão bases éticas para levarem sua convivência ao caminho correto, de modo que seja possível construir uma forma comum de responsabilidade jurídica para submeter o poder ao controle e à ordem. A outra preocupação estaria no próprio papel da religião nesse contexto, levando em consideração algumas patologias da razão humana, que no apogeu de sua eficiência potencial, há que levar a reconhecer seus limites e, porque não dizer, “aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade.”<sup>246</sup> Inclusive, foram duas inquietudes relevantes levantadas no encontro de Habermas e Ratzinger, no ano de 2004, em Munique, na Alemanha.

### 3.2 O retorno da ética ao Estado de Direito.

Alguns estudiosos vêm se posicionando no sentido de que nos tempos modernos, o ser humano vive em sociedades pluralistas onde, aparentemente, não existe consenso substancial acerca de valores sociais comuns ou uma melhor forma de se viver, como ocorria nas comunidades tradicionais, que tinham nos sistemas éticos vinculados a religião, o seu norte moral deontológico. Boaventura de Souza Santos diz que vivemos uma época em que vê cada vez mais difícil determinar quem são os agentes, quais são as ações e quais as conseqüências, já que hoje se vive um mundo “utopista automático da tecnologia”<sup>247</sup>, cultuado por uma nova moral que não é nem antropocêntrica, nem individualista, nem busca apenas a responsabilidade pelas conseqüências imediatas. Por isso entende o sociólogo ser difícil elaborar um diálogo em defesa de novos valores. Sua visão sociológica do mundo faz expor que o futuro progressista tecnológico e a concepção mecanicista da natureza, prevalentes na sociedade moderna, tornam duplamente complexos acreditar numa ética de conhecimento prudente para uma vida digna<sup>248</sup>. Desta forma, como então obter uma ética social em um Estado de Direito democrático? Como vivenciá-la nas sociedades técnico-científicas modernas, marcadas por visões de mundo e modos de vida tão diferentes?

---

<sup>246</sup> HABERMAS, 2007, p. 88.

<sup>247</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007, p. 111.

<sup>248</sup> Cf. SOUZA SANTOS, 2007, p. 111.

Segundo Luiz Moreira somente a partir do momento em que surge a normatividade jurídico-estatal, proveniente da vontade livre dos cidadãos associados (liberdade qualitativa) e como lei múltipla de reconhecimento universal (igualdade na diferença) – reciprocidade jurídica da liberdade – se pode falar em Estado legítimo ou em uma ordem jurídica isonômica orientadora da liberdade. Consoante entende o autor, isso ocorre apenas a partir do efetivo reconhecimento universal da liberdade como medida comum de isonomia, onde nos sistemas democráticos de governo a liberdade é exposta como igualdade de direitos<sup>249</sup>. Com a nova concepção habermasiana da tensão entre facticidade e validade, voltam a ser repensados o Direito e a normatividade. Para Habermas a normatividade é fruto de um consenso e decorre da pretensão à aceitabilidade racional, possível somente em regimes democráticos. O Direito só vai determinar uma conduta depois de uma disposição democraticamente ordenada<sup>250</sup> do que deve ser tido como devido ou não devido. Com efeito, o caráter normativo do Direito nas democracias prescritivas surge a partir de um diagnóstico prévio da visão que os cidadãos têm da sociedade. Na concepção habermasiana, isso implica, inicialmente, entender a noção de plenitude que decorre do monopólio da jurisdição e, somente depois, verificar a possibilidade de o Direito servir como solução dos problemas que surgem na sociedade. Uma vez que o critério de validade da política de um Estado submete-se ao modo de produção da normatividade jurídica, Habermas, partindo da situação da crise do Estado moderno, apresenta uma nova concepção do Direito a fim de estabelecer a normatividade entre Estado e mercado, adotando um posicionamento pós-metafísico, onde a validade do Direito se encontra ancorada no pacto que resulta no processo intersubjetivo da ação comunicativa.

Ocorre que o Direito, quando interliga com o dinheiro, com o poder administrativo e com a solidariedade, vai se infiltrando no domínio da sociedade, impondo muitas vezes interesses mais fortes que não foram efetivamente filtrados, “servindo-se da força legitimadora da forma jurídica, a fim de disfarçar a sua imposição meramente factual e acaba virando alvo da pressão profana dos imperativos funcionais da reprodução social”<sup>251</sup>. Nesse ponto, Habermas entende que o Direito moderno “como meio organizacional de uma dominação política”<sup>252</sup>, apresenta-se como

---

<sup>249</sup> MOREIRA, Luiz. Direito e Normatividade. In: MERLE, 2003, p. 152.

<sup>250</sup> Esse fenômeno ocorrido apenas em sociedades democráticas, Habermas denominará de “prescrição posterior”.

<sup>251</sup> HABERMAS, 2003, p. 62.

<sup>252</sup> HABERMAS, 2003, p. 62.

mecanismo extremamente dúbio da integração social. Sob o ponto de vista da concepção do filósofo alemão, observa-se que a partir do momento em que o Direito passa pelas fissuras das ordens sociais, exige que o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade, ajudem a carregar o peso da integração social, pois, do contrário, pode colocar em xeque a teoria do discurso, haja vista o caráter normativo do Direito. Então, se o Direito parece não mais dar conta de preencher suas funções nessa complexidade, está se afastando da realidade<sup>253</sup>. Veja, portanto, que

através de uma prática de autodeterminação, que exige dos cidadãos o exercício comum de suas liberdades comunicativas, o direito extrai sua força integradora em última instância, de fontes da solidariedade social. As instituições do direito privado e público possibilitam, de outro lado, o estabelecimento de mercados e a organização de um poder do Estado, pois as operações do sistema administrativo e econômico, que se configura a partir do mundo da vida, que é parte da sociedade, completam-se em formas do direito.<sup>254</sup>

Para Habermas os Estados modernos (os democraticamente constituídos), estão compostos essencialmente por direitos subjetivos<sup>255</sup> que reservam aos Sujeitos de Direito, espaços abertos para uma atuação orientada por preferências. Esses entes estatais têm como característica essencial o fato de o poder político constituir-se na forma do Direito positivado, portanto, codificado e compulsório. Contudo, dentro desses ambientes e na forma estabelecida por lei, ninguém pode ser juridicamente obrigado a justificar publicamente suas ações. Consequentemente, isso implica dizer que Direito e moral acabam se desligando, culminando por desobrigar o cidadão de quaisquer mandamentos morais ou éticos. Veja que o Direito (moderno) vai proporcionando aos sujeitos de Direito a liberdade de escolha de ver: a) a norma tão somente como uma limitação fática da sua esfera de atuação; e b) “de preparar-se para um manejo estratégico das consequências calculáveis de eventuais infrações às normas ou de decidir-se pela obediência às prescrições, motivada pelo respeito às leis.”<sup>256</sup> Nesse diapasão, usando a visão kantiana do conceito de legalidade, Habermas entende como vital o elo entre os dois pontos levantados acima (“a” e “b”), pois, caso contrário, não se poderá esperar que os indivíduos moralmente responsáveis obedeçam ao Direito.

<sup>253</sup> Cf. HABERMAS, 2003, p. 62

<sup>254</sup> HABERMAS, 2003, p. 61-62.

<sup>255</sup> Direitos subjetivos (*rights*), segundo Habermas, são aqueles que “estabelecem os limites no interior do qual um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade. E eles definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas tidas como portadoras de direitos.” HABERMAS, 2003, v. I, p. 113.

<sup>256</sup> HABERMAS, Jürgen. Sobre a legitimação pelos Direitos Humanos. In: MERLE, 2003, p. 68-69.

As normas jurídicas são qualificadas de modo que possam ser concomitantemente consideradas como leis de obrigatoriedade e de liberdade, mesmo em se tratando das constitucionalmente postas, visto que também podem ser alteráveis, ainda que por mudança de regime governamental. A existência de uma norma jurídica válida significa, portanto, a garantia de que o Estado (de Direito), de forma simultânea, endossará tanto a positivação legítima quanto a sua efetivação. Isso ocorre de um lado porque a autoridade estatal tem que atestar a legalidade do comportamento e o efetivo cumprimento das normas, ainda que compulsoriamente, através de um mecanismo de sanções. De outro lado, por uma legitimidade das regras que deverá ser cumprida com base no respeito à lei<sup>257</sup>.

Um dos aspectos centrais da idéia habermasiana é de que o Estado de Direito não é possível existir sem democracia participativa. O elemento preponderante do processo democrático de um Estado passou a ser a política deliberativa, legitimando o ordenamento jurídico<sup>258</sup>. Nos períodos clássicos do Direito natural, onde se podia recorrer à metafísica e à religião como mecanismos norteadores de um agir social, os princípios morais interrompiam a temporalidade onde o Direito positivo mantinha-se circunscrito. Assim, o Direito moral era o norteador da conduta social e onde o Direito positivo mantinha-se subordinado. Contudo, Habermas expõe que com a chegada da modernidade e, via de consequência, das sociedades pluralistas, as visões de mundo<sup>259</sup> integrativas e as éticas coletivas vinculadas às sociedades, se fragmentaram. Segundo o filósofo, coube então à teoria política deliberativa cidadã, o papel reintegrador social. Assim, uma das formas de legitimação do Direito (moderno) seria através da harmonização dos princípios morais de justiça e solidariedade universal, observando, obviamente, os outros dois componentes do mundo da vida (cultura e personalidade) e uma das maneiras de viabilização seria através dos Direitos Humanos (como expressão de uma autodeterminação moral) e da soberania popular (como expressão de uma auto-realização ética). A partir desses dois princípios básicos se lograria instituir: a) “um procedimento que, a partir de suas características democráticas, fundamenta sua suposição de resultado legítimo, expressados no direito à comunicação e a participação, garantindo a autonomia pública dos cidadãos”; b) a autonomia privada com “a garantia

---

<sup>257</sup> Para Habermas os sujeitos de direito devem cumprir a norma jurídica não por obrigação, mas porque são legítimas. Cf. HABERMAS. In: MERLE, 2003, p. 69.

<sup>258</sup> Cf. HABERMAS, 2003, v. II, p. 124-190.

<sup>259</sup> Segundo Habermas, o mundo da vida é composto por três componentes que se apresentam anteriores a qualquer processo de entendimento: cultura; sociedade e personalidade.

aos membros da comunidade jurídica vida e liberdade privada para seguir os seus projetos pessoais, fundamentando uma soberania das leis que as torna legítimas a partir de si mesmas.”<sup>260</sup> Seguindo o raciocínio habermasiano, o vínculo entre esses dois princípios reside no fato de os Direitos Humanos prestarem o papel de institucionalizadores das condições de comunicação e participação para formar a vontade de maneira política e racional, tornando possível o exercício da soberania do povo, sem restrições. E lograr essa mediação de fato entre os Direitos Humanos e o princípio da democracia, somente seria possível através da ação comunicativa, conforme descrita na teoria habermasiana do discurso<sup>261</sup>. Nesta linha,

a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estruturada comunicação lingüística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa.<sup>262</sup>

Nesse contexto, “a idéia de democracia, apoiada no conceito do discurso, parte da imagem de uma sociedade descentrada a qual constitui – ao lado da esfera pública – uma arena para a percepção, a identificação e o tratamento de problemas de toda a sociedade.”<sup>263</sup> Tem razão Habermas ao entender que a democracia vai sobrepor à cognição republicana de que a soberania deve se concentrar no povo, bem como a idéia liberal de que o exercício da soberania tem lugar nas competências jurídico-constitucionais. De modo intersubjetivo, a soberania resulta num poder produzido através da ação comunicativa, razão pela qual o que se deve levar em consideração é o “nível discursivo do debate”. De certo modo, se por um lado possibilitará a busca dos parceiros do Direito, por outro, a força da comunidade política comunicativa se manterá em razão do laço lingüístico<sup>264</sup>. E é na esfera pública<sup>265</sup>, onde são formadas as opiniões

<sup>260</sup> HABERMAS. In: MERLE, 2003, p. 69-70.

<sup>261</sup> A teoria do discurso foi apresentada por Habermas partir de quatro teorias complementares: a) a teoria do agir comunicativo, que tece um conceito constitutivo de ação social orientada à intercompreensão; b) a teoria da sociedade, apresentando conceito de sociedade que integra a teoria dos sistemas com a teoria da ação, de modo a distinguir e conjugar a esfera sistêmica e a esfera do mundo da vida; c) a teoria da racionalidade, que reúne a noção de razão; d) a teoria da modernidade, fazendo uma nova leitura da dialética da racionalização social.

<sup>262</sup> HABERMAS, 2003, v. II, p. 19.

<sup>263</sup> HABERMAS, 2003, v. II, p. 24.

<sup>264</sup> Habermas lembra que uma comunidade política de cidadãos pretende incluir qualquer forma de associação de pessoas, sem a necessidade de princípios gerais de justiça. Isso exige que as várias comunidades jurídicas formadas livremente se associem, com a mediação do direito, através do laço lingüístico. Cf. HABERMAS, 2003, v. II, p. 24-32.

<sup>265</sup> Segundo Habermas, a esfera pública quando dominada pelos meios de comunicação de massa e infiltrada pelo poder, torna-se um cenário de manipulação da busca por legitimidade, torna-se um cenário

e as vontades, que esses laços linguísticos são alinhavados, se formando a opinião pública. Habermas é enfático ao dizer que a participação do público, seja no discurso, seja nos processos democráticos, acontece pela via dos Direitos Humanos. E tem toda razão, visto que nela os cidadãos se organizam em agrupamentos permanentes de pessoas (associações), formando redes públicas.

No entendimento da temática aqui proposta, os argumentos que envolvem a ética do agir comunicativo parecem ser coerentes, pois tem como fundamento a ampliação das perspectivas éticas individuais de cada cidadão, levando-se em consideração aspectos do mundo da vida que dizem respeito ao que é bom para a sociedade. A partir da interação discursiva na esfera pública, os indivíduos, em igualdade de condições, podem chegar a uma composição acerca de seus interesses e necessidades. Portanto um mecanismo hábil a demonstrar a forma pela qual o uso racional da linguagem é capaz de fomentar o entendimento mútuo entre os participantes de discussões práticas. Com efeito, indivíduos capazes de fala e de ação usam a linguagem e o conhecimento intuitivo, como forma de atuação em determinadas situações, a fim de chegarem a entendimentos, de forma intersubjetiva, sobre algo da vida. Ao proceder de forma ética o sentido das palavras e expressões da linguagem atinge um reconhecimento mútuo, passando os interlocutores a entender o que o outro diz, com isso, os participantes do debate discursivo se empenham em escutar-se mutuamente, apresentarem suas idéias, criticarem e serem criticados, justificarem suas posições reciprocamente, sempre se pondo no lugar do outro.

No Estado de Direito, a participação de todos, democraticamente<sup>266</sup>, por meio dos Direitos Humanos, institucionalizando as condições de comunicação e participação pela via do discurso possibilita a formação da vontade racional e política, tornando-se possível o exercício da soberania do povo, sem restrições. Ora, se a idéia da universalização dos Direitos Humanos é a interação recíproca entre Direitos civis e políticos, com os Direitos econômicos, sociais e culturais, ter-se-ia, portanto, uma via de acolhimento das vantagens do agir comunicativamente entre esses pólos, notadamente porque cada área de atuação poderia contribuir fundamentalmente para a garantia dos valores e interesses básicos que serão assegurados indistintamente aos indivíduos,

---

para interesses privados desenvolverem legitimidade, através de um processo que aponta apenas para um equilíbrio entre as forças de integração social.

<sup>266</sup> Ao expressar a existência do nexos interno entre Estado de direito e democracia, Habermas apresenta três propostas: "(I) o direito positivo não pode ser submetido simplesmente à moral; (II) a soberania do povo e os direitos humanos pressupõem-se mutuamente; (III) o princípio da democracia possui raízes próprias, independentes da moral". Cf. HABERMAS, 2003, v. II, p. 310-311.



através do princípio da dignidade da pessoa humana. Mas esses processos do agir comunicativamente somente são possíveis em uma formação democrática da opinião e da vontade dos indivíduos. São eles, segundo Habermas, os carregadores do fardo da legitimação, assegurando, de forma simultânea, a autonomia pública e privada dos Sujeitos de Direito e,

para formular adequadamente os direitos privados subjetivos ou para impô-los politicamente, é necessário que os afetados tenham esclarecido antes, em discussões públicas, os pontos de vista relevantes para o tratamento igual ou não-igual de casos típicos e tenham mobilizado o poder comunicativo para a consideração de suas necessidades interpretadas de modo novo.<sup>267</sup>

De certa forma a universalização dos Direitos Humanos entendida por Habermas, tem como pressuposto o modelo de Estado cosmopolita kantiano. Os Direitos fundamentais dariam validade ao Direito propriamente dito, elevando o Estado Democrático de Direito a uma esfera globalizada, formando, conseqüentemente, o “Estado cosmopolita fundado no Direito Internacional” (conforme a própria apresentação de Kant). Nele o Direito Internacional protege os Sujeitos de Direito contra as possíveis arbitrariedades do domínio ameaçador do Estado. Assim, “a legitimidade do Direito positivo não derivaria mais de um Direito moral superior; porém ele pode consegui-la através de um processo de formação da opinião e da vontade, que se presume racional.”<sup>268</sup> Entretanto, na sociedade secular a legitimidade do Direito depende da sua harmonia com os princípios morais da justiça e da solidariedade universal, conforme já levantado, e vias competentes de fomento são a dos Direitos Humanos e da soberania popular. No entanto, segundo Habermas, para se lograr o nexo interno entre essas duas vias, o sistema de direitos deve apresentar-se em condições necessária sob as quais as formas de agir comunicativamente, necessárias para uma legislação política autônoma, puderem ser juridicamente institucionalizadas. “O sistema de direitos não pode ser reduzido a uma interpretação moral dos direitos, nem a uma interpretação ética da soberania do povo, porque a autonomia privada dos cidadãos não pode ser sobreposta e nem subordinada à sua autonomia política.”<sup>269</sup> Isso implica afirmar que uma ordem jurídica legítima atingida pela relação entre autonomia privada e pública, tem lugar justamente por não contrariar princípios morais coexistentes nos Direitos Humanos, viabilizando-se, assim, uma relação de complementação recíproca

---

<sup>267</sup> HABERMAS, 2003, v. II, p. 310.

<sup>268</sup> HABERMAS, 2003, v. II, p. 319.

<sup>269</sup> HABERMAS, 2003, v. I, p. 138.

entre Direito e moral e a diferença entre esses dois pontos reside no fato de que o Direito é um sistema de símbolos, saberes e ação, o que não se vê na moral<sup>270</sup>.

Apel deixa claro que a situação atual da humanidade demanda a necessidade de a sociedade moderna levar a adiante uma fundamentação racional da ética, ainda que enfrentando barreiras para se levar adiante esse projeto, motivo pelo qual propõe a fundamentação de uma “ética de caráter universal”.<sup>271</sup> Segundo o pensamento apeliano, o nível de perigo comum a qual chegou a sociedade (os efeitos das ações humanas medida pelas ciências como as constantes ameaças de guerra nuclear, a crise ecológica, etc), vem obrigando o ser humano a assumir uma responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações. Segundo Apel, é premente a exigência de uma ética eminentemente distinta, seja das éticas tradicionais, seja das historicamente hegemônicas, vinculadas a esferas das relações privadas. Com isso, diante desses novos e graves problemas envolvendo a responsabilidade ética global, segundo o filósofo, há a necessidade de uma ética social que envolva todos os indivíduos – uma macroética da solidariedade histórica em nível transnacional. Nela, “mais além da responsabilidade moral do indivíduo ante seu próximo, ou da responsabilidade do político, no mal sentido da razão do Estado, se trataria de organizar a responsabilidade da humanidade com base nas (co)consequências das ações coletivas”.<sup>272</sup> Assim, abrir o diálogo para todos os interlocutores e espécies de argumentos morais, poderia ser uma forma de definição das questões discursivas universais morais e éticas.

### 3.3 O retorno da religião ao Estado de Direito

A visão moderna da sociedade fez com que alguns autores iniciassem um estudo acerca do que representaria e como participaria o ser humano nesse contexto. Manfredo Oliveira entende que a pessoa humana, não apenas pelo que é, mas principalmente pelo que representa no mundo da vida, pela grandeza e abrangência de sua estrutura, jamais poderá ser reduzida a um meio insignificante para outros elementos do universo. Ao contrário, “deve ser o ponto absoluto de sua referência”, portanto, apto a captar valores essenciais para sua formação e pautar sua vida por eles,

<sup>270</sup> Cf. HABERMAS, 2003, v. I, p. 141-142.

<sup>271</sup> Apel defende uma ética universal muito embora a situação atual em que se encontra a sociedade não seja propícia em razão dos problemas complexos e com repercussões globais visíveis.

<sup>272</sup> APEL, Karl-Otto; LUHMAN, N; MARRAMAO, G; LUCKMANN; JÜNGEL, E; VITIELLO, V; ELLACURÍA, I; GUY, A. *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthorpos. 1989. p. 23.

ou seja, “ser um ser moral.”<sup>273</sup> Na sociedade moderna a identidade dos seres humanos como detentores de *logos universal* (razão e palavra), os fez tornarem pertencentes a uma comunidade política – pelo lado interno enquanto culturas diferentes – e ao mesmo tempo universal – enquanto partícipes de uma integração global – e essa dupla atribuição proporcionou aos indivíduos o status de cidadãos nacionais e ao mesmo tempo do mundo<sup>274</sup>. Contudo, no atual estágio em que se encontra a humanidade, mormente na fase de aceleração do desenvolvimento histórico que vem se delineando nos últimos séculos, conforme já desenhado nas linhas desta dissertação, dois fatores se tornaram preocupantes: a) de um lado a formação de uma sociedade mundial em que as grandes potências políticas, econômicas e culturais passaram a depender-se cada vez mais umas das outras; b) de outro lado, o desenvolvimento das possibilidades de o ser humano criar e destruir, sobrepujando tudo o que até hoje era habitual e suscitando questões de controle jurídico e moral do poder<sup>275</sup>.

Atualmente, essas condições de mútua e necessária coexistência de diferentes culturas, “tornaram mais aguda uma das principais características das sociedades modernas: a imposição da convivência em um mesmo espaço político de uma pluralidade de concepções de mundo e formas de vida.”<sup>276</sup> Aliás, segundo Naara Luna, ao lado do conceito de vida está o da dignidade da pessoa humana. O entendimento kantiano ultrapassa todo esse debate, qual seja, “o de não tratar o ser humano como um meio, mas como um fim.”<sup>277</sup> Toda essa obediência aos princípios elementares dos Direitos Humanos deságua na moral de cada indivíduo, advinda da autodeterminação da pessoa, conforme o entendimento que ela mesma faz do imperativo moral. Valorar a vida e a dignidade da pessoa humana é remeter à dimensão habermasiana do debate e “a religião é um dos aspectos relacionados e muitas vezes acusa-la de ser a vilã obscurantista que impede a promoção humana. A sacralidade da vida humana fundamenta o valor da dignidade humana defendida por Kant.”<sup>278</sup> Com efeito, no centro dessa problemática, tomando-se como modelo esse cenário ao mesmo tempo

---

<sup>273</sup> OLIVEIRA, 2010, p. 71-72.

<sup>274</sup> CORTINA, Adela. *Aliança e Contrato: política, ética e religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 127-128.

<sup>275</sup> Cf. HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 61-61.

<sup>276</sup> MONTERO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 84, p. 199-213, 2009.

<sup>277</sup> DUARTE, 2009, p. 150-151.

<sup>278</sup> DUARTE, 2009, p. 151.

“construtivo-destrutivo”<sup>279</sup> para onde a humanidade vai se encaminhando, a questão seria buscar compreender se a religião, assim como a ética, poderá retornar a esse atual ambiente social pluralista, secularizado cultural e ideologicamente? E ainda, quais seriam os rumos cognitivos e se as expectativas normativas o Estado de direito precisam exigir de seus cidadãos, crentes e não-crentes, no relacionamento mútuo?

Pois bem, é em meio a esse quadro vivido pela sociedade moderna que as cosmovisões religiosas tornam-se mais evidentes e necessárias, porquanto os valores morais são, ainda, os mecanismos norteadores das condutas sociais necessárias aos seres humanos e é por intermédio deles que as normas de comportamento se constituem. De um modo que não é incompatível com o pensamento habermasiano, é possível perceber, já no jovem Kant, a possibilidade de um despertar ético com base na “fonte viva”, em um princípio universal de virtude relacionando a totalidade dos atos humanos, que ele denomina de “Lei ética”.<sup>280</sup> Esse olhar juvenil kantiano repousa no rosto do outro, passa por indagações que partem da própria omissão do indivíduo ante a miséria do outro ou ante o seu egoísmo se converter em lei universal da natureza. O critério universal de Kant, exposto nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, encontra escora na presença no ser humano de um princípio inato de justiça e de virtude, de um juízo indefectível do bem e do mal que é a voz da consciência (que jamais engana a pessoa), um princípio prático, sensível ao coração, que leva o indivíduo não apenas a conhecer o bem, mas a amá-lo. O sentimento, chamado por Kant de “consciência”, seria um princípio transcendental, ontológico, uma grandeza oriunda da própria existência, pois, “existir é sentir”, e “sensível é Deus que age”. Portanto, “um critério objetivo de juízo nos é dado, a maravilha de uma Lei ‘sensível’ ou ‘sentimental’, e, entretanto universal; uma Lei estranha à razão teórica e tanto mais ‘infalível’, Lei mais que humana que torna o homem semelhante a Deus.”<sup>281</sup>

Ao debater com o então Cardeal Joseph Ratzinger, no dia 19 de janeiro de 2004, na Academia Católica da Baviera, acerca do lugar das religiões na esfera pública da nova Europa, Habermas tinha alguns impulsos que o motivava a dialogar com Ratzinger, sobretudo o novo entendimento sobre as convicções religiosas da sociedade

<sup>279</sup> Construtivo por um lado em virtude da ação do ser humano no meio ambiente antrópico (aquele que modifica intencionalmente a natureza através da ação empreendedora física) e destrutivo por outro, em razão de o avanço técnico-científico ter proporcionado uma modernização, segundo Habermas, “descarrilhadora” da sociedade pela força do mercado.

<sup>280</sup> De certo modo, esse universalismo moral de Kant é a via escolhida por Habermas como possível perante os desafios éticos e políticos contemporâneos.

<sup>281</sup> ROGOZINSKI, Jacob. *O Dom da Lei: Kant e o enigma da ética*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008. p. 56.

secular, visto que não poderiam mais ser encaradas como simples resíduos de um passado terminado, mas acima de tudo, um “desafio cognitivo” para a filosofia, discurso que foi chamado de “lançamento em profundidade” para as igrejas<sup>282</sup>. O debate maduro de dois baluartes do mundo intelectual e espiritual-cultural, seguramente provocaria, como de fato provocou, uma abertura de idéias e pensamentos que não se esgotaria tão somente em um único encontro, principalmente por se tratar de reflexões fundamentais acerca da existência humana. Na base dos argumentos do então cardeal Ratzinger estavam “os princípios”, “os axiomas”, as últimas razões religiosas e seculares da própria posição, levadas ao civo da argumentação pública.<sup>283</sup> Em contrapartida, Habermas buscou centrar suas idéias em uma realidade anterior a qualquer análise racional por parte da comunidade, ou seja, o ser humano enquanto criatura, sob a mira do seu criador. Ambos debatedores foram enfáticos, chegando a consequências semelhantes sob o ponto de vista operacional, “mas na fundamentação do comportamento ético e na questão da aceitação do direito explícito, ou no húmus das motivações (Ratzinger), apontam para outras alternativas bem visíveis.”<sup>284</sup>

Conforme expôs Habermas naquela oportunidade, a força do mercado desviou a modernidade e inviabilizou o serviço público, trazendo deesperanças de transformação social. Com isso, a religião passou a fazer partes das discussões na exata medida em que “os atuais Estados democráticos de direito passaram a exercer seus direitos de comunicação e participação de maneira ativa em prol do bem comum. E isto exigiu um componente maior de motivação que não é possível de impor por via legal”.<sup>285</sup> Na concepção habermasiana, o Estado de direito tem o papel de possibilitar a organização política autônoma de uma comunidade, a qual se constitui com o auxílio do sistema de direitos, como uma associação de membros livres e iguais. Em Estados constitucionais democráticos, ao mesmo tempo em que são considerados autores do Direito (co-legisladores), os cidadãos se tornam destinatários dele, e ao tomarem consciência de suas liberdades subjetivas, espera-se da sociedade que não ultrapasse os limites jurídicos. Inclusive, o Estado Democrático de Direito para atingir sua função social e agradar aos governados, necessita das garantias constitucionais dos direitos e das liberdades fundamentais. E não há discussão em torno do ideal de uma justiça conveniente ao mundo sem passar pelos âmbitos político e sociológico e sem desaguar

<sup>282</sup> HABERMAS;RATZINGER, 2007, p. 13.

<sup>283</sup> Cf. HABERMAS;RATZINGER, 2007, p. 17.

<sup>284</sup> HABERMAS;RATZINGER, 2007, p. 18-19.

<sup>285</sup> ZABATIERO, 2008, p. 142.

no jurídico. Assim, conforme já exposto alhures, através da ação comunicativa, o Direito passa<sup>286</sup> a preencher a função de mediador entre as diversas eticidades sociais. Contudo, “as motivações e enfoques que se esperam de cidadãos do Estado, no papel de co-legisladores democráticos, não podem ser tratadas da mesma maneira que a obediência a leis coativas da liberdade.”<sup>287</sup> Por isso, Habermas diz que se uma sociedade almeja ser orientada pelo bem comum (não apenas por interesses individuais), os co-legisladores devem avocar seus direitos de comunicação e de participação de forma ativa, não por imposições legais, mas sim através de ajuda mútua a co-cidadãos e sacrifícios pelos interesses comuns. As pequenas virtudes são de extrema importância para a sobrevivência de uma democracia, pois fazem parte de culturas políticas acostumadas à liberdade<sup>288</sup>. Daí a razão de não se conceber, nos regimes democráticos, por exemplo, a obrigação do serviço militar ou de votar, tendo em vista que ultrapassariam as liberdades constitucionais garantidas. O Estado de direito democraticamente estabelecido, na concepção habermasiana, garante tanto as liberdades negativas aos cidadãos interessados em seu próprio bem, como também as liberdades comunicativas que mobilizam a participação dos indivíduos no diálogo público sobre temas de interesse comum, como as convicções religiosas e seu lugar na sociedade. Por essa razão, o grande interesse de o Estado constitucionalmente constituído, salvar as fontes culturais que sustentam a consciência normativa e a solidariedade cidadã.

Com isso, Habermas afirma que vivemos em uma forma “pós-secular” de sociedades, já que não apenas aceitamos a presença das religiões, mas reconhecemos suas funções sociais positivas. “Sociedades pós-seculares são aquelas que foram capazes de superar a teleologia moderna e seu evolucionismo simplista.”<sup>289</sup> Segundo Habermas são sociedades em que:

impõe-se a idéia de que a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem *complementar*, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública.<sup>290</sup>

Ao falar sobre a sociedade pós-secular, Habermas faz uma autocrítica no que diz respeito ao lugar da religião no discurso público. Para ele, se o ser humano vive um

<sup>286</sup> Cf. HABERMAS, 2003, v. I, p. 220

<sup>287</sup> HABERMAS, 2007, p. 119.

<sup>288</sup> Cf. HABERMAS, 2007, p. 119.

<sup>289</sup> ZABATIERO, 2008, p. 143.

<sup>290</sup> HABERMAS, 2007, Ent. Nat. Relig. p. 126.

mundo pós-secularizado, ancorado na consciência pública e em valores de liberdade de religião e tolerância religiosa, as mesmas exigências deverão ser observadas tanto pelos cidadãos religiosos, quanto pelos não-religiosos. Assim, de um lado, exige-se dos crentes que adotem, nas relações com os heterodoxos e com os não-crentes, a atitude de levar em conta, razoavelmente, a persistência de um dissenso; e, de outro lado, faz o mesmo tipo de exigência aos não-crentes no trato com crentes. A questão aqui se dirige ao próprio uso da linguagem religiosa na esfera pública, especialmente no tocante à tradução dessa linguagem para uma linguagem publicamente acessível.<sup>291</sup> Segundo Jorge Adriano Lubenow, a esfera pública é descrita por Habermas como a “categoria normativa” fundamental do processo deliberativo. O autor diz que se trata de uma estrutura comunicativa que organiza “temas, questões e problemas” de relevância política emergente do setor privado e das esferas informais da sociedade civil, que são conduzidos ao tratamento formal no centro político. Portanto, trata-se de um núcleo virtual de comunicação pública, manifestado por uma “reflexão de natureza pública, de formação da opinião e da vontade política, enraizada no mundo da vida através da sociedade civil. A esfera pública tem a ver com o “espaço social” do qual pode emergir uma formação discursiva da opinião e da vontade política”<sup>292</sup> O espaço público, portanto, é sempre indeterminado no que diz respeito aos conteúdos da agenda política e aos indivíduos e grupos que nela podem figurar. Por esse motivo Habermas

não pode descrever, precisamente, quais as linhas internas e externas, quais as fronteiras da esfera pública, embora necessite, por outro lado, de uma certa auto-limitação. Esse é o duplo caráter constitutivo da esfera pública, pelo qual ela acaba oscilando entre a exigência de livre participação e circulação de temas e contribuições e uma certa auto-limitação.<sup>293</sup>

Um dos valores da secularização foi a confirmação histórica, mediante o Direito, da tolerância religiosa, superando a patológica violência inter-religiosa pré-moderna. De certa forma, as religiões ainda correm um risco muito grande de recaírem nos mesmos erros do passado e se tornarem novamente vulneráveis à violência patológica. Segundo Barth, o “crer em Deus” não é o mesmo que “permanecer em Deus”. A “Palavra e o Espírito de Deus não estão mais automaticamente à nossa

---

<sup>291</sup> Cf. ZABATIERO, 2008, p. 145.

<sup>292</sup> LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. São Paulo, v. 1, n. 10, p. 103-123, 2007.

<sup>293</sup> LUBENOW, 2007, p. 113.

disposição.”<sup>294</sup> Muito embora em alguns momentos da história da humanidade a Igreja tivesse tentado evitar guerras, massacres humanos, o uso desproporcional da força, até mesmo impedir o próprio domínio eclesiástico, os conflitos não deixaram de acontecer na sociedade, a história é testemunha viva disso. Na verdade, as barbáries ocorrem até hoje (veja o exemplo do que algumas religiões são capazes de fazer em nome de Deus). Sem falar que no mundo moderno ainda há problemas sócio-culturais insolúveis e exercício de poder (sejam ocultos, sejam públicos), que acabam alijando a comunidade religiosa do seu objetivo principal: cuidar da fé e da salvação do povo, um dos elementos que constitui o Estado. Há um ditado que diz que o vício degenera ou causa algum prejuízo tanto ao viciado, quanto aos que com ele convivem. O vício não é apenas uma negação, mas uma virtude negativa. Obviamente que tanto a religião quanto o Estado possuem suas peculiaridades enquanto grupos ou entes institucionalizados e, ainda que formados por indivíduos, cada qual tem a sua organização própria, suas autoridades políticas, suas normas de conduta, seu corpo legislativo, sua organização de poder, mesmo não sendo esses os objetivos finais.

É de bom alvitre lembrar, contudo, que as religiões constituem o núcleo duro das culturas das civilizações e não raramente são vistas como as mais resistentes ao diálogo, sem falar que a própria organização interna da maioria das tradições religiosas não é afeita aos hábitos democráticos e pelo reconhecimento dos Direitos Humanos<sup>295</sup>. As religiões que, direta ou indiretamente, permitem ou ao menos toleram, a provocação a violência, discriminam as mulheres, incentivam a homofobia, principalmente quando é em nome de Deus, vêm se destacando por gerar inconformismo entre seus fiéis, além de serem exemplos claros de contratestemunho. Conforme expõe Tamayo, seria muito importante levar a efeito um diálogo acerca da interpretação dos textos sagrados desde uma perspectiva dos Direitos Humanos<sup>296</sup>. Em sociedades democráticas, temas como os da pedofilia, aborto, pesquisa com células-tronco, aversões ou discriminações contra homossexuais e mulheres, não podem ser tratados exclusivamente como religiosos, deveriam, primariamente, ser concebidos como parte da “justiça política ou de preferências privadas, só sendo publicamente justificável após a realização do diálogo, e

---

<sup>294</sup> BARTH, 1967, p. 34.

<sup>295</sup> Juan José Tamayo lembra que as religiões, durante as últimas décadas, vem demonstrando ser centros privilegiados onde nasceram e se desenvolveram os distintos fundamentalismos, que declararam guerra contra a modernidade, a secularização, o pluralismo religioso e cultural, a laicidade, o que vem se convertendo em grave ameaça para a convivência cívica, sobretudo, quando desemboca em terrorismo por motivações religiosas. Cf. TAMAYO, 2007, p. 197.

<sup>296</sup> Cf. TAMAYO, 2007, p. 199.



não mediante sua constrição, do contrário é defender a visão particular e preconceituosa de quem o faz sem justificá-la publicamente.”<sup>297</sup>

No Brasil, a partir de alguns estudos de caso, as investigações apontam para uma influência considerável dos valores religiosos na tramitação de Projetos de Lei no Congresso Nacional, sobretudo nas áreas de orientação sexual, aborto e eutanásia. Segundo Marcelo Natividade, há um movimento parlamentar contrário às reivindicações de descriminalização do aborto e da legalização da eutanásia (ambos referentes à interrupção da vida<sup>298</sup>), usando o seguinte argumento religioso: o caráter divino da vida. Por outro viés, integrantes da esfera pública parlamentar trabalham também no sentido de arquivar projetos que aprovam a criminalização da homofobia e da união civil de pessoas do mesmo sexo. Nesses casos os argumentos religiosos expressam um temor social que qualifica os indivíduos não-heterossexuais com periculosidade tanto à coletividade, quanto à família. Segundo a estratégia do seguimento político, “combater os avanços do movimento homossexual na esfera pública seria parte de uma missão religiosa urgente, pelo resgate da moral, do casamento cristão e dos valores familiares. (...) Um dos pressupostos é de que acima dos direitos sexuais está a palavra de Deus.”<sup>299</sup> Há ainda, mais um dado para complementar o assunto, porém com enfoque na determinação dos limites da vida. Em audiência pública ocorrida em abril de 2007, foi perceptível a celeuma entre duas posições interessantes no que diz respeito à temática acerca do uso de células-tronco embrionárias: a que defendia a laicidade dos Direitos Humanos na sociedade e a que estava amparada nos valores religiosos<sup>300</sup>.

O cenário brasileiro, diferentemente do europeu analisado diretamente por Habermas, revela uma forte presença de crenças religiosas não só no debate público, mas também no debate parlamentar. Isto mostra que aqui se reconhece que nas religiões estão fincados princípios morais fundamentais em favor da paz, da justiça, da igualdade

<sup>297</sup> LOIS, Cecilia Caballero. (Org.). *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo: a contribuição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas para a moderna teoria da justiça*. São Paulo: Landy, 2005. p. 78-79.

<sup>298</sup> “A determinação dos limites da vida varia segundo o contexto histórico, social e cultural. Portanto, a cada reivindicação de mudança das normas referentes ao início e ao final da vida, as diversas perspectivas necessariamente estarão em evidência.” NATIVIDADE, Marcelo. Proposições de lei e valores religiosos: controvérsias no espaço público. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos; MENEZES, Rachel Aisengart; NATIVIDADE, Marcelo (Org.). *Valores Religiosos e Legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 39.

<sup>299</sup> NATIVIDADE. In: DUARTE, 2009. p. 38-39.

<sup>300</sup> Cf. NATIVIDADE. In: DUARTE, 2009, p. 39.

entre seres humanos, de defesa da natureza, bem como de vias de salvação, seja imanente, seja transcendente, “que vêm iluminando o caminho da humanidade em busca da plena realização.”<sup>301</sup> Reconhecimento que o próprio Habermas aceita e, a partir do qual, entende que, atualmente, em várias regiões do mundo, inclusive por solicitação do próprio Estado, a religião vem preenchendo funções importantes para a estabilização de uma cultura pública secular, não havendo como se exigir que as cosmovisões religiosas possam ser admitidas como “reliquias do passado e a liberdade religiosa como versão cultural da conservação das espécies em risco de extinção e, se mantido, as religiões não teriam nenhuma justificativa intrínseca para existirem e não seriam capazes de resistir à pressão à modernização.”<sup>302</sup> No caso brasileiro, a questão é, então, como definir ou delimitar os limites da presença de crenças religiosas no debate público, informal ou legislativo, a partir, por exemplo, da proposta habermasiana de mútua tradução das linguagens religiosa e secular.

No debate entre Ratzinger e Habermas a respeito do potencial de verdade das religiões e sua participação no espaço público, verifica-se conceito que pode ajudar nessa delimitação. A partir dos anos noventa do século passado, Habermas passa a interpretar a religião de forma axiologicamente peculiar, visto que sua linguagem apresenta em seu bojo conteúdos semânticos que não podem ser jogados fora, e mesmo abandonados pelas expressões da linguagem filosófica, permanecem na busca de uma tradução para seus fundamentados discursos. Trocando em miúdos, Habermas entende que “a religião é o tipo de conhecimento que não apresenta razões para seus posicionamentos, mas que foi forçada a isso pela secularização”<sup>303</sup>, motivo pelo qual vê a necessidade de a linguagem religiosa ser traduzida a um vernáculo “universalmente acessível”, sobretudo quando se fala em religião na esfera pública, onde as “verdades religiosas” devem ficar de fora das decisões institucionalizadas pelo Estado já que,

no parlamento, por exemplo, a ordem agendada deve permitir ao presidente retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Para não perder os conteúdos de verdade de exteriorizações religiosas, é necessário, por isso, que a tradução já tenha ocorrido antes, no espaço pré-parlamentar, ou seja, na própria esfera pública política.<sup>304</sup>

---

<sup>301</sup> “*Que han iluminando el camino de la humanidad hacia su plena realización.*” TAMAYO, 2007, p. 199.

<sup>302</sup> MONTERO, 2009, p. 206.

<sup>303</sup> ZABATIERO, 2008, p. 146.

<sup>304</sup> HABERMAS, 2007, p. 149.

Convém frisar nesse contexto dois aspectos importantes no pensamento habermasiano extraídos da obra *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*: primeiramente que os interlocutores religiosos poderão se manifestar no espaço público em linguagem própria, apenas com a observação de traduzi-la para um vocabulário secular de forma cooperativa, ou politicamente não-assimétrica – universal e publicamente acessível – onde se admita a participação, em igualdade de condições, de cidadãos não-religiosos, a fim de que os concidadãos que tenham capacidade e queiram participar, não suportem uma carga de modo assimétrico; e segundo, que o equilíbrio é garantido na medida em que a carga é compensada pela “expectativa normativa, segundo a qual, os cidadãos seculares se abram a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas e entrem em diálogos nos quais as razões religiosas possam, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral.”<sup>305</sup> Nessa revisão do seu posicionamento, Habermas afirma que no atual momento da era moderna as Igrejas e as comunidades religiosas, em qualquer parte do mundo, continuam desempenhando um papel de extrema importância para a estabilização da cultura pública secular, podendo contribuir cognitivamente na esfera política. Assim, suas proposições têm amparo “no contexto de uma sociedade pós-secular e pós-metafísica que não postula a finitude da razão, confrontando, pois, o posicionamento epistemológico da sociologia weberiana e da filosofia da consciência. Nesse sentido, sua teoria do agir comunicativo é chave.”<sup>306</sup>

Muito embora os argumentos habermasianos, para alguns autores, tenham gerado problemas de auto-contradição performativa<sup>307</sup>, mormente por alimentar resquícios de pensamento metafísico em seus textos, esse novo posicionamento é de valorosa e fundamental contribuição para o diálogo religioso no espaço público e seu principal resultado no pensamento pós-metafísico. Os ajustes a serem feitos no pensamento de Habermas são mais no tocante aos detalhes do que à estrutura geral do seu novo posicionamento. Por exemplo, pode-se questionar se a expressão “pós-secular” é adequada para descrever o momento atual; assim como, se pode questionar o uso ambíguo dos termos Igreja e fé, razão e conhecimento<sup>308</sup>. Assim, seguindo a linha de coerência reflexiva habermasiana, o pensamento pós-metafísico não deve excluir crenças religiosas, ao contrário, deve manter uma lógica plural de “jogos de linguagem

<sup>305</sup> HABERMAS, 2007, p. 149-150.

<sup>306</sup> MONTERO, 2009, p. 206-207.

<sup>307</sup> Cf. ZABATIERO, 2008, p. 139-159.

<sup>308</sup> Para alguns autores trata-se de um reposicionamento ambíguo, pois funde sincreticamente dois problemas distintos: o das relações entre Estado e Instituições religiosas e o das relações entre “fé” e razão. Cf. ZABATIERO, 2008, p. 151-152.

dentro da multidimensionalidade da racionalidade humana.”<sup>309</sup> Nas sociedades pós-seculares, todos os partícipes podem e devem contribuir para a prática deliberativa, religiosos e não-religiosos, crentes e não-crentes, haja vista o caráter cidadão peculiar da esfera pública. Portanto, não deve ser imposto por via legal, mas sim dependente de “energias provenientes do mundo-da-vida e ser ou não ser religioso não possui efeito causal imediato sobre a capacidade e disposição para participar da esfera pública de modo adequado, ou seja, com vistas ao bem comum.”<sup>310</sup> No pensamento pós-metafísico de cunho habermasiano, os cidadãos, secularizados ou não, têm o direito de indagar racionalmente e apresentar suas convicções acerca das crenças religiosas, pois a fé religiosa não é a única via de acesso a conhecimentos relativos ao “mundo objetivo”<sup>311</sup>.  
A sociedade pós-secular deve ser aquela

que garanta a liberdade religiosas e a pluralidade de imagens de mundo, mantendo a separação entre jogos de linguagem religiosas e jogos de linguagem não-religiosos; jogos de linguagem metafísicos e jogos de linguagem pós-metafísicos apenas no âmbito das decisões públicas, em função da preservação do caráter formal não-epistêmico do debate público, cujas razões precisam preencher os requisitos dos princípios D e U da ética discursiva, e não porque os conteúdos de uma ala desses jogos de linguagem seja, a priori, inferior em racionalidade aos conteúdos da outra ala. Assim, um conceito pós-metafísico de secularização deveria apenas dar conta do complexo problema da necessária separação entre instituições religiosas e instituições estatais, e não tentar separar “religião” e “política” como esferas incompatíveis da ação e do conhecimento humanos.”<sup>312</sup>

Em sociedades pluralistas na qual se encontra atualmente o ser humano, a religião não pode mais ser vista de modo metafísico ou totalizante, mas como parte do mundo da vida. Com isso, as cosmovisões religiosas poderiam retornar ao Estado de Direito mediante a ação comunicativa no âmbito da esfera pública.

<sup>309</sup> ZABATIERO, 2008, p. 154-155.

<sup>310</sup> ZABATIERO, 2008, p. 155.

<sup>311</sup> Cf. ZABATIERO, 2008, p. 155-156.

<sup>312</sup> D e U representam os princípios do discurso e do universal na teoria da ação comunicativa de Habermas. ZABATIERO, 2008, p. 157.

## CONCLUSÃO

Vários estudos acerca da história do comportamento das sociedades humanas demonstram que as experiências políticas, culturais e religiosas adquiridas ao longo do tempo e de forma gradual, fizeram surgir um quadro sombrio e desolador, no que diz respeito ao *ethos* do seu principal integrante: o ser humano. Visualizando esse contexto aparentemente crítico experimentado pelas sociedades dos últimos séculos, sobretudo no atual momento vivido pelos seres humanos, é possível observar um ambiente social (pós)moderno, globalizado e complexo. Nesse contexto, verifica-se que o indivíduo vem tendo ainda que enfrentar profundos problemas de base que já deveriam ter sido superados (homofobia, eutanásia, aborto, doenças sexualmente transmissíveis) e onde cada aspecto comportamental demanda um desafio ético a ser superado. Com efeito, várias consequências surgem dessa espécie de conservadorismo irreflexivo dos valores morais, sobretudo as que advêm do âmbito religioso que ainda demandam muita reflexão, diálogo e composição por parte da sociedade, nos seus vários âmbitos de atuação, seja particular, seja público.

Se por um lado o Estado Moderno trouxe grandes avanços sociais e melhoria material na vida dos seus subordinados, por outro, tem deixado os cidadãos à margem de liberdades constitucionalmente garantidas, muitas vezes usurpando-lhes a dignidade, a honestidade, a ética. Nesse aspecto, o liberalismo, segundo expõe Habermas, necessita dar incentivo às vozes religiosas, no âmbito da esfera pública política, visto que a simbologia religiosa é raiz “pré-linguística” do agir comunicativo. Essa exposição verbal do sagrado, segundo o autor, significa uma mudança da “autoridade da fé” pelo poder do convencimento racional nutrido pela comunicação. Todas as funções ligadas às questões culturais e sociais envolvendo os indivíduos, que representam o mundo da vida e que estão associadas aos três componentes estruturais – cultura, sociedade e personalidade – de forma lenta, mais gradativa, foram abandonando o domínio sacral e passaram a fazer parte do mundo moderno e profano da comunicação pela linguagem. Assim, os princípios e valores humanos englobados nesse contexto acabam se tornando aspectos axiológicos da mais alta relevância dentro da perspectiva religiosa, pois neles

se preservam conteúdos morais essenciais para um discurso de bases éticas, ainda que o mundo tenha assistido ao abandono das formas religiosas tradicionais. Encarando toda problemática vivida pela sociedade moderna, observa-se em Habermas a idéia de uma ética racional do discurso que, a partir da argumentação, retoma de certa forma os ideais religiosos perdidos em razão da secularização e da laicização do Estado. Para o Estado moderno, as normas tradicionais não são claras, já que não expressam um consenso resultante a partir de uma discussão livre e argumentada entre sujeitos interlocutores capazes de falar e de agir.

Quanto ao papel do Direito nesse contexto, denota-se também em Habermas que em uma sociedade democrática, o Direito (subjetivo) regulamentado e imposto pelos órgãos internos que tomam as decisões necessárias para o cumprimento da coletividade, é de singular importância, justamente por se tratar de decisões revestidas de forma jurídica (ou de normatividade). Nesse ponto vê-se um novo conceito de autonomia política no Estado Moderno ou Estado de Direito em relação ao Estado surgido de forma politicamente organizada, visto que foi necessário buscar um substituto racional para o Direito “sagrado”, realocando, com isso, o exercício de poder, ou seja, o que antes estava nas mãos do Estado e da Igreja, foi deslocado para as mãos dos representantes do povo – o legislador político. Porém, em se tratando de sociedade em constante concorrência pelo poder, a proposta habermasiana é do emprego do uso da força de forma comunicativa e essa comunicação se dá em duas esferas: a de âmbito objetivo ou social, no qual as ações são correlacionadas à adequação de normas; e a de âmbito subjetivo, ou seja, as do mundo das afeições ou das vivências, onde se presume que os interlocutores do diálogo estejam sendo sinceros (éticos) na expressão dos seus sentimentos. Nesse ponto, Habermas propõe um mecanismo ou modo ideal de ação comunicativa, onde as pessoas interagem através da utilização da linguagem, organizando-se socialmente, mas sempre em busca de um consenso, de uma forma livre de coações externas e internas.

Percebe-se também que o debate fica mais acirrado quando o problema da tradução cultural ou da irredutibilidade das diferenças se refere ao lugar da religião no espaço público. Na medida em que o debate religioso caminha para a esfera pública vai se constatando a grandeza e o peso dos argumentos, supostamente racionais, contaminados de premissas de cunho religioso. Isso fica muito claro no parlamento brasileiro. Tendo como pano de fundo a secularização e/ou laicização do Estado o debate impede a resolução de problemas religiosos de cunho importante para o bem

comum da humanidade como as questões de preferências sexuais, quando o assunto envolve a questão vida, o serviço militar obrigatório, etc. O simples fato de admitir que cidadãos secularizados tenham que viver numa sociedade pós-secularizada, em sintonia epistêmica com as comunidades religiosas, é apenas um ingrediente para que direcione a necessidade de um diálogo maduro e uma nova postura no comportamento humano verdadeiramente racionalizado. Por outro lado, as bases religiosas precisam afinar o discurso em direção aos reais e modernos desafios que margeiam a temática que a cada dia vão se secularizando cada vez mais. O reconhecimento de um mundo religiosamente plural, na visão de Habermas, são indícios fortes de que a religião pode assumir a função paradigmática de conscientização das pretensões das minorias excluídas. Nesse momento entra o Direito moderno fazendo o “meio de campo” de proteção das liberdades individuais (através dos Direitos Humanos), ressaltando, ainda, que na concepção habermasiana, a autonomia política dos cidadãos do Estado não constitui um fim em si mesmo, visto que é medido pela tarefa de assegurar a autonomia privada simétrica dos cidadãos da sociedade.

Há também, a reivindicação da comunidade religiosa quanto à própria noção de secularização, temática onde se encontram lotadas as “minorias” desse contexto. Alguns pontos parecem evidentes: o primeiro evidencia-se na própria indagação de onde encaixar a religião, haja vista que, mesmo no ambiente de grande domínio tecnocientífico secular, há uma grande resistência à exclusão. Segundo, diz respeito ao avanço gradativo quanto à participação política na esfera pública. Desta forma, o ajuste a ser feito no pensamento habermasiano gira em torno da participação dos cidadãos crentes e não crentes nos espaços públicos. Resta claro que a estratégia discursiva seria a da ação comunicativa. Contudo, o fardo carregado pelos cidadãos crentes é infinitamente maior que o dos cidadãos não-crentes, visto que aqueles lidam com um peso metafísico (pré-científico) maior, conforme admitido pelo próprio autor. Com efeito, como o argumento dos cidadãos crentes tem conteúdo metafísico, inaceitável para os não-crentes, e, seguindo uma linha condizente com o pensamento de Habermas, os cidadãos religiosos só conseguem entrar no diálogo, com igualdade de condições, se for feita a tradução de sua linguagem metafísica para a secular. Para Habermas, enfim, a presença das crenças religiosas no espaço público é uma necessidade da ética do discurso, tendo em vista que a dimensão da racionalidade humana do mundo pós-secular garante as liberdades religiosas e a pluralidade de visões de mundo.

## REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Ave Maria, 2008.
- AGUIAR, Reinaldo Olécio. Os protestantes brasileiros e a secularização do tempo sagrado. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, ano XVIII, n. 27, 2004. p. 73-99.
- APEL, Karl-Otto; LUHMAN, N; MARRAMAO, G; LUCKMANN; JÜNGEL, E; VITIELLO, V; ELLACURÍA, I; GUY, A. *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthoropos. 1989.
- ARON, Raymond. *Paz e Guerra entre as nações*. São Paulo e Brasília: Imprensa Oficial do Estado e Universidade de Brasília, 2002. 4 v.
- ARON, Raymond. *Paz e Guerra entre as nações*. São Paulo e Brasília: Imprensa Oficial do Estado e Universidade de Brasília, 2002. 4 v.
- AZEVEDO, Marcos Antônio Farias de. Uma Breve Abordagem SócioCultural, Antropológica e Religiosa na Pós-Modernidade. *Reflexus*. Vitória, ano 1, n. 1, 2007. p. 12-45.
- \_\_\_\_\_. *A Liberdade Cristã em Calvino: uma resposta ao mundo contemporâneo*. Santo Andre: Academia Cristã, 2009.
- AZEVEDO, Thales de. *A Religião Civil Brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BARTH, Karl. *Comunidad civil y comunidad cristiana*. Tradução de Elizabeth L. De Delmonte. Montevideo: Ulaje, 1967.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BENDINELLI, Julio. *Por acaso a fé pode salvar? Uma reflexão sobre fé e obras para o contexto religioso atual, a partir da Carta de Tiago*. Vitória: Flor e Cultura, 2007.
- BERDEJO, José Luiz Lacruz; REBULLIDA, Francisco de Asis Sancho; SERRANO, Agostin Luna; ECHEVARRÍA, Jesus Delgado; HERDANDEZ, Francisco Rivero; ALBESA, Joaquín Rams. *Elementos de Derecho Civil: I Parte General*. 1. v. Dykinson: Madrid, 2002.



- BERLOFFA, Ricardo Ribas da Costa. *Introdução do Curso de Teoria Geral do Estado e Ciências Políticas*. 1.ed. Campinas: Bookseller, 2004.
- BITTENCOURT, José Filho. Da Pós-Secularização: Notas Sociológicas. *Numen*. Juiz de Fora, v 2, n 1, p. 73-95, 1999.
- BLACKHAM, H. J. *A Religião Numa Sociedade Moderna*. Tradução de Rodolfo Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- CHAUI, Marilena de Souza. O retorno do teológico-político. In: Sérgio Cardoso. (Org.). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.
- COMPARATO, Fabio Konder. *Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CORTINA, Adela. *Aliança e Contrato: política, ética e religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- COX, Harvey. *A Cidade do Homem*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- DREHER, Martin Norberto. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos; MENEZES, Rachel Aisengart; NATIVIDADE, Marcelo (Org.). *Valores Religiosos e Legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- DUNCAN, Ann W; JONES, Steven L. Church-State Issues in America Today. v 1: *Religion and Government*. Westport, Connecticut, London. 2008.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das religiões* Tradução de Rogério Fernandez. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERRY, Luc; MARCEL, Gauchet. *Depois da Religião*. Tradução Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- FIORETTI, Rosa Maria Santorras. *Lecciones de Derecho Eclesiástico del Estado*. 2. ed. Barcelona: J. M. Bosch, 2002.
- FORELL, George W. *Ética da decisão*. Tradução Walter Müller e Luiz M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

- GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão. Da Reforma Protestante ao século 20*. Tradução Paulo Arantes e Vanuza Helena Freire de Mattos. São Paulo, 2004. v. 3.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 1 v.
- \_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Tradução Alfred J. Keller. Aparecida: Idéias, 2007.
- HÄRING, Bernhard. *Ética cristã: para um tempo de secularização*. Tradução Ubenal Lacerda Fleury. São Paulo: Paulinas, 1976.
- HOUTART, François. Religião, Subjetividade e Mercado em Cuba Orientações metodológicas. *Concilium*. Petrópolis, n. 270, 1997.
- KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- KÜNG, Hans. *Ética mundial em América Latina*. Traducciones de Gilberto Canal Marcos, José Manuel Lozano Gotr, Carlos Martín Ramírez, Alejandro del Río Herrmann y Rufino Velasco. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- LIBÂNIO, João Batista. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução Therezinha Monteiro Deutsch. 1. ed. Barueri: Manole, 2005.
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os Tempos Hipermodernos*. Tradução Mario Vivala. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- LOIS, Cecilia Caballero. (Org.). *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo: a contrituição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas para a moderna teoria da justiça*. São Paulo: Landy, 2005.
- LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. São Paulo, v. 1, n. 10, p. 103-123, 2007.
- MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna de Schleiermacher a Butltmann*. Tradução Deuber de Souza Calaça. Itapetinga: Novo Século, 2002.

- MAQUIAVELLI, Niccolò. *O Príncipe*. Tradução Torrieri Guimarães. 1. ed. São Paulo: Biblioteca Clássica. Rideel, 2003.
- MAQUIAVEL, Nicolau. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org>> Acesso em: 7 jul. 2008.
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. Tradução Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- MARTELLI, Stefano. *A Religião da Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARX, Karl. *O Capital*. Rio Grande do Sul: Bertrand Brasil, 1989.
- MAY, Roy H. *Discernimento Moral: uma introdução à ética cristã*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.
- MERLE, Jean-Christopher; MOREIRA, Luiz (Org.). *Direito e legitimidade*. Tradução Claudio Molz e Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Landy, 2003.
- MIRANDA, Pontes de. *Democracia, liberdade, igualdade: os três caminhos*. Campinas: Bookseller, 2002.
- MONTERO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 84, p. 199-213, 2009.
- MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*. 2 ed. Belo horizonte: Mandamentos, 2002.
- MORRIS, Christopher W. *Um Ensaio sobre o Estado Modemo*. Tradução Sylmara Beletti. São Paulo: Landy, 2005.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética, Direito e Democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- PAZZINATO, Alceu L.; Senise, Maria Helena V. *História Moderna e Contemporânea*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2002.
- PECORARO, Rossano. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p 12.
- PENNA, Antônio Gomes. *Em Busca de Deus: introdução à filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do Cristianismo Pré-Moderno: desafios para um novo horizonte*. Tradução Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 2003.
- RIES, Julien. *Lo sagrado en la história de la humanidad*. Traducción Antonio Gabriel Rosón. Madrid: Encuentro Ediciones, 1989.
- ROGOZINSKI, Jacob. *O Dom da Lei: Kant e o enigma da ética*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros Escritos*. Introdução e Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, 1999.
- SANTOS, Boabertura de Souza. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- \_\_\_\_\_. O Estado e o Direito na transição Pós-Moderna: para um novo senso comum. *Humanidades*. Brasília, v , n , 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Mexico DF: Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2006.
- SEITENFUS, Ricardo e VENTURA, Deisy. *Introdução ao Direito Internacional Público*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.
- SIEYES, Emmanuel-Joseph. *Que es el Estado Llano? Precedido del ensayo sobre Los Privilegios*. Centro de Estudios Constitucionales. Versión Castellana de José Rico Godoy. Madrid, 1988.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Editora Ícone, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político. Tratado Político*. Estudio preliminar y traducción de Enrique Tierno Galvan. 4. ed. Madrid: Tecnos, 2007.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da Religião*. Tradução Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apolloni, Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TAMAYO, Juan José; FARIÑAS, María José. *Culturas y Religiones en Diálogo*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democraci in America*. Transleted by Henry Reeve. v. 2. Cambridge: Fourth Edition, 1864.
- TOLEDO, Cláudia. Estrutura da relação entre a ética e direito no pensamento de Lima Vaz. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, jan./abr, 2005.
- VEITH, Gene Edward Jr. *Tempos Pós-Modernos: uma avaliação cristã do pensamento e da cultura da nossa época*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.
- VERGOTE, Antoine. *Modernidade de Cristianismo: interrogações e críticas recíprocas*. São Paulo: Loyola, 2002.
- WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 138.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 1967.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares (org.). *Curso Vida Nova de Teologia Básica: Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

\_\_\_\_\_. A Religião e a Esfera Pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, v. 1, n. 12, p. 139-159, 2008.