

UMA ÉTICA SEM DEUS É POSSÍVEL?

Paulo Vasconcelos Jacobina

Mestre em Direito pela Universidade Federal da Bahia. É Procurador Regional da República e membro da Comissão de Bioética da Arquidiocese de Brasília.
E-mail: pjacobina@superig.com.br

Resumo: Os estados laicistas vêm de um idealismo gnosiológico fortemente ligado ao pensamento agnóstico e ateu autoproclamado que diz prescindir da religião, pois esta não “deve influir de modo algum na conduta pública, ou mesmo externa, da pessoa”. Partindo dessas considerações, pretende-se desvelar a interrogação inicial, fundamentada na razão humana e não na fé para chegar a uma ética comum, refletindo especialmente sobre quatro propostas: 1) a Declaração Universal dos Direitos Humanos; 2) o projeto de uma “ética mundial”, a ser construída por meio de fóruns internacionais de religiões e culturas; 3) o modelo positivista; e 4) a “ética da discussão”, apontando algumas conquistas e limitações de cada uma delas.

Palavras-chave: Ética. Religiões. Estado laico (leigo). Agnosticismo. Ateísmo.

Abstract: The secularist states come from a gnosological idealism strongly linked to the self-proclaimed agnostic and atheist thought who says to prescind from religion, because it should not “in any way influence the public or even the exterior conduct of a person”. Based on these considerations, we intend to unveil the initial interrogation, based on human reason and not in faith to reach a common ethics, reflecting especially on four proposals: 1) the Universal Declaration of Human Rights; 2) the design of “a global ethic”, to be built through international forums of religions and cultures; 3) the positivist model; and 4) the “ethics of discussion”, pointing out some achievements and limitations of each of them.

Keywords: Ethics. Religions. Secular state (lay). Agnosticism. Atheism.

Resumen: Los estados laicistas vienen de un idealismo gnoseológico fuertemente vinculado al autoproclamado pensamiento agnóstico y ateo que dice prescindir de la religión, ya que ésta no “debe influir de ningún modo tanto en la conducta pública como externa de la persona”. Partiendo de estas consideraciones se busca descubrir cuál sea la interrogante inicial – fundada en la razón y no en la fe– que permita llegar a una ética común reflexionando sobre cuatro propuestas: 1) la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 2) el proyecto de una “ética mundial” que sea construida por medio de foros internacionales de religiones y culturas, 3) el modelo positivista, y 4) la “ética de la discusión”, señalando algunas conquistas y limitaciones de cada una de ellas.
Palabras clave: Ética. Religiones. Estado laico. Agnosticismo. Ateísmo.

Sommario: Gli stati laicisti provengono di un idealismo gnoseologico fortemente vincolato all'autoproclamato pensiero agnostico ed ateo che afferma farne a meno della religione, giacché questa non “deve influire assolutamente nella condotta tanto pubblica come esterna della persona”. A partire di queste considerazioni si cerca quale sia l'interrogante iniziale –fondata sulla ragione umana e non sulla fede– che permetta raggiungere un'etica comune, riflettendo particolarmente su quattro proposte: 1) la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, 2) il progetto di una “etica mondiale” edificata

per mezzo di fori internazionali di religioni e culture, 3) il modello positivista, e 4) l'“etica di discussione”, indicando alcune delle conquiste e delle limitazioni in ognuna di esse.

Parole chiave: Etica. Religioni. Stato laico. Agnosticismo. Ateismo.

Résumé: Les états laïques viennent d'un idéalisme gnoséologique fortement liée à la pensée agnostique et athée autoproclamé qui dit dispenser de la religion, parce qu'elle ne “devrait influencer en rien la conduite publique, ou même en dehors, de la personne.”

Partant de ces considérations, on a l'intention de dévoiler l'interrogation initiale, fondée sur la raison humaine et pas sur la foi pour arriver à une éthique commune, reflétant en particulier sur quatre propositions: 1) la Déclaration universelle des droits de l'homme; 2) le projet d'une “éthique mondiale”, qui sera construite à travers des forums internationaux de religions et cultures; 3) le modèle positiviste; et 4) “l'éthique de la discussion”, en soulignant certaines réalisations et les limites de chacune.

Mots-clés: Éthique. Religions. État Laïc (laïque). Agnosticism. Athéisme.

1. INTRODUÇÃO

“Num mundo cada vez menor, a questão do encontro entre as religiões e culturas se tornou um tema urgente que não interessa somente à teologia”. Assim começa o livro *Fé, verdade e tolerância*, do então Cardeal Joseph Ratzinger (2007, p. 13). O prefácio, escrito em 2002, antecede a realidade ainda mais dura e complicada da nossa era. Embora já houvesse ocorrido, na época em questão, o atentado de 11 de setembro de 2001, não se vivia o desenrolar caótico que marcou este início de século XXI: o pequeno terrorismo disseminado; os atentados multiplicados no mundo inteiro; grupos como a Al-Qaeda valendo-se das facilidades contemporâneas de comunicação para semear a insegurança no mundo; grupos como o Boko Haram espalhando o terror na África; guerras de petróleo e o fortalecimento de projetos totalitários de poder; a agressão russa na Ucrânia e o extermínio de minorias étnicas e religiosas no Oriente Médio; a disseminação de popularismos estatais na América Latina e as crises econômicas nos Estados Unidos e Europa; e os atentados a escritores e cartunistas, como o acontecido no semanário satírico *Charlie Hebdo*, na França. Isso somente para citar algumas das situações que se instalaram e cresceram desde então. Além disso, há ainda os movimentos políticos muito bem orquestrados, inclusive partindo da Organização das Nações Unidas, que lutam pela “reconstrução” da noção de família, pelo estabelecimento de políticas públicas de aborto e controle de natalidade e difusão de condutas sexuais divergentes não simplesmente como realidade a compreender, mas como estilo de vida a promover e incentivar. Tais são as realidades com que se depara aquele que simplesmente está vivendo neste mundo e que busca, mais do que apenas sobreviver, obter alguma compreensão acerca do que está acontecendo e como pode, além de sobreviver, manter a sua própria sanidade pessoal e construir relações minimamente verdadeiras e estáveis, fundadas em algum grau na verdade.

Como viver em comum? Quais as propostas que existem? Eis as questões que nos são propostas. Nessas questões, tem destaque agudamente a pergunta por Deus: será que, no fundo, toda a violência que se multiplica no mundo de hoje vem da fé em Deus? Deveríamos simplesmente colocar entre parênteses toda a nossa busca por Deus, a fim de construir um projeto de ética comum? Será que a questão da paz e da convivência estão acima da tentativa de proselitismo e expansão das religiões, organizadas ou não?¹ Trata-se de renunciar a Deus, a fim de viver em paz? A busca por Deus não seria, no fundo, uma busca arrogante por dominar e impor, em nome da verdade, seus próprios valores religiosos aos outros? Não deveríamos, então, desistir de ser “donos da verdade” para construir um espaço de convivência tolerante, sem a arrogância de quem se considera assim?

A busca da verdade pode, de fato, construir-se sobre o pressuposto gnoseológico muito contemporâneo de que *todo saber, no fundo, constitui uma busca de domínio*: buscar a verdade, conhecê-la, seria *ter poder sobre ela*, e, portanto, estabelecer-se numa posição de poder, dominá-la para, através dela, dominar aos outros. Por isso e pela própria incapacidade da cultura contemporânea de renunciar ao caráter dominador implícito no projeto científico da modernidade, a única saída é negar que haja alguma coisa como “a verdade”, ou seja, um conhecimento certo e absoluto que, alcançado, permita o completo domínio sobre o outro. E, de fato, a verdade não pode ser isto: se há alguma coisa que se possa denominar de “verdade”, ela não pode ser dominável, controlável, imponível; do fato de que ninguém pode ser (ou melhor, deve ser) dono da verdade não decorre a consequência de que ela não exista, como parece decorrer da gnosiologia contemporânea. Ao contrário, a conclusão correta deveria ser a de que nem todo conhecimento se relaciona com seu objeto a partir de uma pretensão de domínio: nem

¹ Ainda no próprio prefácio, Ratzinger nos lembrava da “gritaria de indignação da sociedade moderna ocidental, e também das grandes culturas não cristãs”, diante da edição da declaração *Dominus Iesus*, em 2000, pela Congregação da Doutrina da Fé católica. Ele se perguntava, então, sobre a responsabilidade que recai nos ombros da Igreja, muito bem expressa pela pergunta que Martin Buber dirigira certa feita a um ateu: “e se for verdade”?

todo conhecimento se reduz a um poder sobre o objeto conhecido; no caso da verdade, conhecê-la em algum grau é fazer-se dela servidor, e não dominador. Qualquer verdade que se deixe apoderar, que leve alguém a crer-se “dono” dela, já não é verdade. Se existe a verdade, ela existe para que dela nos aproximemos humildemente; para que sejamos seus amigos e seguidores, seus discípulos e missionários: isso já está embutido na própria etimologia da palavra “filosofia”, amizade pela sabedoria. Não um projeto de dominação do saber, mas um projeto de serviço à verdade.

A questão é: em que medida a busca da verdade se traduz simplesmente numa busca por Deus? E em que medida uma busca por Deus significa a busca por dominá-lo em seu próprio proveito ou em proveito do seu grupo, para dominar o outro? E se a renúncia à própria palavra “Deus” não implicar pura e simplesmente na renúncia à dominação do outro, mas simplesmente no mascaramento dessa tentativa de dominação, partindo-se de uma “verdade” que se apresenta como absoluta, embora se recuse a ela o nome de “Deus” apenas para impedir que o outro perceba o projeto de dominação que por trás dela se oculta? Vale dizer, será que projetos que se estão multiplicando no mundo sob o manto do laicismo, como a reestruturação da noção de “família”, a promoção da sexualidade desordenada, da eliminação de idosos, enfermos e crianças em gestação, do “desenvolvimento econômico” através do comércio, da produção industrial e do consumo como pilares absolutos do progresso humano o são de fato ou escondem pressupostos tão religiosos, tão puramente teístas quanto aqueles explicitamente apresentados como “religiosos”? Há a possibilidade de que se construa um modelo humano de convivência que realmente promova o respeito e o diálogo recíprocos, e não um projeto oculto de dominação recíproca? É possível conviver, dialogar, caminhar juntos, senão em concordância, ao menos com respeito recíproco, mesmo partindo de pressupostos tão diversos e incompatíveis entre si?

Tais são as perguntas com que se depara este pequeno texto. Num mundo com tantas dificuldades, *é possível construir uma ética sem Deus?*

Essa é uma pergunta ambiciosa, que arrisca a todo momento deixar-se cair nas ambiguidades que se relacionam a cada termo da sua formulação. Tanto a palavra “ética” como a palavra “Deus” escondem tantas ambiguidades, tantas pressuposições, tantas formulações, que uma discussão como essa pode se tornar perigosa, impossível ou mistificadora. Por isso, é preciso escolher e deixar bem claros quais pressupostos serão usados, bem como quais os limites de qualquer conclusão que se possa propor.

2. ALGUNS PRESSUPOSTOS PARA A DISCUSSÃO

A discussão aqui proposta pretende introduzir um pequeno debate sobre a questão da convivência humana, da possibilidade de compartilhar o mundo entre tantas diferentes visões, propostas, grupos, crenças e histórias, com um mínimo de possibilidade de respeito recíproco. À pergunta sobre a possibilidade de construir uma ética sem Deus, desdobram-se duas perguntas que nos permitirão chegar mais perto dos parâmetros necessários para uma discussão frutífera sobre esse tema:

a) É possível conviver com um mínimo de respeito recíproco sem compartilhar as mesmas crenças?

b) Existe alguma “teologia oculta” por trás dos projetos éticos aparentemente “sem Deus” que nos são propostos?

À primeira pergunta, tentaremos esboçar uma resposta a partir de um documento da Comissão Teológica Internacional (CTI) da Igreja Católica denominado *Em busca de uma ética universal* (CTI, 2009), que propõe alguns encaminhamentos para esta questão. Não se pode jogar sem escolher um time, não se discute honestamente a partir da ocultação dos próprios pontos de partida. De fato, não há como pensar em termos de ética e convivência humana sem declarar-se humano e convivente, porque somente a partir daí é possível pensar humanamente. Não há pessoa humana que não esteja inserida em alguma comunidade e que não parta de algum pressuposto histórico, comunitário, religioso, familiar, ideológico e mesmo pessoal. Por

isso, deixar evidente os próprios pressupostos não deve excluir alguém da discussão ampla, mas deve ser exatamente o pressuposto para incluí-lo. Quem oculta sua própria inserção toma-se por não relativo, não histórico, desencarnado e, portanto, não humano, ou mais que humano.

Nesse sentido, o referido documento traz alguns delineamentos importantes para pensar a possibilidade de convivência reciprocamente respeitosa entre aqueles que não compartilham das mesmas crenças ou da falta delas, estabelecendo critérios. A existência de critérios propostos é sempre um bom ponto de partida, porque se pode, a partir deles, iniciar um diálogo razoável, confiando na capacidade do outro de compreendê-los e criticá-los validamente.

Para isso, como propõe o documento, é preciso confiar minimamente na *razão humana* e na *possibilidade de comunicação interpessoal*. Não se trata aqui de compartilhar crenças em Deus, mas de compartilhar uma crença ainda mais básica, sem a qual nenhuma comunicação pode sequer começar a se estabelecer: trata-se de crer, primeiro, que há uma realidade fora da mente de quem fala, dotada intrinsecamente de existência real e inteligibilidade, e que pode ser conhecida de forma efetiva, embora limitada, pelo ser humano; e que esse conhecimento pode, ademais, ser efetivamente comunicado através de uma linguagem minimamente capaz de comunicar algo sobre as coisas efetivamente existentes e sua inteligibilidade e fazê-lo de modo a excluir contradições. Como veremos, é o compartilhamento de tais pressupostos, e não deste ou daquele conjunto de crenças religiosas, que permitiria o estabelecimento de uma ética comum do respeito.

O problema, aqui, como veremos em seguida, é que estes pressupostos, estritamente imanentes, humanistas e estritamente filosóficos, *não* são compartilhados por todos os grupos humanos. Não só por causa de crença religiosa, mas também – e muitas vezes – pela *falta* delas. Não são poucas as correntes filosóficas contemporâneas e, muitas vezes, principalmente, as autoproclamadas como agnósticas e ateias – que desconfiam desses

pressupostos. E, de fato, como nos mostrará o documento do Vaticano, é a falta de adoção de tais pressupostos humanísticos – e não a falta de homogeneidade religiosa – que se torna em obstáculo efetivo para a construção de uma ética da convivência que independa do compartilhamento de fé.

O fato é que qualquer tentativa de discussão ou diálogo que não parta da admissão da realidade existencial das coisas, de sua intrínseca inteligibilidade e da capacidade de comunicação minimamente objetiva de tal inteligibilidade limita a comunicação humana a três funções: 1. divertir; 2. enganar; ou 3. dominar. Uma vez que o presente texto não se pretende nem cômico, nem mistificador, nem dominador, ou ele é fruto da crença na capacidade da razão humana, ou é o fruto de sutil autoengano, ou é simplesmente uma desonesta empulhação.

Mas, se não pudermos sequer conceder a boa fé do interlocutor e confiar na nossa própria capacidade intelectual humana, então qualquer projeto de uma ética comum está inviabilizado desde o início, e a dominação, o engano, a violência e a propaganda ideológica são o que nos resta e que devemos aceitar. Ou combater. Contudo, para o combate, resta-nos apenas, nessa hipótese, usar de mais engano, dominação, propaganda e violência. É esta perspectiva que parece estar evidenciada, de lado a lado, por exemplo, no recente incidente do assassinato dos cartunistas franceses do semanário satírico *Charlie Hebdo*, por um lado, ou na proliferação da chamada “legislação de combate ao discurso de ódio (*hate speech*)”, e nas “leis de combate ao discurso homofóbico e discriminação de gênero”, por outro. Se não há possibilidade de confiança na interlocução humana, resta-nos apenas ameaçar, multar, prender, enganar, ridicularizar ou mesmo matar o outro. A única ética comum, nesse caso, é a ética do poder. Ponto final. Mas, se chegamos até aqui, é porque, embora saibamos que tais coisas existem, não cremos que a convivência humana se limite apenas a isso. Conto com a boa fé do leitor, peço que acredite – sem perder o senso crítico – na minha, e que compartilhe, por um momento que seja, da fé que proponho na capacidade racional, com todas as suas limitações, da pessoa humana.

À segunda questão, responderemos a partir de uma perspectiva aristotélico-tomista, tentando discernir, nas propostas de construção ou imposição de um modelo ético autoproclamado como *independente de pressuposições religiosas*, onde se oculta a teologia não proclamada e, portanto, impossibilitadora de um diálogo franco. A proposta é tentar estabelecer critérios para desmascarar, em determinados modelos éticos, quais são as pressuposições gratuitas, os pontos de partida escamoteados, os mecanismos de dominação recíproca ocultos sob o manto de racionalidade e boas intenções, que impedem, em vez de facilitar, a convivência respeitosa. É um debate também arriscado, mas necessário. Inesgotável, mas não inabordável.

3. CONVIVENDO SEM COMPARTILHAR AS MESMAS CRENÇAS

A convivência humana numa sociedade plúrima, sob um estado laico, é a condição que se apresenta na contemporaneidade nos países ocidentais, não somente como situação de fato, mas como ideal a ser perseguido, proposto – e mesmo imposto – e como medida com a qual sopesar – e criticar – outros modelos de organização social e estatal. Analisar detidamente essa realidade é algo que escapa aos limites estreitos do presente estudo. Mas, uma vez que esta é a realidade com que nos confrontamos concretamente, é dela que vamos partir.

A primeira precisão que se deve fazer é sobre a correta compreensão do termo “laico” ou “leigo”. Aos ouvidos mais desatentos, a palavra “leigo” corresponde àquele que não tem religião, ou por expressamente recusá-la ou por considerá-la como assunto estritamente privado e que, portanto, não deve influir de modo algum na conduta pública, ou mesmo externa, da pessoa. Esse é um conceito que exclui da vida pública toda aquela pessoa que adere a uma religião ou filosofia que, de alguma forma, implique na adoção de um estilo de vida coerente com seus próprios pressupostos de fé. Assim, esse sentido mais amplo, mais largo de “leigo” desconfia de antemão e exclui da vida pública qualquer pessoa que exponha publicamente qualquer declaração de crença,

fé ou filosofia de vida, ainda que, no debate público, tais crenças possam ser traduzidas ou apresentadas sobre bases razoáveis e que não impliquem nenhum proselitismo ou pretensão de eliminação do outro e de sua dignidade pessoal². Um estado leigo, para os que pensam assim, seria aquele que, guardando absoluta neutralidade religiosa, não permitiria publicamente nenhuma manifestação, influência, exposição, recurso ou mesmo declaração de pertença ou adesão a credo ou doutrina religiosa. Isso a despeito, ou mesmo manifestamente em oposição, a quaisquer crenças ou religiões manifestadas pela maioria da população, como traços de identidade histórica ou nacional ou mesmo como faceta inegável da estrutura da pessoa humana. O “leigo”, nessa concepção radical, é aquele que mantém sua identidade religiosa no campo estritamente privado e invisível ou exclui, despreza, oculta ou combate abertamente a religião. Embora tal conceito “radical” e “puro” de leigo nunca se apresente com toda a sua força nos confrontos públicos, ele muitas vezes subjaz em determinadas posições e atitudes estatais ou mesmo grupais – não raramente em ambientes universitários e intelectuais – que se opõem a qualquer tipo de religiosidade ostensiva.

Não é esta a forma mais razoável de compreender o sentido saudável da laicidade estatal. Trata-se, na verdade, simplesmente de separar o *exercício do poder religioso* daquele do *poder estatal*. Vale dizer, impedir que a simples qualidade de ministro, sacerdote ou líder religioso implique automaticamente no exercício social de poder político. Nesse sentido, nada impede que um líder religioso, clérigo, ministro ou sacerdote venha a exercer um cargo ou função estatal, desde que o título que o legitime a tanto tenha

² Não se pode negar que determinadas propostas religiosas parecem implicar em uma sede de poder, de domínio político e econômico que não se coaduna bem com a ideia de estado laico. Certas seitas acumulam patrimônio e organizam-se de forma a eleger seus prosélitos não como representantes do povo, mas como eventuais ocupantes de cargos legislativos que pertencem na prática à própria seita – o que poderia desvirtuar a própria natureza da democracia representativa. Não se pode negar, também, que algumas religiões não sabem distinguir bem o exercício público e organizado do culto, por um lado, e o controle político unilateral do poder estatal, por outro. Os atentados de 11 de setembro parecem sinalizar isso, bem como o fato de que, além do relevo inegável do holocausto judeu no período da Segunda Guerra Mundial, os cristãos foram, de longe, as maiores vítimas de homicídio, por intolerância religiosa em Estados teocráticos durante o século XX e neste início do século XXI.

origem política, não religiosa. Um deputado se qualifica por ter sido votado, não por ser líder ou ministro desta ou daquela religião. Um juiz se legitima por ser concursado, não por ser padre, irmã, rabino ou pastor. Mas o fato de eventualmente sê-lo não o retira da condição de cidadão e, portanto, de ter legitimidade política ativa e passiva³.

É assim que a própria Igreja Católica considera como leigo aquele a quem “por vocação própria, compete procurar o Reino de Deus tratando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus”. Leigos são aqueles que “vivem no mundo, isto é, em toda e qualquer ocupação e atividade terrena, e nas condições ordinárias da vida familiar e social, com as quais é como que tecida a sua existência”. Não há oposição entre ser leigo e ter fé, porque os leigos

são chamados por Deus para que, aí, exercendo o seu próprio ofício, guiados pelo espírito evangélico, concorram para a santificação do mundo a partir de dentro, como o fermento, e deste modo manifestem Cristo aos outros, antes de mais pelo testemunho da própria vida, pela irradiação da sua fé, esperança e caridade (Lumen gentium, 31).

Nesse sentido, e diferentemente dos membros do clero, aos leigos católicos “compete especialmente, iluminar e ordenar de tal modo as realidades temporais, a que estão estreitamente ligados, que elas sejam sempre feitas segundo Cristo e progridam e glorifiquem o Criador e Redentor” (*Lumen gentium*, 31)⁴.

³ Não se pode esquecer de que convivemos também com experiências sérias e bastante democráticas de países civilizados, em que as dimensões religiosas do ser humano foram muito bem harmonizadas com as dimensões políticas, em alguns casos até de uma forma que pode soar estranha à recente tradição constitucional brasileira. É o caso do Reino Unido, em que a rainha é chefe de Estado e também da religião oficial, o anglicanismo, ou mesmo da Hungria, na qual o cristianismo foi declarado recentemente como religião oficial, sem implicar, de modo algum, em um movimento de perseguição ou redução da liberdade de qualquer cidadão ou residente. Por outro lado, há diversas experiências laicistas, como as da China e Coreia do Norte e, menos recentemente, da União Soviética e seus países satélites, em que uma determinada ideologia tomou o lugar de religião oficial, e a tolerância para com a diversidade e liberdade de cultos é bem pequena ou inexistente.

⁴ Esta ordenação a Deus das coisas “temporais” é feita com respeito à liberdade religiosa do outro compreendida como “imunidade de coação civil em matéria de fé” (*Dignitatis Humanae*, 1) e pela confiança no poder da reta razão humana na ordenação da vida pública (cf. CDF, 2002).

Para os católicos, o estado laico é visto como expressão prática da legítima autonomia das realidades terrenas:

Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador. Pois, em virtude do próprio fato da criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias, que o homem deve respeitar, reconhecendo os métodos peculiares de cada ciência e arte (Gaudium et spes, 36).

Essa legítima autonomia, portanto, inclui a confiança no poder da razão humana, ela própria uma das realidades que possuem “consistência, verdade, bondade e leis próprias”.

Nesse sentido, a política, assim compreendida como a participação na ordenação das realidades terrenas a partir de dentro, é a vocação natural do leigo; e o estado laico é o palco onde se dá tal participação. No entanto, o ser humano é um ser religioso, e isto não é um mal, mas uma característica indelével da espécie⁵. Não é preciso, nem mesmo possível, que se exija uma apostasia religiosa como pressuposto à participação política⁶. Se é papel dos ministros, clérigos, líderes

⁵ O fenômeno religioso acompanha a humanidade desde seus albores, ao ponto de consistir, para a arqueologia, um dos critérios mais importantes para diferenciar restos mortais humanos de restos mortais animais: onde tais restos estão associados a indícios de culto religioso, há certamente restos mortais humanos. Ou como diz Urbano Zilles: “No fundo de toda a situação verdadeiramente religiosa encontra-se a referência aos fundamentos últimos do homem: quanto à origem, quanto ao fim e quanto à profundidade. O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de um fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo. Pode-se caracterizar o religioso como zona do sentido da pessoa. Em outras palavras, a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo” (2010, p. 6).

⁶ E, de fato, esta é a opção da nossa Constituição brasileira: aquela de reconhecer que a pessoa precede e fundamenta o Estado, e que a abertura à totalidade e transcendência não somente é uma parte indelével da pessoa humana, como representa o próprio motivo pelo qual a sociedade organizou-se constitucionalmente: a Constituição se declara promulgada “sob a proteção de Deus” no seu preâmbulo. Declara, portanto, relacionada não somente a Deus, mas a Deus como *pessoa*, que pode proteger, e que, portanto, não é indiferente ao bem comum. Não se trata, porém, para a Constituição, apenas de reconhecer a dimensão

e sacerdotes religiosos ensinar sobre a *verdade religiosa* e a *retidão moral*, é preciso que eles *confiem* nos leigos, mesmo quando as suas escolhas temporais eventualmente contrariem as ideologias deste ou daquele clérigo⁷.

4. RESPONDENDO À PRIMEIRA PERGUNTA: EM BUSCA DE UMA ÉTICA UNIVERSAL

O documento da Comissão Teológica Internacional que citamos acima é marcado por um otimismo antropológico muito interessante. Trata-se de defender que uma ética universal é possível não sob a condição de que *creiamos no mesmo Deus*, mas sob a condição de que *reconheçamos que partilhamos da mesma natureza humana*.

De fato, não é simples propor tal verdade num mundo que já se nega a reconhecer até mesmo que exista algo como uma “natureza humana”, como fazem os existencialistas radicais e os niilistas. Mas este não é um defeito de *fé*, mas de *razão*. Trata-se, não mais, de não reconhecer Deus⁸; aqui, estamos

religiosa e legítima-la. Trata-se de reconhecer que o fenômeno religioso, em sua expressão adequada, envolve a liberdade de crer, mas também a liberdade de cultivar, de praticar e de debater, e até mesmo de difundir a própria fé. Não são poucos os incisos do artigo 5º da Constituição que tratam da liberdade de crença e consciência, inclusive especificamente da “proteção aos locais de culto e suas liturgias” (art. 5º, inciso VI), bem como de prestar assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva (inciso VII) como dever fundamental do Estado e, respectivamente, direito fundamental dos cidadãos.

⁷ A regra simples e comum, aplicável, *mutatis mutandis*, a todos as confissões, poderia ser: os *ministros*, como tais, cuidam dos leigos, os *leigos* cuidam do mundo. Há exceções, é claro; em algumas situações, o ministro religioso é o único, ou o melhor capacitado, em razão de sua formação intelectual ou humanística, a assumir uma liderança política, em situações extremas, isoladas, muito pobres, ou outras similares. Mas isso deveria ser, em qualquer contexto, exatamente isto: uma exceção.

⁸ A questão a respeito da existência de Deus é, para a doutrina católica, uma questão *racional*, de fato e de direito, e não uma questão de fé. Mediante a razão natural, o homem pode conhecer a Deus com certeza a partir de suas obras, afirma a Igreja, a partir de duas passagens bíblicas, a Carta aos Romanos, 1, 19-20 (“Porquanto o que se pode conhecer de Deus eles o têm em si mesmos, pois Deus lho revelou com evidência. Desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, se tornam visíveis à inteligência, por suas obras; de modo que não se podem escusar”) e o Livro deuterocanônico da Sabedoria, 13,15 (“São insensatos por natureza todos os que desconhecaram a Deus, e, através dos bens visíveis, não souberam conhecer Aquele que é, nem reconhecer o Artista, considerando suas obras [...], pois é a partir da grandeza e da beleza das criaturas que, por analogia, se conhece o seu autor”), forte nos autores patrísticos e em São Tomás de Aquino, e conforme expressamente declarado no Concílio Vaticano I, na Constituição *Dei Filius*, cap. II (“A mesma Santa Igreja crê e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, por meio das coisas criadas; pois as perfeições invisíveis tornaram-se visíveis depois da criação do mundo, pelo conhecimento que as suas obras nos dão dele [Rom 1,20]”). Cf. Catecismo da Igreja Católica, 50. Curiosamente, é um *vigoroso ato de fé na razão humana*, que ultrapassa inclusive aquilo que muitos pensadores não religiosos ousam afirmar sobre a mesma razão. Mas trata-se apenas de saber *que há Deus*, o que ainda não significa saber *quem é Deus* – isto, sim, matéria estritamente teológica e religiosa.

tratando da necessidade de reconhecer o ser humano como categoria universal⁹. E não tenho dúvidas de que uma ética sem a razão humana e mais, sem o próprio ser humano, é impossível¹⁰.

Assim, é interessante resumir, ainda que brevemente, o conteúdo do documento citado. Não é um documento estritamente religioso no seu conteúdo, mas ousadamente político e filosófico – embora em nenhum momento descure ou despreze sua mundividência católica.

Na sua introdução, o documento propõe quatro perguntas:

1. Há valores morais objetivos capazes de: a. *unir os homens?* b. *Fazê-los procurar paz e felicidade?* 2. Quais são eles? 3. Como discerni-los? 4. Como colocá-los em prática na vida: a. *das pessoas?* b. *das comunidades?*

Não é preciso ressaltar a necessidade aguda de responder essas questões – já o fizemos na introdução do presente ensaio. O documento lembra, no entanto, que, muito além das catástrofes que nos separam, há os testemunhos pessoais de que se pode viver lutando por um mundo melhor. O testemunho das pessoas admiráveis multiplicam-se em todos os tempos, culturas e religiões, como exemplos de sabedoria, abnegação e heroísmo. A própria possibilidade de que tais testemunhos possam ser apreciados mesmo por quem não compartilha do mesmo contexto étnico, histórico, religioso ou cultural é um bom indicativo de que há a possibilidade de um fundamento ético comum.

O documento propõe, então, a conversão do coração como pressuposto da busca desse fundamento. A palavra “conversão”, aqui, não é tomada no seu sentido teológico, mas humanístico mesmo: converter-se é afastar-se das forças da indiferença e da separação, tornar-se sensível ao outro, ao apelo da sabedoria,

⁹ A chamada “querela dos universais” é vista, quase com desprezo, como uma das discussões vazias que permeou a chamada Idade Média, e que teria sido definitivamente banida por Ockham e sua famosa “navalha”. Nada mais falso: é uma discussão atualíssima. Ver, a respeito, Etienne Gilson, *El Realismo Metodico* (1997).

¹⁰ Salvo, é claro, no caso de um puro *positivismo*, que considera que a única raiz para propor um modelo de comportamento reside no puro poder, e não, em nenhuma medida, na razão humana. Curiosamente, esta posição tem um paralelo teológico no fideísmo muçulmano e mesmo em certas correntes de fideísmo cristão, que colocam a relação do ser humano com Deus no campo da pura onipotência divina e da cega obediência humana. Partindo daí, não haveria mais nenhum fundamento racional para construir uma ética sobre nenhuma base racionalmente válida.

da compaixão, dos desejos de paz e esperança para todos. Trata-se de um voltar-se para o outro, sair de si. Em suma, trata-se do testemunho prático e concreto, na vida de tais pessoas, de que há algo que, na tradição cristã, se denominou de “lei natural” e de sua importância para o estabelecimento de uma ética comum.

Nos seus parágrafos 5 a 8, o documento aprofunda algumas propostas em curso para a construção de uma ética comum, reconhecendo seus acertos e avanços, mas apontando algumas sérias limitações. Trataremos deste tema no próximo item.

A proposta do documento, nessa introdução, é um apelo à *lei natural*, numa apresentação renovada. Tal proposta significa reafirmar a convicção de que “as pessoas e as comunidades humanas são capazes, à luz da razão, de discernir as orientações fundamentais de um agir moral conforme a própria natureza do ser humano e exprimi-las de modo normativo sob a forma de preceitos ou mandamentos” (CTI, 2009, n. 9).

Esses preceitos fundamentais, objetivos e universais teriam a vocação de fundamentar e inspirar o conjunto de determinações morais, jurídicas e políticas que regulem a vida dos homens em sociedade, ou seja, de lastrear uma *ética comum*. O documento reafirma que a lei natural é fundada sobre a *razão comum a todas as pessoas humanas* e, portanto, intrinsecamente discernível por qualquer pessoa de boa vontade (nesse sentido, é que o documento fala de pessoa “convertida”). A lei natural, compreendida assim, não é apenas um *dado* a ser descoberto nem uma mera *regularidade* a ser legitimada, mas, de certo modo, é o dinamismo do encontro da *razão* humana com a sua própria condição criatural¹¹ e todas as contingências

¹¹ Como denuncia Erich Przywara, no seu jeito difícil de escrever: “Os tratados de Eckart descobertos por Martin Grabmann concluíram de maneira justa ao definir este pensamento [o pensamento não criatural] como uma ‘verdadeira divindade’. É a divindade do pensamento puro que, em seguida, dominará todo o idealismo alemão: o ‘sujeito transcendental’ de Kant, o ‘Espírito absoluto’ de Hegel – ambos como uma divindade imanente ao homem empírico. Tal posição é diametralmente oposta aos artigos 5 e 6 da primeira questão da obra *De Veritate* de Tomás de Aquino, que reconhecem uma *veritas eterna creata* (verdade eterna criada), ainda que somente como a recondução positiva de todo o conhecimento criatural da verdade, através da criaturalidade do pensamento criatural, ao sujeito-de-pensamento único e divino que se encontra por sobre a criatura; de modo que a única e eterna verdade de Deus se revela noeticamente no ser criatural, através da diversificação da contiguidade e da sucessão [atributos da criatura como tal]” (PRZYWARA, 2012).

daí decorrentes: as circunstâncias históricas, culturais, ambientais, étnicas, econômicas, enfim, todas as contingências que propõem, a cada momento, desafios à razão humana e exigem dela uma tomada de posição razoável.

Neste ponto, é interessante fazer uma pequena digressão sobre o problema da *criaturalidade*. A noção de “criaturalidade”, ou seja, de que o pensamento humano pode pensar as coisas divinas, mas sempre como *homem* e não como Deus, que está na base da própria etimologia da palavra “filosofia” (amizade pela Sabedoria, portanto a mera *aproximação* do pensamento mortal a uma *deusa*, a Sabedoria¹²), foi perdida pelo pensamento pós-renascentista, em especial pelo pensamento iluminista e, especificamente, pelo idealismo alemão. Hoje, ninguém mais se pergunta se um determinado pensamento viola a *phronesis*, a *prudência* humana, se não está revestido pela “*hybris*” [orgulho intelectual] de quem quer colocar-se no lugar de Deus ao pensar, despindo-se da contingencialidade própria do ser humano para imaginar-se Deus¹³.

Após lembrar a origem da palavra “filosofia” como “amor à sabedoria”, ou seja, como o reconhecimento de que “nenhum homem é sábio ou sapiente, sábio e sapiente é somente Deus”, e que o homem pode apenas denominar-se “amante” dessa sabedoria, Josef Pieper prossegue: “pertence, portanto, à natureza da filosofia o fato de que ‘possui’ seu objeto sob a forma de procura amorosa”, e ensina que esta noção era o pressuposto implícito do pensamento tomista:

¹² Esta hipostatização da sabedoria da cultura grega não é estranha às escrituras judaicas, cf. Provérbios 8, 22-13, nem à linguagem do Novo Testamento, que apresenta Jesus como a Sabedoria de Deus, por exemplo, em 1Cor 1, 24. O documento aqui comentado faz referências à “hipostatização da Sabedoria” pelas Escrituras no seu n. 23: “Nessa literatura, a sabedoria é, muitas vezes, apresentada com uma perfeição divina, às vezes “hipostatizada”. Ela se manifesta de maneira surpreendente na criação, onde ela é “o artífice” (Sb 7,21). A harmonia que reina entre as criaturas dá testemunho dela. Dessa sabedoria que vem de Deus, o homem torna-se participante de múltiplas formas. Tal participação é um dom de Deus, que é necessário pedir na oração: “Por isso, supliquei e inteligência me foi dada; invoquei, e o espírito de Sabedoria veio a mim” (Sb 7,7). Ela é, ainda, o fruto da obediência à Lei revelada. Com efeito, a Torá é como a encarnação da sabedoria. “Desejas a sabedoria? Guarda os mandamentos e o Senhor dar-ta-á em profusão; porque o temor do Senhor é sabedoria e instrução, e seu agrado *é fé e mansidão*” (Eclo 1,26-27)”.

¹³ Esta é uma boa pergunta para se fazer ao se deparar com qualquer filósofo: este filósofo pensa como homem, como mero humano, ou está se colocando no lugar de Deus? Sua filosofia respeita os limites do próprio pensador, que é gente como nós, ou o que ele está propondo é uma nova religião em que o Deus revelado é ele mesmo, e o Paraíso é o mundo que ele criou em seu próprio pensamento? A chave é o respeito à *criaturalidade* do pensador, tão desconsiderada pela filosofia contemporânea.

Tomemos o caso da filosofia de Tomás de Aquino. Nela, há um pensamento fundamental, a partir do qual se determinam praticamente todos os elementos estruturadores de sua visão-de-mundo: o conceito de Criação. Ou, mais precisamente, o conceito de que não há nada que não seja *criatura*, a não ser o próprio *Creator*. E: que a “criaturalidade” (*keaturllichkeit*) determina toda a estrutura interna da criatura¹⁴.

Nietzsche, na sua obra *Assim falou Zaratustra*, demonstrou muito claramente como o pensamento filosófico pode violar a criaturalidade: “se existissem deuses como poderia eu suportar não ser um deus?! Por conseguinte, não há deuses”¹⁵.

Voltando ao documento da CTI, o seu capítulo 1 faz uma pesquisa muito interessante sobre as convergências entre as diversas tradições de “sabedorias e religiões” do mundo. Com foco nas convergências, propõe-nos notar as *semelhanças* entre essas grandes tradições quanto à proteção da pessoa humana, da família, do outro e da comunidade em geral. Ressalta-se o valor dessas tradições em si e a raiz religiosa da maioria dessas tradições.

Como ponto de convergência notável, o documento lembra a chamada “regra de ouro”¹⁶, presente de um modo ou de outro em todas elas, bem como a *universalidade do apelo ético* e o *lastro desse apelo no próprio núcleo da natureza humana*. Cita a tradição *Hinduista* e sua noção de “Dharma e Karma”, os *Budistas* e sua denúncia da “ilusão do sofrimento”, que se supera pelo altruísmo e não violência. Na tradição do extremo

¹⁴ Cf. PIEPER, Josef. Luz inabarcável: o elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm#1>>. Acesso em: 14 nov. 2013.

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

¹⁶ CTI, 2009, n. 12: “A forma e o alcance dessas tradições podem variar consideravelmente. Elas são testemunho da existência de um patrimônio de valores morais comuns a todos os homens, seja qual for a maneira com que esses valores são justificados dentro de uma visão particular de mundo. Por exemplo, a “regra de ouro” (“Não faças a ninguém o que não queres que te façam” [Tb 4,15]) se encontra, de uma forma ou de outra, na maioria das tradições de sabedoria. Além disso, geralmente elas estão de acordo em reconhecer que as grandes regras éticas não somente se impõem a um grupo humano determinado, mas valem universalmente para cada indivíduo e para todos os povos. Enfim, muitas tradições reconhecem que estes comportamentos morais universais são requeridos pela própria natureza do ser humano: eles exprimem a maneira pela qual o homem deve se inserir, de modo criativo e harmonioso, em uma ordem cósmica ou metafísica, que a supere e dê sentido à sua vida. De fato, essa ordem está impregnada por uma sabedoria imanente, e portadora de uma mensagem moral que os homens são capazes de decifrar”.

oriente, lembra o *Confucionismo*, com seu forte apelo ético e o convite a restaurar a harmonia pela virtude, e o *Taoísmo*, que chama ao seguimento do “caminho” (*Tao* ou *Dao*) na tensão entre o yin e o yang: levar-se pelo fluxo em profunda harmonia.

Das tradições africanas, o documento ressalta a centralidade da vida e a sobrevivência da *tradição* no culto aos antepassados. É uma ética antropocêntrica e vital, que considera como “bem” aquilo que favorece a vida e a comunidade e “mal” aquilo que desfavorece. Mas, nessas tradições, o culto às forças naturais e aos antepassados não fecha a religião: há uma abertura para a centralidade em Deus.

Do Islã, o documento lembra que ele se considera como uma restauração da religião natural original. Maomé é o maior profeta, mas cada povo teve seus profetas, que são reais, mas imperfeitos; são admoestadores da necessidade universal de submeter-se a Deus. O Islã crê na centralidade do poder infinito de Deus e relação de obediência. Há diversas correntes, mas o documento chama a atenção para os *Mutزالitas* (que, atualmente, são minoria), que creem, como os cristãos, que o mal e o bem estão nas coisas, há consistência no universo, uma moral natural é possível mesmo para quem não tem fé, mas limitadamente. Os *Asharitas*, atualmente maioria, são ocasionalistas e creem que somente a revelação positiva determina o bem e o mal¹⁷.

Resgatando a história ocidental, o documento busca as origens *greco-romanas* da lei natural, desde a discussão entre Antígona e o rei Creonte, na peça teatral de Sófocles, passa pelas discussões entre os sofistas e a tradição pós-socrática de Platão e Aristóteles,

¹⁷ CTI, 2009, n. 17: “Os *mou’tazilites* pensam, portanto, que o homem pode, por sua razão, conhecer o que é bom ou mau. Segundo eles, o homem sabe espontaneamente que a injustiça ou a mentira são más e que é obrigatório restituir um empréstimo, de se distanciar de em dano ou de se mostrar reconhecido para com seus benfeitores, dos quais o primeiro é Deus. Mas os *ach’aritas*, que dominam na ortodoxia sunita, sustentam uma teoria contrária. Partidários de um ocasionalismo, que não reconhece alguma consistência na natureza, eles pensam que só a revelação positiva de Deus define o bem e o mal, o justo e o injusto. Entre as prescrições desta lei divina positiva, muitos recuperam os grandes elementos do patrimônio moral da humanidade e podem ser colocados em relação com o Decálogo”.

até o estoicismo, que via na integração da razão humana à natureza o fundamento para a ética. Por outro lado, menciona a herança *judaica*, que inclui desde o chamado “Decálogo” mosaico até toda a história do Povo de Deus, seus livros históricos, proféticos e sapienciais e, no Novo Testamento, a profunda reflexão paulina sobre a relação entre lei e graça nas suas epístolas.

A chamada *Idade Média* resgata e harmoniza esse patrimônio numa síntese escolástica grandiosa, na qual a fé e a razão são harmonizadas, mas essa síntese, embora tenha lançado as bases do direito natural e do próprio direito internacional nos albores da idade moderna, vê-se decair, a partir de pensadores como Ockham e Scotus, num *voluntarismo* que a despoja de inteligibilidade intrínseca, com o desenvolvimento da visão *nominalista* que reduz o justo à vontade de quem tem o poder¹⁸.

As guerras religiosas, o esfacelamento da harmonia entre fé e razão, o crescimento do racionalismo moderno e a tentativa de construção de uma normatividade “*como se Deus não existisse*”¹⁹ para superar os conflitos religiosos foram se afastando da noção clássica da lei natural como construto de razão e se consolidando numa ideia de um “direito natural” essencialista e rígido, “deduzido” estaticamente da natureza das coisas e imposto ao ser

¹⁸ CTI, 2009, n. 30: “As consequências do voluntarismo na doutrina da lei natural são numerosas. Antes de tudo, mesmo que para Tomás de Aquino a lei fosse entendida como obra da razão e expressão de uma sabedoria, o voluntarismo leva a ligar a lei só à própria vontade, e a uma vontade separada de sua ordenação intrínseca ao bem. A partir daí, toda a força da lei reside somente na vontade do legislador. A lei é, assim, espoliada de sua inteligibilidade intrínseca. Nessas condições, a moral se reduz à obediência aos mandamentos, que manifestam a vontade do legislador. Thomas Hobbes chega a declarar: «É a autoridade e não a verdade que faz a lei» (*auctoritas, non veritas, facit legem*). O homem moderno, apaixonada pela autonomia, não poderia deixar de se insurgir contra tal visão da lei. Depois, sob o pretexto de preservar a absoluta soberania de Deus sobre a natureza, o voluntarismo a priva de toda inteligibilidade interna. A tese da *potentia Dei absoluta*, segundo a qual Deus poderia agir independentemente de sua sabedoria e de sua bondade, relativiza todas as estruturas inteligíveis existentes e fragiliza o conhecimento natural que o homem pode ter. A natureza cessa de ser um critério para conhecer a sábia vontade de Deus: o homem só pode receber esse conhecimento pela revelação”. Esta posição é, a um tempo, muito próxima do positivismo ateu contemporâneo, ao lastrear a força normativa no puro poder, por um lado, e da corrente muçulmana *asharita*, pelo outro, ao negar a inteligibilidade da lei e reduzi-la a uma expressão revelada da potência absoluta de Deus.

¹⁹ A expressão “como se Deus não existisse” (*etsi Deus non daretur*) tem sua origem em Hugo Grotius, *De iure belli et pacis, Prolegomena*: “Haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum”.

humano como um código de leis já prontas²⁰, que regula a quase totalidade dos comportamentos. Tudo isso levou a que a própria noção de lei natural se tornasse estranha e insuportável ao ser humano contemporâneo, desconfiado de heteronomias e de estruturas rígidas de comportamento.

O documento, então, a partir dessas convergências e, principalmente, da crítica que faz ao enrijecimento inadequado da própria noção de lei natural pelo racionalismo moderno, propõe retomar a consideração da *dinamicidade da pessoa humana como sujeito histórico, social e cultural* e, a partir da proposta aristotélica de que “o bem deve ser feito e buscado, e o mal, evitado”, construir uma ética baseada nas exigências da natureza humana, das suas inclinações naturais como percebidos e analisados pela reta razão. Da inclinação para conservar-se e desenvolver-se na existência vem a necessidade de proteger a vida e o meio ambiente que a sustenta. Da inclinação à conservação da espécie vem a necessidade da proteção da família, da prole e estabilidade das relações entre homem e mulher. Por fim, das inclinações mais elevadas de ordem espiritual vem a necessidade de buscar a verdade, construir amizades e viver em sociedade, buscando, ademais, a transcendência divina. Por isso, para o documento, a sociedade não se fundamenta num hipotético contrato social de natureza consensual, mas numa exigência intrínseca da própria natureza humana²¹.

²⁰ Esta ideia de que a lei natural seria uma espécie de “código intangível” revelado a iluminados é estranha à melhor tradição aristotélico-tomista. É certo que há uma forte tendência, nas chamadas “religiões do livro” (judaísmo, islamismo e cristianismo) a ler suas próprias Escrituras reveladas como se fossem livros de Direito, como se competissem com o direito estatal ou com os costumes sociais. Talvez esta tendência tenha levado jusfilósofos como Kelsen a negar qualquer possibilidade de que a lei positiva fosse medida por alguma espécie de “norma de justiça transcendente” para ter vigência e eficácia, em obras como *O Problema da Justiça* (2003, passim). Mas a lei natural, na tradição aristotélico-tomista, está longe de ser uma “norma de justiça” abstrata e transcendental, rigidamente posta por Deus e descoberta por revelação para servir de parâmetro de validade às leis positivas estatais. Na verdade, para Tomás, a lei natural se constitui numa *participação da razão humana na razão divina*, como ele explica na *Suma Teológica* (2006, I-II, q. 91, a. 2, co.): “Entre todas as criaturas, a racional está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural”.

²¹ CTI, 2009, n. 50: “A inclinação a viver em sociedade deriva, primeiramente, do fato de que o ser humano tem necessidade dos outros para superar seus limites individuais intrínsecos e atingir sua maturidade nos diferentes âmbitos de sua existência. Mas, para manifestar plenamente sua natureza espiritual, ele tem necessidade de estabelecer relações de amizade generosa com seus semelhantes e de desenvolver

O documento alerta que, embora, de fato, esses grandes princípios éticos possam ser deduzidos abstratamente da natureza humana²², eles estão ainda muito distantes da riqueza concreta da especificidade diária, que exige uma constante construção da lei natural a partir da inserção do ser humano na história, processo que torna a lei natural um construto a ser refeito todo dia, a partir das bases sólidas da natureza humana e dos desafios concretos da sua história²³.

O documento resgata a tradição aristotélico-tomista, em especial aqueles conceitos de *natureza*, *pessoa* e *liberdade*, que dão um lastro seguro para um diálogo possível entre diferentes tradições culturais e religiosas. As noções de *causa final* e de *ato/potência*, essenciais a essa tradição filosófica, permitem, inclusive, superar a dicotomia *ser/dever-ser* e a famigerada *falácia naturalista* denunciada por Hume, porque inserem o próprio *dever*,

uma cooperação intensa na busca da verdade. Seu bem integral está, assim, intimamente ligado à vida em comunidade, que existe em virtude de uma inclinação natural e *não por uma simples convenção*, e que o faz se organizar em sociedade política”.

²² Ibid., n. 52: “Ao final desta rápida explicitação dos princípios morais, que derivam da tomada de consciência pela razão das inclinações fundamentais da pessoa humana, estamos na presença de um conjunto de preceitos e valores que, ao menos em sua formulação geral, podem ser considerados universais, porque se aplicam a toda a humanidade. Eles se revestem, também, de um caráter de imutabilidade, na medida em que decorrem de uma natureza humana cujos componentes essenciais permanecem idênticos ao longo de toda a história. Todavia, pode acontecer que estejam obscurecidos ou mesmo apagados no coração humano em razão do pecado e dos condicionamentos culturais e históricos que podem influenciar negativamente a vida moral pessoal: ideologias e propagandas insidiosas, relativismo generalizado, estruturas de pecado... É necessário, portanto, ser modesto e prudente quando se invoca a “evidência” dos preceitos da lei natural. Mas é correto reconhecer nestes preceitos o fundo comum sobre o qual se pode apoiar um diálogo em vista de uma ética universal. Os protagonistas deste diálogo devem, no entanto, aprender a abstrair-se de seus interesses particulares para se abrir às necessidades dos outros e se deixar interpelar pelos valores morais comuns. Em uma sociedade pluralista, na qual é difícil se entender sobre os fundamentos filosóficos, tal diálogo é absolutamente necessário. A doutrina da lei natural pode trazer sua contribuição a tal diálogo”.

²³ CTI, 2009, n. 54: “Tal perspectiva se dá conta da historicidade da lei natural, cujas aplicações concretas podem variar no tempo. Ao mesmo tempo, ela abre uma porta à reflexão dos moralistas, convidando ao diálogo e à discussão. Isto é tão mais necessário porque, na moral, a pura dedução por silogismo não é adequada. Quanto mais o moralista aborda situações concretas, tanto mais ele deve recorrer à sabedoria da experiência; uma experiência que integre as contribuições das ciências e que se nutre com o contato de mulheres e de homens engajados na ação. Só essa sabedoria da experiência permite considerar a multiplicidade das circunstâncias e chegar a uma orientação sobre o modo de fazer o que é bom *hic et nunc*. O moralista deve, também, lançar mão (e esta é a dificuldade de seu trabalho) dos recursos, de forma integrada, da teologia, da filosofia, assim como das ciências humanas, econômicas e biológicas, para discernir bem os dados da situação e identificar corretamente as exigências concretas da dignidade humana. Ao mesmo tempo, ele deve estar particularmente atento a salvaguardar os dados básicos expressos pelos preceitos da lei natural, que permanecem além das variações culturais”.

de certo modo, no campo do *ser*, de uma maneira perfeitamente racional e defensável²⁴. Se o *ato* é a inteligibilidade da *potência*, e a *potência* tende ao *ato* como a seu fim, o *dever-ser* não está fora do campo do *ser*, mas o integra, porque a *potência* também tem *ser*, também *é*, embora *seja* de maneira *analógica* ao *ato*. O *bem*, compreendido como um transcendental do *ser*²⁵, retoma a sua objetividade racional e permite estabelecer um diálogo frutuoso entre culturas e religiões²⁶, a partir de uma antropologia filosófica bem fundamentada.

No capítulo 4, o documento trata da aplicação desse modo de pensar nas sociedades políticas contemporâneas, fazendo da natureza humana a regra e medida para a convivência humana institucionalizada. De fato, o documento lembra que a natureza (*physis*) e a própria natureza humana de pessoa, racional e livre, reunida naturalmente em famílias, são realidades

²⁴ CTI, 2009, n.73: "Nesse contexto, em que a natureza não encobre mais nenhuma racionalidade teológica imanente e parece ter perdido toda afinidade ou parentesco com o mundo do espírito, a passagem do conhecimento das estruturas do ser ao dever moral, que parece derivar dele, torna, efetivamente, impossível e cai sob a crítica do "sofismo ou paralogismo naturalista (*naturalistic fallacy*)", denunciado por David Hume e, depois, por George Edward Moore em seus *Principia Ethica* (1903). Com efeito, o bem é desvinculado do ser e do verdadeiro. A ética é separada da metafísica".

²⁵ Há um artigo profundo e interessante de Germain Grisez sobre o chamado "O primeiro princípio da razão prática", da tradição aristotélico-tomista, que é o princípio fundamental da ética nesta tradição: "o bem deve ser feito e buscado, e o mal, evitado". Este é, segundo Grisez, um princípio *ontológico*, e não simplesmente *normativo*, como se apresenta nas tradições pós-kantianas. De fato, entre o bem e o ser há uma distinção apenas de *razão*, mas não uma distinção *real*: o bem é o *ato* que se apresenta ao *ente* como *perfeição* de suas *potências*, e portanto com razão de *fim*. Cf. GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática. Um comentário à Summa theologiae, 1-2, Questão 94, artigo 2. *Direito GV* 6, v. 3, n. 2, p. 179-218, jul.-dez. 2007. Disponível em: <http://direitosp.fgv.br/sites/direitosp.fgv.br/files/rd-06_10_pp.179-218_o_primeiro_principio_da_razao_pratica_germain_grisez.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2015.

²⁶ Na Encíclica *Veritatis splendor*, em que faz uma avaliação da moral a partir de um ponto de vista mais estritamente teológico, o Papa João Paulo II propõe que a lei natural, na tradição católica, pode ser muito adequadamente descrita como uma "*teonomia participada*": "*A liberdade do homem e a lei de Deus encontram-se e são chamadas a compenetrar-se entre si*, no sentido de uma livre obediência do homem a Deus e da benevolência gratuita de Deus ao homem. E, portanto, a obediência a Deus não é, como pensam alguns, uma *heteronomia*, de modo que a vida moral estivesse submetida à vontade de uma onipotência absoluta, externa ao homem e contrária à afirmação da sua liberdade. Na verdade, se heteronomia da moral significasse negação da autodeterminação do homem ou imposição de normas estranhas ao seu bem, estaria em contradição com a revelação da Aliança e da Encarnação redentora. Semelhante heteronomia seria apenas uma forma de alienação, contrária à sabedoria divina e à dignidade da pessoa humana. Alguns falam, justamente, de *teonomia*, ou de *teonomia participada*, porque a livre obediência do homem à lei de Deus implica, de facto, a participação da razão e da vontade humana na sabedoria e providência de Deus" (n. 41). IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). *Carta encíclica, Veritatis splendor, do Sumo Pontífice João Paulo II, a todos os bispos da Igreja Católica, sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja*. Roma: [s.l.], 6 ago. 1993. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html>. Acesso em: 20 fev. 2015.

que antecedem o Estado e devem medi-lo, e não ser medidas por ele. “O Estado não pode se atribuir a posse do sentido último” lembra a CTI (95). Esse âmbito, o do sentido último, está inalienavelmente em poder das pessoas, das famílias e das organizações religiosas, das filosofias e das espiritualidades, a quem cabe “contribuir com o bem comum reforçar o vínculo social e promover os valores universais que fundamentam a própria ordem política”. Ora, essas realidades são, a um só tempo, mais originais que o Estado, por um lado, e transcendentais a ele, por outro. Nesse sentido, embora o específico da cidade terrestre (como Santo Agostinho denominava a sociedade política organizada) seja a sua composição mesclada de justos e injustos, crentes e ateus, todos devem temporariamente viver juntos, segundo as exigências da sua natureza e a capacidade de sua razão²⁷. Nessa medida, a construção de uma ética comum apresenta-se como exigência ineludível da própria condição humana.

É assim que o documento da CTI assinala a razão humana, e não a fé, como fundamento para a convivência social que respeite uma ética comum. É por isso que as leis estatais são justas ou injustas, não por violarem este ou aquele dogma religioso ou livro revelado, mas o são quando violam arbitrariamente a reta razão humana. Diz o n. 99 do documento:

A lei natural, que está na base da ordem social e política, não exige uma adesão de fé, mas da razão. Certamente, a própria razão é, muitas vezes, obscurecida pelas paixões, pelos interesses contraditórios, pelos preconceitos. Mas a referência constante à lei natural conduz a uma contínua purificação da razão. Somente assim, a ordem política evita a cilada da arbitrariedade, dos interesses particulares, da mentira organizada, da manipulação dos espíritos. A referência à lei natural detém o Estado de ceder à tentação de absorver a sociedade civil e de submeter as pessoas a uma ideologia. Ela evita, assim,

²⁷ O documento, neste n. 94, cita a obra *A cidade de Deus*, de Santo Agostinho.

de desenvolver um Estado providente, que priva os indivíduos e as comunidades de qualquer iniciativa e os torna sem responsabilidade. A lei natural contém a ideia do Estado de direito, que se estrutura segundo o princípio de subsidiariedade, respeitando as pessoas e os corpos intermediários e regulando suas interações (Veritatis splendor, 99).

Parece complexo e, de fato, é. É por isso que o documento ousa apresentar, num texto dirigido ao diálogo inter-religioso e intercultural, a figura de Jesus Cristo como modelo ético e prático de natureza humana perfeita, no capítulo 5 do documento. Jesus é apresentado, claro, como portador de graça e salvação para os que nele creem, mas também como modelo de vida a imitar, com valor universal, a partir da sua proposta de “primado ético da caridade” com o mandamento novo, que recapitula toda a Lei e dá a chave de interpretação de todo mandamento. Nesse contexto, a “regra de ouro” adquire uma profundidade que ultrapassa a medida de uma “lei do talião” do tipo que permitiria fazer ao outro o mal que estou disposto a receber em mim mesmo²⁸, para se aprofundar, no chamado “Sermão da Montanha”, numa regra de amor incondicional. Este amor não é apenas proposto em teoria, como um conselho útil ou como um ideal inalcançável, mas é vivido por Jesus até o fim no Calvário, em que dá a vida pelo outro. Ali, ele realiza perfeitamente o amor que antes pregou²⁹.

É claro, portanto, que uma ética comum é possível e, em certo sentido, ela é possível sem que se precise recorrer imediatamente a Deus. Mas essa

²⁸ Isto é o que parece estar implícito em certos adesivos de para-choque como aquele que diz: “gentileza gera amor e paz”, que parece legitimar uma resposta agressiva ao outro que não é gentil. Certa feita, em uma reunião de trabalho, um coordenador avisou aos subordinados que agiria com eles com a mesma dureza com que fosse tratado, e apelou para uma releitura invertida da “regra de ouro” que a transformou numa verdadeira regra de vingança: “tratem-me como vocês gostariam que eu os tratasse, senão...”

²⁹ CTI, 2009, n. 112: “A nova Lei do Evangelho inclui, assume e realiza as exigências da lei natural. As orientações da lei natural não são, portanto, instâncias normativas exteriores em relação à nova Lei. Elas são uma parte constitutiva desta, se bem que segunda e toda ordenada ao elemento principal, que é a graça de Cristo. É, portanto, à luz da razão iluminada doravante pela fé viva que o homem entende melhor as orientações da lei natural, que lhe indicam o caminho do pleno desenvolvimento de sua humanidade. Assim, a lei natural, de uma parte, mantém «um elo fundamental com a nova Lei do Espírito de vida em Jesus Cristo e, de outra parte, oferece uma larga base de diálogo com as pessoas de outra orientação ou formação, em vista da busca do bem comum» [João Paulo II, *Discurso de 18 de janeiro de 2002* (AAS 94 [2002], p. 334)]”.

ética inclui o respeito às grandes tradições religiosas e culturas humanas e, é claro, à sua abertura a Deus; e, acima de tudo, a possibilidade desta ética se exprime no respeito ao outro, na capacidade de aprender e de pensar junto que caracteriza o ser humano, numa reta antropologia, que Hesíodo, citado por Aristóteles na sua grandiosa *Ética a Nicômaco*, cantava assim:

*Ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as coisas;
Bom, o que escuta os conselhos dos homens judiciosos.
Mas o que por si não pensa, nem acolhe a sabedoria alheia,
Esse é, em verdade, um homem inteiramente inútil*³⁰.

5. A TEOLOGIA OCULTA NAS PROPOSTAS ÉTICAS CONTEMPORÂNEAS

A discussão ética que se apresenta na contemporaneidade é muito rica e tem pretensões de construir uma ética absolutamente dissociada de qualquer teologia. Não se trata, aqui, de propor, como faz o documento católico acima resumido, que se pode – e deve – construir uma ética comum a partir da confiança na razão humana, que permita a convivência entre pessoas das mais diversas tradições e origens étnicas e culturais. Nesse sentido, já está demonstrado que esta é uma tarefa não somente possível, mas urgente. Deve, no entanto, respeitar uma noção adequada da natureza humana, aquela noção que consideramos acima e que respeita as quatro dimensões relacionais da pessoa humana, em sua dimensão cruciforme³¹: a relação consigo mesmo, com o outro, com a sociedade em geral e com a transcendência. Ora, não é fácil, num mundo plural, construir uma ética comum com respeito a tais dimensões, de modo a respeitar integralmente a natureza humana.

³⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Poética, 1973.

³¹ Sobre a constituição cruciforme da pessoa humana, em contraste com os individualismos e coletivismos contemporâneos, já escrevemos em outra oportunidade o seguinte: "Ser pessoa é ser capaz de se relacionar consigo mesmo, com o outro, com a sociedade e com a realidade transcendente, vale dizer, com Deus. É ser aberto a si mesmo e ao outro, à coletividade e à transcendência, numa espécie de "encaixe quadriforme", uma intercessão inesgotável que, didaticamente, poderia ser desenhada em forma de cruz, com cada braço representando uma destas quatro aberturas relacionais constitutivas da dignidade da pessoa humana" (JACOBINA, 2013).

O próprio documento, na verdade, aponta quatro tentativas contemporâneas para construir uma ética universal. São elas: 1) a Declaração Universal dos Direitos Humanos (CTI, 2009, n. 5), 2) o projeto de uma "ética mundial" a ser construída por meio de fóruns internacionais de religiões e culturas (ibid., n. 6); 3) o modelo positivista (ibid., n. 7); e 4) a "ética da discussão" (ibid., n. 8). De cada uma delas o documento fala um pouco, apontando conquistas e limites.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos é apontada ali como "um dos mais belos êxitos da história moderna". Nascida a partir da reação às "estreitas cumplicidades" que o totalitarismo havia estabelecido com o puro positivismo jurídico na Segunda Grande Guerra, sua missão era a de estabelecer os direitos inalienáveis da pessoa humana, que transcendessem as leis positivas dos Estados e lhe devessem servir de fundamento e norma. Seriam, portanto, realidades "declaradas", e não concedidas; frutos do "reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana (preâmbulo)".

Quatro limites, porém, são apontados pelo documento com relação a essa Declaração: 1) alguns países contestaram a universalidade desses direitos, considerando-os demasiadamente ocidentais³²; 2) há uma tendência a "multiplicar os direitos do homem mais em função dos desejos desordenados do indivíduo consumista ou de exigências setoriais do que de exigências objetivas do bem comum da humanidade³³"; 3) a multiplicação de procedimentos e regulamentações jurídicas, separada do sentido moral, tem conduzido a um impasse em alguns aspectos que certamente privilegia

³² Segundo Scaraffia, alguns aspectos são especialmente controvertidos na Declaração: por exemplo, a liberdade de "mudar de religião", presente no texto original, foi revisada para contemplar somente o direito de "ter ou adotar uma religião" (1966) e, mais recentemente, apenas de "ter uma religião" (1981). Também a livre escolha do próprio cônjuge choca-se com a cultura de muitos países em que isto não é parte da cultura local, como a Arábia Saudita e muitos outros. (ROCCCELLA; SCARAFFIA, 2014, p. 21).

³³ Há, por exemplo, sérias pressões no âmbito da ONU para redefinir-se a noção de família para incluir as parcerias do mesmo sexo, ou para que países pobres adotem políticas de controle de natalidade e aborticonistas para ter acesso a linhas internacionais de ajuda, o que vem sendo denunciado por países africanos como uma violência contra a cultura das suas populações. Ver, por exemplo, o artigo "ONU aprova resolução histórica sobre direitos dos homossexuais" publicado em *Examen.com* (17 jun. 2011).

os interesses dos mais poderosos; e 4) Uma tendência de reinterpretar os direitos do homem separados da dimensão ética e racional³⁴, em proveito de um puro legalismo utilitarista.

O projeto de uma ética mundial no âmbito de um diálogo entre as culturas e religiões, a que o documento faz menção no n. 6, é declarado como “digno de interesse”, mas dois limites são apontados: 1) é de se duvidar que uma pesquisa meramente indutiva no sentido de um consenso mínimo entre culturas e religiões, sob o modelo parlamentar, seria capaz de satisfazer as exigências de um fundamento absoluto para o direito; e 2) essa “ética mínima” poderia conduzir a uma “relativização” das fortes exigências éticas de cada uma das religiões ou sabedorias particulares. Esse caminho vem sendo trilhado por entidades como a URI (*United Religions Initiative*) e teólogos como Hans Küng (autor do livro “Projeto de Ética Mundial” e o brasileiro Leonardo Boff, além de líderes como Dalai Lama e diversos gurus de New Age. Tudo isso indica que esse projeto não é neutro teologicamente (tem raízes panteístas e mesmo teosóficas), mas se insere na busca de uma “super-religião mundial” que congregue e supere as religiões confessionais atualmente existentes, consideradas apenas como “facetas de uma mesma sabedoria”, cujo fechamento sectário, pensam alguns, não colabora com a paz mundial. Trata-se, portanto, de um procedimento religioso no seu fundo, que tem raízes, dentre outras, em pensadores como Giordano Bruno, Baruch Spinoza, Augusto Comte, Helena Blavatski e Anne Besant, e que, certamente, merece as críticas feitas pelo documento³⁵ e outras mais.

Em seguida, o documento trata do Positivismo, para o qual o horizonte último do direito e da norma moral é a lei em vigor, considerada justa por

³⁴ O que seria, no fundo, uma recaída ao mesmo positivismo, cujo combate foi, em primeiro lugar, um dos objetivos da Declaração.

³⁵ Duas obras são muito interessantes para compreender este fenômeno, o romance *O Senhor do Mundo*, de Robert Hugh Benson, com edições em português, e a obra do pensador russo Vladimir Soloviev, *Breve Conto sobre o Anticristo*, que está disponível em português edição brasileira atualmente esgotada, mas que pode ser encontrada na Internet em espanhol (*Breve relato del Anticristo*) no seguinte endereço: <http://www.amigosdesdecristestigos.cl/1_08_02-breve-relato-del-anticristo-soloviev.html>.

definição, apenas e tão somente por ser a expressão da vontade da maioria ou, mais simplesmente, do fato do poder estatal cuja legitimidade decorre do consenso, tácito ou implícito, dos seus súditos. Esta forma de pensar está muito presente na contemporaneidade, porque aparenta abertura e tolerância, mas embute, lembra-nos o documento, sérios riscos: abre a via da arbitrariedade do poder, da ditadura da maioria numérica e da manipulação ideológica em detrimento do bem comum. O Positivismo, lembra o documento, é notoriamente insuficiente, porque todo legislador, mesmo que agindo a pretexto de representar maiorias e consensos, deve respeitar determinados limites decorrentes da dignidade da pessoa humana. Nem tudo o que é humanamente realizável deve ser legitimado simplesmente a pretexto de consensos ou poder estatal, porque a política não pode prescindir da ética nem as leis civis e a ordem jurídica de uma moral superior³⁶.

Por fim, o documento tem uma palavra sobre as chamadas “*éticas da discussão*”, que têm uma compreensão dialógica da moral. Os partidários dessa corrente defendem que somente se poderia chegar a uma ética comum quando todos partissem de um debate ético no qual todos os participantes renunciassem aos comportamentos “estratégicos” que visassem impor aos outros seus próprios pontos de vista e, abstraindo dos seus interesses particulares, seus condicionamentos culturais, históricos e religiosos, usassem apenas as normas e métodos com os quais todos concordam, para colocar à prova os princípios e normas éticas propostos e construir juntos um sistema ético obrigatório para todos. Como o documento ressalta, essa é uma proposta estritamente formal quanto às orientações morais de fundo. Se, por um lado, o diálogo e o debate são sempre necessários para obter um acordo realizável sobre a aplicação concreta das normas morais numa dada situação, eles não podem simplesmente “marginalizar a consciência moral”. Não se pode abstrair da *humanidade* e da *historicidade* da pessoa humana como pressuposto para estabelecer tal diálogo. Nem se pode esperar que,

³⁶ Trataremos mais deste assunto adiante.

renunciando de antemão às próprias convicções morais, alguém possa, de fato, construir um sistema ético substantivo e razoável. “Um verdadeiro debate”, diz o documento, “não substitui as convicções morais pessoais, mas as supõe e enriquece”³⁷.

Após visitar brevemente o documento, podemos fazer algumas considerações sobre estas filosofias que, sob um manto de laicidade, tentam construir uma ética comum que ignore, ou torne desnecessária, a abertura da pessoa humana para o transcendental. Dentre todas elas, o Positivismo é aquela que recebe o maior número de críticas e ressalvas do documento.

Embora o Positivismo jurídico ocidental tenha uma feição ocidental laicista muito forte, o documento sutilmente traça um paralelo entre o Positivismo e as correntes *ach'aritas* do Islamismo, no parágrafo 17: “Mas os *ach'aritas*, que dominam na ortodoxia sunita, sustentam uma teoria contrária [àquela dos *mou'tazilistas*, que admitem uma lei natural]. Partidários de um ocasionalismo, que não reconhece alguma consistência na natureza, eles pensam que só a revelação positiva de Deus define o bem e o mal, o justo e o injusto³⁸”. Esta relação entre o Positivismo estrito da Revelação e o Positivismo jurídico estatal tem paralelo, no Ocidente, no pensamento nominalista pós-Ockhamiano, que resultou em algumas correntes radicais do *sola Scriptura*, que também acreditam que somente a revelação positiva de Deus pode definir o bem e o mal, o justo e o injusto, o que inviabilizaria de antemão qualquer construção de uma ética comum baseada no compartilhamento da mesma natureza humana racional, com quem não compartilhe da mesma fé. Positivistas kelsenianos, muçulmanos *Ash'aritas* e correntes cristãs nominalistas da “Sola Scriptura” compartilhariam, portanto, uma posição muito mais filosoficamente parecida do que as diferenças radicais quanto às suas posições substanciais poderiam fazer supor.

³⁷ Sobre a inserção da pessoa humana num contexto histórico e comunitário como pressuposto necessário para uma adequada construção ética, ver MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001; Id. *Justiça de quem. Qual racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1991.

³⁸ Para uma boa introdução a este problema, no mundo muçulmano, consultar REILLY, Robert. *he Closing of the Muslim Mind*. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute, 2010.

A crise nominalista, no mundo cristão, nasce na idade medieval tardia. A crise do final da Idade Média está ligada, por um lado, a certas correntes cristãs que quiseram equiparar pura e simplesmente o Deus platônico, que é o sumo bem numa realidade acima e fora das aparências, ou o deus motor imóvel aristotélico, este monstro de egoísmo, com o Deus revelado na tradição judaico-cristã. No entanto, o *deus filosófico* é um deus em quem se pode pensar, mas com quem não se pode relacionar, o que obviamente está em contradição com a revelação judaico-cristã³⁹.

Por outro lado, para resguardar a transcendência total de Deus, que parecia exigida pela própria razão confrontada com a revelação de um Deus que se relaciona conosco, a resposta veio com uma influência inegavelmente muçulmana: um Deus que, de qualquer modo, age com inteligibilidade não poderia, pensavam eles, ser o Deus verdadeiro. Produzir inteligibilidade seria submeter-se a uma regra de coerência, mesmo que deduzida analogicamente do seu próprio ser, e isso, imaginavam, limitaria a vontade onipotente de Deus. Assim, declarar que Deus, de algum modo, se apresenta à razão humana, imaginar que ele pode ser conhecido, mesmo analogicamente, independentemente de uma revelação positiva, violaria – acreditavam os nominalistas – não só sua absoluta transcendência e liberdade, como escravizaria, de certa forma, o próprio Deus: condicionaria sua onipotência aos limites da razão humana; ou mesmo de uma própria coerência divina que se poderia opor a Ele. Se Deus deve ser *coerente*, pensavam, então ele não poderia ser *onipotente*. Por outro lado, se a sua onipotência não se submete a nenhuma coerência que não decorra de sua própria vontade ilimitada, então nada há de cognoscível em Deus, a não ser a vontade divina que se revela como poder absoluto ao qual o homem deve obedecer cegamente.

A partir dessa construção filosófica, que teve predomínio desde o início da modernidade, restou também, no campo da ciência humana, a absoluta

³⁹ A necessidade de prevenir-se dessa equiparação indevida deu origem ao famoso dito de Blaise Pascal: "Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacob e não dos filósofos e dos sábios".

descrença no poder da razão para as coisas de Deus: não haveria nada para conhecer, porque não haveria nada para ser conhecido. Instaura-se um voluntarismo positivista na relação do ser humano com as coisas. As coisas obedecem apenas à vontade divina onipotente, e cabe-nos apenas louvar a Deus e obedecer a Sua vontade infinita, para os crentes, ou esquecer-se completamente de Deus, tornado irrelevante para os cientistas. Buscar regularidades nas próprias coisas é ofender a Deus.

Mas se Deus é esta absoluta vontade onipotente que cobra de nós tal fideísmo a ponto de violentar a nossa razão, que ele mesmo criou, ou nossa ansiedade de compreender, que ele mesmo colocou em nós, restar-nos-iam, então, apenas duas soluções: *abandonarmo-nos a uma crença* que será tão maior quanto mais irrazoável, por um lado, ou *lutar com unhas e dentes* contra um suposto déspota sobrenatural voluntarista e prepotente em nome da liberdade, igualmente despótica, do ser humano, por outro. À exaltação do puro voluntarismo onipotente de Deus (que gera o fanatismo religioso irracionalista) sobrevém, como reação, um humanismo agnóstico que combate este mesmo Deus em nome da libertação humana. Este é um falso dilema, como esperamos ter demonstrado na primeira parte do presente estudo, mas muitos de nós estão presos nele atualmente, sem encontrar esperança ou saída. Poderíamos chamá-lo de “dilema *Charlie Hebdo*”, em homenagem às vítimas daquela tragédia que manifestou tão claramente a força dessa prisão na contemporaneidade.

Desse nominalismo, portanto, só podem sair, por um lado, as éticas *pietistas*, que tendem a tomar os respectivos livros revelados das suas religiões como códigos de ética inflexíveis e imponíveis *erga omnes*, e as éticas puramente *positivistas*, mas violentamente *antirreligiosas*, por outro, como a ética supostamente humanista de todos os totalitarismos de origem marxista. Também as éticas de desconstrução cultural, como aquelas de linha gramsciana (cito as éticas de liberação sexual na linha de *Marcuse*, como exemplo) parecem nascer daí. Esconde-se, aí, a imagem do *Deus terrível*, a

ser obedecido incondicionalmente, no caso dos pietistas, ou a ser violenta e sarcasticamente rejeitado, no caso dos ateístas. Não se trata, portanto, neste último caso, de uma ética neutra a Deus, mas militantemente antiteísta.

Quanto às éticas contratualistas, numa análise muito rápida, fundamentam-se nos mitos contratualistas iluministas, como o de Rousseau (do bom selvagem), de Hobbes (o homem como lobo do homem) ou de Locke e sua ênfase num “estado de natureza” de individualismo deísta. Em todos os casos, parte-se de um estrito individualismo humano fundante para justificar a convivência, a relação, como um adendo artificial fundado num suposto “contrato social” estranho à natureza humana e, portanto, essencialmente falso e frágil⁴⁰. Mas, se o ser humano realmente pudesse ser pensado como um indivíduo autossuficiente num suposto estado de natureza pré-contratual, a própria convivência humana e, por consequência, qualquer ética fica ininteligível.

Reduzir a pessoa humana a um mero indivíduo absoluto num hipotético “estado de natureza”, que descreve o indivíduo humano como um deusinho arrogante e autossuficiente, ou como criatura independente de um deus já desnecessário, como nos lembra o grande filósofo francês

⁴⁰ Perdemos muito tempo discutindo a historicidade dos capítulos iniciais do livro bíblico do Gênesis, tanto quanto, talvez, daqui a três mil anos, após uma série de catástrofes que viessem a destruir a nossa própria civilização, os estudiosos de uma outra civilização estivessem discutindo se os contemporâneos de Rousseau realmente acreditavam na historicidade de sua descrição de uma vida pré-social do “bom selvagem” como uma realidade histórica concreta, ou se nós miticamente acreditávamos na historicidade de uma guerra de todos os homens contra uns lobisomens malvados, a partir da noções de “guerra de todos contra todos” e da afirmação de que o “homem é o lobo do homem”, presentes na obra de Hobbes. Ambas as imagens expressam o pensamento dos seus autores a partir das limitações linguísticas e filosóficas dos seus tempos. Mas estou certo de que nem Hobbes estava pensando que lobisomens existiam, nem Rousseau, que alguém viveu efetivamente no estado de asseidade que ele descreve como próprio do homem realmente livre. No entanto, estou certo de que nem eles, nem os homens do seu tempo, tinham as suas descrições como míticas ou fantasiosas. Essas imagens expressavam com precisão o conteúdo do pensamento dos seus autores. Eram, portanto, verdadeiras, no sentido filosófico de que correspondiam à intencionalidade daqueles que a geraram. Neste sentido, proponho uma leitura do Gênesis pelo menos similar à leitura que se faz das filosofias dos grandes filósofos modernos: uma antropologia que permitiu ao homem de então entender-se, explicar a si, à sua sociedade, fundamentar seu próprio direito e seu estado, sua ciência e sua mundividência, na mesma medida em que o atual paradigma filosófico o faz pelo mundo contemporâneo. Se fizéssemos uma leitura pelo menos tão histórica quanto fazemos do o “rei das selvas” de Rousseau, ou os “lobisomens” de Hobbes, descobriríamos que o paraíso bíblico é muito mais consistentemente real que a *Utopia* de Thomas More, e o pecado original teria densidade infinitamente superior à “mais valia” marxista.

Etienne Gilson, é tornar injustificadamente inexplicável o próprio fato da relação social. Na sua obra *El realismo Metódico*, Gilson (2003) diz que os problemas contemporâneos para justificar a convivência humana, nas teorias individualistas, vêm da tentativa de “encontrar no indivíduo [assim deificado], como tal, uma razão para subordiná-lo a algo além de si mesmo, o que é ainda mais difícil do que encontrar um modo de enquadrar o círculo com uma régua e compasso”⁴¹. As noções de “lobos que estabelecem contratos”, ou de “bons selvagens que se corrompem quando se organizam em comum”, são gratuitas e arbitrárias. Partem, por um lado, ou de um deísmo que transforma a relação com Deus desnecessária ou de um individualismo que transforma cada indivíduo num verdadeiro Deus. Mas pressupõem toda uma teologia – apresentada aqui, é claro, de modo exageradamente simplório – que é simplesmente incompatível com a visão religiosa de todas as grandes tradições religiosas do mundo⁴².

O cientificismo, que também tem pretensões a construir grandes sistemas éticos, é um fruto do Positivismo comteano, que declara que “razão” e “ciência positiva” são termos sinônimos. Mas não são, em absoluto, termos sinônimos.

Comte dividia a história da humanidade em três grandes fases: 1) a fase “religiosa”, em que a natureza assombra o homem e ele a deifica, o que equivale a uma espécie de “infância” da razão; 2) a fase “metafísica”, em que o terror teológico perante a natureza dá lugar a uma tentativa de explicação

⁴¹ Demonstrando como a teoria individualista do cogito cartesiano influiu no pensamento de Hobbes, Gilson diz: “imaginemos esta realidade complexa dividida em ideias, cada uma das quais definirá uma substância. O indivíduo torna-se uma “coisa em si”, o Estado uma “coisa diferente em si”, e o problema da *comunicação das substâncias* se apresenta com uma nova forma, tão insolúvel quanto a primeira. Foi para aqui que Hobbes levou o pensamento moderno, ao definir o ser humano, tanto corporalmente quanto espiritualmente, como *indivíduos isoláveis e concretamente iguais*. Seu cartesianismo político toma o indivíduo como um *ser em si mesmo*, e consequentemente como um fim em si mesmo, cuja subordinação ao estado como um fim mais alto torna-se difícil, senão impossível”.

⁴² O grande jornalista e frasista Chesterton, ironizando a soberba de determinados pensadores e escritores que querem repensar a humanidade a partir dos seus gabinetes e de suas idiosincrasias pessoais, diz o seguinte: “É muito fácil ver por que uma lenda é tratada, e assim deve ser, mais respeitosamente do que um livro de histórias. A lenda geralmente é criada pela maioria do povo da aldeia, gente equilibrada. O livro geralmente é escrito pelo único homem da aldeia que é louco”. CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. São Paulo: LTR, 2001, p. 49.

etérea e circular, que remete o fundamento do “real” a um reino supranatural imaginário cuja prova racional é impossível – coisas como “o ser é, o não-ser não é”, que pareciam a Comte meras tautologias vazias de conteúdo e importância, mas que representavam uma saída do estado religioso para um estado de busca de explicações, mas ainda sob um enfoque de “teologia” degradada própria de uma humanidade “adolescente”, e finalmente 3) o estado “positivo” ou “científico”, em que a razão humana “adulta” construiria um discurso unívoco e coerente sobre a natureza desvendada e dominada pela submissão ao método científico, produzindo os únicos conhecimentos realmente válidos, aqueles obtidos pelo rigoroso método científico e capazes de ser um “saber prever” para melhor “prover”.

Na idade adulta, o ser humano seria, para Comte, a sua própria providência, sem depender mais de qualquer divindade situada além das possibilidades da razão positiva. Não se trata, tampouco aqui, de nenhuma “neutralidade teológica”, portanto⁴³.

Em suma, todos esses sistemas éticos, que se querem ou se declaram “ateus”, ou que, no mínimo, se querem construir a partir do pressuposto deísta de pensar “como se Deus não existisse”⁴⁴, ocultam, no seu interior: 1) ou uma mutilação da dimensão transcendental da pessoa humana (ver nota 34, acima), rompendo a sua relação com o Transcendente⁴⁵, ou 2) uma

⁴³ Falando sobre as pretensões científicas, Gilson (2003, p. 99) escreve: “Para além da interrogação ‘por que há seres organizados?’ espregueia uma mais profunda, que coloco utilizando os termos do próprio Leibniz: por que há alguma coisa em vez de nada? Mais uma vez compreendo inteiramente um cientista que se recuse a colocar esta interrogação. Compreendo se ele me disser que ela não faz sentido. Cientificamente falando, não faz. Metafisicamente falando, faz. A ciência pode explicar muitas coisas deste mundo; pode um dia explicar tudo o que é realmente o mundo dos fenômenos. Por que é que alguma coisa é ou existe, a ciência não sabe, precisamente porque nem sabe fazer a pergunta. [...] deve-se procurar a pergunta para qual Deus seja a única resposta possível. (...) A pergunta é: por que existe algo em vez de nada? A ciência não pode responder a esta pergunta. Como diria um existencialista, o mundo existe sem uma razão suficiente para existir. Sua única razão suficiente deve estar em outro, não em si. Que outro? Resposta: Deus. Em poucas palavras, este é o argumento”.

⁴⁴ Para uma discussão mais profunda sobre o desenvolvimento do princípio “*etsi Deus non daretur*” no processo contemporâneo de secularização ver FABRO, Cornelio. *Ludwig Feuerbach: La Esencia del Cristianismo*. Toledo: Crítica Filosófica, 1977.

⁴⁵ Como digressão, vale lembrar Santo Agostinho (2002, p. 19), que nos legou esta belíssima página: “Grande és tu, Senhor, e sumamente louvável: grande é a tua força e a tua sabedoria não tem limite. E quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação; o homem carregado com sua condição mortal, carregado com o testemunho de seu pecado e com o testemunho de que resistes aos soberbos; e, mesmo assim, quer

teologia oculta, de base deísta, panteísta ou ateísta.

6. CONCLUSÕES

1. Para nós, católicos, construir uma “ética sem Deus”, compreendida como a possibilidade de convivência racional e harmônica no âmbito da liberdade religiosa, a partir da razão e da natureza que compartilhamos com todos, independentemente de crença ou da falta dela, e do princípio básico da razão prática – buscar o bem, evitar o mal, não somente é possível, como é um dever.

2. Por outro lado, há sempre uma “teologia” por baixo de toda ética, no sentido de que há um princípio do qual ela é deduzida, mas esse princípio, muitas vezes, não se revela explicitamente como divino – embora, na prática, o seja. Neste enfoque, uma ética sem Deus é impossível. Ou, ao menos, profundamente injusta e mutilante para a pessoa humana.

louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sintas prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em ti”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de hipona. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. São Paulo: Poética, 1973.
- BENSON, Robert Hugh. *O senhor do mundo*. São Paulo: Ecclesiae, 2013.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. São Paulo: LTR, 2001.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI). *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. Roma: 2009. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_po.html>. Acesso em: 19 fev. 2015.
- CONCÍLIO VATICANO, 1., 1962-1965. *Documentos do Vaticano I: constituições, decretos, delcarações*. Petrópolis: Vozes, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO, 2., 1962-1965. *Documentos do Vaticano II: constituições, decretos, delcarações*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ (CDF). *Nota outrinal sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política*. Roma, 24 nov. 2002. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_po.html>. Acesso em: 19 fev. 2015.
- FABRO, Cornelio. *Ludwig Feuerbach: La Esencia del Cristianismo*. Toledo: Critica Filosófica, 1977.
- GILSON, Étienne. *Deus e a filosoia*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- . *El realismo metódico*. Madrid: Encuentro, 1997.
- GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática. Um comentário à Summa theologiae, 1-2, Questão 94, artigo 2. *Direito GV* 6, v. 3, n. 2, p. 179-218, jul.-dez. 2007. Disponível em: <http://direitosp.fgv.br/sites/direitosp.fgv.br/files/rd-06_10_pp.179-218_o_primeiro_principio_da_razao_pratica_germain_grisez.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2015
- IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). *Carta encíclica, Veritatis*

splendor, do Sumo Pontífice João Paulo II, a todos os bispos da Igreja Católica, sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. Roma: [s.l.], 6 ago. 1993. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html>. Acesso em: 20 fev. 2015.

JACOBINA, Paulo. Pessoa, cidadania e dignidade. *Zenit*, Brasília, 10 maio 2013. Disponível em: <<http://www.zenit.org/pt/articles/pessoa-cidadania-e-dignidade>>. Acesso em: 27 fev. 2015.

KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

———. *Justiça de quem. Qual racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PIEPER, Josef. *Luz inabarcável: o elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino*. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm#1>>. Acesso em: 14 nov. 2013.

PRZYWARA, Erich. *Analogia entis*. Valparaíso do Chile: Veritas, 2012.

RATZINGER, Joseph. *Fé, verdade e tolerância*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio», 2007.

REILLY, Robert. *he Closing of the Muslim Mind*. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute, 2010.

ROCCELLA, Eugenia; SCARAFFIA, Lucetta. *Contra o cristianismo: a ONU e a União Europeia como nova ideologia*. Campinas: Ecclesiae, 2014.

SOLOVIEV, Vladimir. *Breve conto sobre o Anticristo*. São Paulo: Antroposófica, 2003.

TOMÁS, de Aquino. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2006.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 2010.