

Religião, violência e liberdade (por Joathas Bello)



René Girard, importante autor contemporâneo, sustenta que a religião é um dos meios mais poderosos com os quais o homem contou para controlar a espiral de violência que ameaça a comunidade: a solução do bode expiatório servia para amenizar os conflitos sociais nascidos do que ele chamou “desejo mimético” (o desejo do desejado por outrem)[1]. Como tese global sobre as religiões é uma ideia discutível, mas não é meu intento discuti-la aqui, senão que gostaria de chamar a atenção, primeiramente, para o significado que ele vê no relato bíblico em que Deus impede o sacrifício de Isaac: o que ali se estaria nos dizendo é que Ele não deseja sacrifícios humanos, e que, portanto, não se solidariza com as religiões que têm sua base nesta prática (e cujos deuses são, portanto, ídolos). Ainda segundo Girard, quando Cristo, vítima inocente, faz-se expiação, seu sacrifício, solidário com o de todas as vítimas da injustiça, religiosa ou não, representa a abolição de todo e qualquer sacrifício cruento, mesmo o de animais; de agora em diante, a Igreja cristã ofereceria apenas o sacrifício eucarístico das espécies consagradas. Ao contrário do que repetem certas visões superficiais, Deus não é um sujeito sanguinário e arbitrário a impor sua vontade, mas aceita até mesmo a consequência mais sórdida da liberdade humana, que é a morte do seu Filho, para justamente através dela resgatar o homem da morte. Em Deus, o atributo da vontade aparece unido à inteligência: é razoável seu agir, Ele não resolve a violência através da violência, mas a vence com amor, e convida a liberdade humana a fazer o mesmo.

O Ocidente nasceu sob a égide destas ideias: uma Razão amorosa que liberta a pessoa humana e lhe revela a verdade de sua dignidade. No final da Idade Média, a filosofia nominalista, para acentuar a onipotência divina, negou as essências eternas em Deus: Ele poderia ter feito tudo de outro modo e, no campo moral, poderia ter ordenado mandamentos contrários aos que ordenou (de acordo com essa visão, se Deus quisesse, o assassinato ou até mesmo o ódio contra Ele poderiam ser meritórios); até por conta disso é que não há, para o nominalismo, conceitos universais, mas só realidades

individuais. A partir dessas ideias é que se vai formando o pensamento moderno, e, aos poucos, vão se acentuando cada vez mais a vontade e a liberdade como as principais características do ser humano, uma vontade independente da razão, e, conseqüentemente, uma liberdade cada vez mais dissociada do bem objetivo: o homem (cada indivíduo) agora é livre para eleger ou inventar os seus fins; a liberdade só é limitada pela liberdade dos demais[2]. Nesse ambiente surgem as várias liberdades modernas ou liberais: liberdade de culto, liberdade de opinião, liberdade de expressão, etc. Depois de muito conflito, a Igreja Católica se dispôs a reconhecer o que haveria de positivo –desde sua perspectiva– nas liberdades modernas, com a Declaração sobre a Liberdade Religiosa, do Concílio Vaticano II[3]. O que ali se expressa é que a liberdade de consciência não é uma liberdade independente da verdade, mas para a busca da mesma[4]. Assim, não há, para a pessoa humana, uma liberdade absoluta: entre outras coisas, não há liberdade para o exercício da ofensa, seja esta, por exemplo, em forma de blasfêmia, seja na forma mais atroz, de atentar contra a vida de outrem[5].

As religiões, especialmente aquelas que se consideram herdeiras de Abraão, deveriam dar testemunho dessa relação entre liberdade, razão e amor –é bastante complicada para a(s) teologia(s) muçulmana(s) a questão da liberdade humana frente a onipotência divina (o mutazilismo foi um intento frustrado), mas o que digo aqui é o que se requer para uma mútua convivência–, e, na esteira do ensinado por Girard, compreender que, assim como não quis o sacrifício de Isaac (ou de Ismael, na versão do Alcorão), Deus não quer vítimas humanas em seu nome: o não fiel é alguém a quem propor a fé e com quem se deve conviver. Por outro lado, o Ocidente secularizado deveria aprender que o “deus” do qual ele burla é um espantalho que não corresponde à adequada imagem divina, que nos selou com um profundo anelo pela liberdade.

Joathas Bello é Doutor em Filosofia pela Universidade de Navarra.

NOTAS

[1] Cf. GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução: Martha Conceição Gambini. S. Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

[2] Não é meu intuito resumir o complexo processo que levou do nominalismo ao liberalismo (sobre o voluntarismo do que é considerado o pai da modernidade, Descartes, por exemplo, pode-se ver: ZUBIRI, Xavier. *Natureza, História, Deus*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010, pp. 163-168), mas quero deixar indicado um possível paralelismo entre a teologia nominalista (da onipotência divina suprrracional) que estaria na raiz da liberdade sem freios do Ocidente, e aquela teologia que domina nos meios fundamentalistas islâmicos (da imposição da vontade/lei divina), que gera o terror irracional. Inclusive os totalitarismos ocidentais se inscreveriam nesta problemática: eles nada mais seriam que a tentativa de unir à força os indivíduos que já não podem mais se encontrar razoável e amorosamente (uma maneira de entender a relação nominalismo-individualismo-totalitarismo pode ser vista em: CORÇÃO, Gustavo. *Dois amores, duas cidades: A civilização do homem-exterior* [2o volume]. Rio de Janeiro: Agir, 1967, pp. 260-265).

[3]

Cf. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html.

[4] A liberdade religiosa é compreendida pelo liberalismo como o direito do indivíduo a escolher a religião que lhe aprouver, uma vez que não se poderia falar de uma “religião verdadeira”; para o catolicismo, tal direito (natural) existe para que a pessoa humana adore a Deus em verdade, isto é, para que mantenha uma relação autêntica com a questão do sentido da existência, buscando-o sem constrangimento.

[5] Laicistas e fundamentalistas islâmicos transformam em bode expiatório, respectivamente, os religiosos e os “infiéis”: os primeiros, simbolicamente, através do escárnio, e os segundos, fisicamente, através do assassinato.

*** Texto publicado originalmente no site da revista do IFE, *Dicta&Contradicta*, em 11 de Fevereiro de 2015. Link: <http://www.dicta.com.br/religiao-violencia-e-liberdade/>

A complementaridade entre razão e religião no âmbito democrático e os desafios do mundo contemporâneo: dez anos do debate Habermas-Ratzinger, por Tarcísio Amorim



No inverno de 2004, dois renomados pensadores da atualidade – o filósofo Jürgen Habermas e o teólogo Joseph Ratzinger – reuniram-se para um debate na Academia Católica de Baviera, em Munique, na Alemanha. Com o título *Dialética da Secularização: sobre Razão e Religião*, o diálogo abordou temas como o secularismo político, direitos humanos, bioética e terrorismo religioso.

De um lado, o filósofo buscou conciliar a defesa de fundamentos seculares para o Estado democrático com a possibilidade de acomodação dos argumentos religiosos para fins deliberativos. Em sua visão, a democracia não dependeria de nenhuma base transcendental para justificar-se, mas as razões religiosas poderiam – e deveriam – contribuir para o debate público por meio de conceitos e imagens de mundo que viriam a ser apropriadas pela razão secular, especialmente através da filosofia. De fato, Habermas sublinhou que, no Ocidente, o entrelaçamento das tradições cristãs com a metafísica grega influenciou as intuições morais com conceitos como o de responsabilidade, despojamento, justificação e recomeço, além da própria crença na semelhança do homem com Deus, cuja transposição para a noção de igual dignidade ainda preserva seu valor nos dias atuais[1].

Como um filósofo político liberal, em seu sentido amplo, Habermas acredita que a democracia se baseia no exercício livre de uma razão que questiona seus próprios fundamentos, estabelecendo redes comunicativas das quais o consenso político em torno do melhor argumento deve emanar, depois de sucessivas transformações nas percepções e interpretações pessoais da realidade. Nesse sentido, em vista de sua igualdade jurídica, os argumentos morais provindos de indivíduos ou grupos religiosos devem ser acolhidos, pois “a neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma

visão de mundo secularizada”[2].

Por sua vez, o teólogo Joseph Ratzinger, então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (hoje Papa emérito Bento XVI), enfatizou a necessidade de princípios normativos de direito que evitem tanto o extremismo religioso quanto um cientificismo desprovido de restrições morais. Igualmente, seria preciso prevenir o jogo de poder das majorias, que na história já mostraram ser capazes de usar de instrumentos democráticos para oprimir as minorias. Assim, além de um exercício de mútua purificação por meio do confronto de razões religiosas e seculares, Ratzinger defendeu o reconhecimento da existência de valores intrínsecos “que decorrem da essência do ser humano e que, por esse motivo, são invioláveis em todos os detentores dessa essência”[3].

Embora tivesse sublinhado que tal princípio ainda encontrava sua expressão nos chamados direitos humanos – ininteligíveis sem o pressuposto de uma concepção universalista do homem que envolva a razão natural – Ratzinger, aproveitando-se das reflexões de Habermas e de seu pragmatismo, preferiu utilizar-se de sua lógica deliberativa para ressaltar o fato de que a visão democrática secular não pode ser generalizada, mas deve engajar-se no diálogo com as perspectivas religiosas. De fato, além das interpretações cristãs que continuam a influir no Ocidente, as grandes culturais do mundo (islâmica, indiana, africana e ameríndia) permanecem avançando interpretações teístas da realidade. Uma vez que a democracia pressupõe o pluralismo e a interculturalidade, seria preciso incluir todas essas perspectivas “na tentativa de uma correlação polifônica, na qual elas próprias possam abrir-se à complementaridade essencial de razão e fé” [4].

A ocorrência desse encontro entre Habermas e Ratzinger em 2004 foi oportuna por vários motivos. Dentre eles, o fato de que os fluxos migratórios entre o Oriente e o Ocidente vieram a reforçar o questionamento das bases seculares do pensamento liberal europeu. Com efeito, um mês após o 11 de Setembro, em um discurso proferido por ocasião do Prêmio da Paz da Associação de Editores Alemães, Habermas pontuou que o desenvolvimento de uma linguagem comum que reconhece a fluidez das fronteiras entre razões seculares e religiosas é fundamental para que a sociedade possa ir “além do violento silêncio dos terroristas e dos mísseis” e evitar “a batalha das culturas” [5]. De acordo com o filósofo, a visão do processo de secularização como um jogo de soma zero entre as forças progressistas da ciência e as correntes conservadoras da religião “não se enquadra em uma sociedade pós-secular que busca adaptar-se à contínua existência de comunidades religiosas” [6]. Ao contrário, a secularização para Habermas é um processo dialético no qual a atitude racional permanece autônoma, mas sem desprezar as perspectivas oferecidas pelas razões religiosas.

As reflexões sobre a secularização no Ocidente também ganharam alento devido ao processo de integração da Comunidade Europeia. O papel da religião para a construção de sua identidade cultural mostrava-se uma questão controversa, e a rejeição à proposta de menção ao cristianismo na Carta Europeia naquele mesmo ano de 2004 não esvaziou o debate. Ao receber o Prêmio São Bento para a Promoção da Vida e da Família em 2005, Joseph Ratzinger afirmou que a oposição a tal referência se relacionava com o contexto cultural do Ocidente, que vinha privilegiando uma perspectiva positivista, e por tanto, antimetafísica, na qual as questões sobre Deus e sobre os fins últimos da vida humana não têm lugar. Para o teólogo, esta filosofia não expressaria a razão humana em sua totalidade, constituindo-se como o verdadeiro obstáculo para a união entre o Ocidente e as grandes civilizações não cristãs, especialmente aquelas formadas no seio do islamismo [7]. Vale recordar que em 2011, durante a presidência Húngara da União Europeia, um evento reunindo

lideranças políticas dos países membros foi organizado na cidade de Gödöllo, região metropolitana de Budapeste, em vista da reflexão sobre a cooperação entre cristãos, judeus e muçulmanos na Europa e no mundo. O então vice-primeiro-ministro, Zsolt Semjén, sublinhou que a separação entre Igreja e Estado não exclui as relações entre religião e sociedade e que “o ser humano está aberto para os infinitos horizontes da existência, levantando questões que vão além das coisas visíveis, ansiando por explorar a vida última” [8].

Hoje, dez anos depois daquele encontro, as mesmas questões que delinearam as diretrizes do debate ainda se fazem presente nas nossas sociedades democráticas. Em meio à relativização dos discursos morais que permeia o âmbito do Direito, os dois autores apresentam uma perspectiva comum quanto ao papel da razão para o estabelecimento de normas democráticas: a rejeição do chamado “contextualismo”, como defendido pelo filósofo Richard Rorty, no qual definições de verdade e de justiça são reduzidas aos resultados de práticas culturais de justificação. Mesmo para Habermas, que situa as razões religiosas e seculares em igualdade no processo deliberativo, a justiça não é um arranjo nacional ou comunitário, mas é fruto de um processo de aprendizagem no qual a razão se expressa orientada pela verdade, transcendendo os contextos locais. Na percepção do filósofo, a concepção de um progresso sócio-cultural como resultado do desenvolvimento moral pela razão seria, a princípio, independente da religião, mas acabaria por ter de confrontar as razões transcendentais que desafiam suas bases durante o exercício deliberativo.

Nesse sentido, a lacuna entre o pensamento do filósofo para com a teologia de Ratzinger – embora persistente – acaba por se estreitar no resultado do processo democrático – se não na forma, ao menos no conteúdo. Pois, a partir do momento em que as razões religiosas (metafísicas) questionam os fundamentos profanos da democracia, elas introduzem uma crítica à forma do modelo de Habermas, crítica que o próprio sistema democrático – como esboçado pelo filósofo – teria que admitir.

Em todo o caso, tanto um quanto o outro endossam o potencial racional dos argumentos religiosos e metafísicos. Para Ratzinger, trata-se também de reconhecer que os direitos humanos podem estar em risco a partir do momento em que já não se define mais o que é o homem, tendo em conta sua origem e seu fim. Em Fé, Verdade e Tolerância, o teólogo reflete sobre esse ponto a partir do embate entre liberdade e solidariedade na demanda de alguns setores do movimento feminista em prol da autonomia do corpo. Como explicita, o feto constitui um ser-de que, por sua vez, reclama um ser-para (a mãe) a fim de se desenvolver. Mesmo após o nascimento – ainda que seja entregue a outro lar – ele continuará a depender dessa figura antropológica, assim como o adulto deverá também se reportar aos outros, como um ser em relação que é. A liberdade, então, abrange não somente direitos negativos (aquilo que podemos fazer sem a interferência de outros), mas também direitos positivos (aquilo que devemos fazer em vista da própria existência pessoal e comunitária). Dessa forma, contraponto a demanda feminista em favor do livre uso do corpo, Ratzinger afirma que a liberdade do homem apenas pode constituir-se na coexistência ordenada de liberdades, que acarreta, por si mesmo, a referência ao outro, pois toda subsistência e desenvolvimento da vida humana se apoia na interdependência das relações entre liberdade e solidariedade. Nos termos do teólogo: “se a verdade sobre o homem não existe, então ele também não possui nenhuma liberdade. Somente a verdade liberta” [9].

Como se percebe, o debate sobre razão e religião é fundamental em uma época em que novas

demandas culturais reivindicam uma redefinição do lugar da religião nas democracias contemporâneas. De modo particular, ele se faz cada vez mais importante no Brasil, onde a percepção da organização política de grupos religiosos e a persistência de símbolos cristãos na esfera pública têm estado em pauta. Por um lado, como destacou Habermas, os cidadãos que partem de uma visão do mundo secularizada “não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa” [10]. Por outro, os cidadãos que avançam razões religiosas devem apresentá-las em uma linguagem racional que, sem perder seu caráter transcendente, seja acessível aos outros participantes do processo deliberativo.

Como ressalta a filósofa irlandesa Maeve Cooke, essa universalidade não deve referir-se ao tipo de linguagem empregada, na tentativa de reduzir os argumentos religiosos a uma razão secular, mas à própria racionalidade do processo comunicativo, pois – conforme a própria lógica habermasiana – quando os argumentos são confrontados, o resultado de um consenso não resulta necessariamente na conversão à perspectiva do outro, mas em uma nova perspectiva, diferente de ambas, na qual as razões metafísicas podem seguir desempenhando um papel fundamental [11]. Nesse contexto, as reflexões de Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger podem ser úteis, não tanto para questionar o ideal democrático, mas para assegurar seus próprios fundamentos, prevenindo-se o relativismo que atenta contra a dignidade humana, bem como o extremismo religioso que se fecha ao diálogo racional.

Por fim, suas ideias também podem trazer luz sobre o tenebroso contexto de violência religiosa no Iraque e em outras partes do mundo. Com a ascensão do Estado Islâmico e o surgimento de um novo conflito internacional, pode-se questionar como um diálogo público seria capaz de reconciliar visões tão díspares acerca do papel da religião e do Estado na vida civil. Sobre esse ponto, Ratzinger sublinha que, assim como não há um discurso homogêneo acerca do secularismo político no Ocidente, também a esfera cultural islâmica se divide quanto ao tema, com posturas que vão desde “o absolutismo fanático de um Bin Laden” até aquelas que estão abertas a uma racionalidade tolerante [12].

Como demonstra Abdulaziz Sachedina, no que diz respeito aos direitos humanos o pensamento no mundo muçulmano tem se dividido entre o tradicionalismo legal dos defensores da Declaração do Cairo (que contempla somente os seguidores da Sharia), e as abordagens teológico-políticas que levam em conta a racionalidade prático-filosófica na formulação da jurisprudência islâmica (fiqh), bem como sua contingência em termos de cultura, tempo e espaço. Acadêmicos como Muḥammad al-Ghazālī, Yūsuf al-Qarāḍāwī, Aytollah Jawādī Āmolī e Allāma Muḥammad Taqī Jafarī Tabrizī, entres outras autoridades sunitas e xiitas, vêm defendido uma visão universalista de Direitos Humanos, buscando um diálogo que permita o reconhecimento das origens teológicas da concepção de Dignidade Humana, explicitada na Declaração da ONU, por meio de uma ética filosófica inclusivista e multicultural [13].

Como bem pontou Maeve Cooke, um secularismo excludente não apresentaria nenhuma consistência para o tratamento das questões levantadas pelo islamismo político, ou pela constante imigração para o Ocidente de povos cujas visões de mundo são fortemente marcadas pelo senso religioso – e para os quais a experiência secular ocidental é amplamente remota ou completamente estranha. Ao contrário, a inerente abertura do processo de aprendizagem, combinada com o princípio de autonomia política que permite que cada indivíduo busque a autorrealização em concordância com

os próprios valores, sugere que é tempo de reconsiderar os argumentos em prol de fundamentos exclusivamente seculares da autoridade política [14]. Dessa forma, razão e religião devem caminhar juntas, aparando-se e aperfeiçoando-se mutuamente, provendo novos discursos de moralidade pública e atualizando as fontes ético-jurídicas do Estado democrático.

Dez anos após o encontro de Munique, o diálogo entre Habermas e Ratzinger ainda repercute no mundo acadêmico, e suas reflexões se fazem cada vez mais atuais em meio ao ressurgimento religioso testemunhado não só nos países orientais, mas também em partes da Europa, África e América Latina. A foto acima mostra o Parlamento da República da Polônia, onde uma moção destinada a remover o crucifixo sob o argumento da laicidade foi derrubada em 2013 pela Corte de Varsóvia. A decisão converge com julgamento da Corte de Estrasburgo, sobre a exposição de crucifixos nas escolas publicas italianas em 2011, levando em conta aspectos da cultura nacional. Na Ucrânia, o levante que derrubou o governo de Yanukovich – embora diversificado em sua natureza – foi marcado por uma forte presença do clero, além de diversas manifestações religiosas em sítios públicos.

Como se percebe, a ideia de secularização como um processo linear ao longo da história destoa tanto das recentes reflexões acadêmicas acerca da pós-secularidade quanto da realidade sócio-política das democracias contemporâneas. Nesse sentido, o debate Habermas e Ratzinger torna-se significativo ao ilustrar o encontro da reflexão filosófica com a razão religiosa em prol de uma sociedade universalmente solidária e de uma cultura política legitimamente democrática.

[1] HABERMAS, Jürgen. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?. In: SCHÜLLER, Florian (org.). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007, p. 50.

[2] Ibidem, p. 57.

[3] RATZINGER, Joseph. O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um estado liberal. In: SCHÜLLER, Florian (org.). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007, p. 68.

[4] Ibidem, p. 90.

[5] HABERMAS, Jürgen. Faith and knowledge. 2001. Disponível em: . Acesso em: 4 jan. 2014.

[6] Ibidem.

[7] RATZINGER, Joseph. La última conferencia de Ratzinger: Europa en la crisis de las culturas. 2005. Disponível em . Acesso em: 4 jan. 2014.

[8] Hongaars Voorzitterschap benadrukt belang van vrijheid van religie (en). Europa Nu, 2 jun. 2011. Disponível em: . Acesso em: Acesso em: 4 jan. 2014.

[9] RATZINGER, Joseph. Fé, Verdade, Tolerância: O Cristianismo e as Grandes Religiões do Mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2007, p. 222-232.

[10] HABERMAS, Jürgen. Op. Cit. 2007, p. 57.

[11] COOKE, Maeve. A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion. *Constellations*, 14, 2, 2007, 224-238.

[12] RATZINGER, Joseph. O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um estado liberal. In: SCHÜLLER, Florian (org.). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007, p. 90.

[13] SACHEDINA, Abdulaziz. *Islam and the Challenge of Human Rights*. New York: Oxford University Press, 2009.

[14] COOKE, Maeve. A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion. *Constellations*, 14, 2, 2007, 233-234.

Tarcísio Amorim é doutorando em Ciência Política pela University College Dublin e Mestre em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Fonte:

<http://www.dicta.com.br/a-complementaridade-entre-razao-e-religiao-no-ambito-democratico-e-os-de-safios-do-mundo-contemporaneo-dez-anos-do-debate-habermas-ratzinger/>

RESENHA: “O poder da religião na esfera pública”

 Quatro grandes intelectuais contemporâneos dialogaram no ano de 2010 sobre o sentido e o alcance do papel da religião na esfera pública. O encontro sediado em Nova Iorque reuniu Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West, ocasião em que debateram sobre este tema e a presente obra literária recolhe as intervenções de cada um dos pensadores, acrescentando uma extensa entrevista com o filósofo alemão e um epílogo de Craig Calhoun.

O livro propõe que, para além das polêmicas sobre laicidade e laicismo e os problemas concretos em que a política e a religião disputam um protagonismo decisório, em termos estritamente filosóficos, a religião segue sendo um recurso muito importante.

Para a realidade brasileira, alguns destes intelectuais podem ser pouco ou sequer conhecidos, mas todos são expoentes de primeira ordem mundial e têm chamado a atenção, em seus trabalhos acadêmicos, sobre as incongruências e as aporias de um sistema político que, como o liberal, relega a religião ao âmbito estritamente privado e de um Estado que, como efeito desta premissa, assegura a liberdade religiosa mais como uma concessão estatal tolerante do que como um direito inalienável à liberdade de expressão. Num e noutro caso, parte-se do pressuposto da religião sem qualquer relevância social ou política.

Contudo, para todos estes grandes pensadores, a religião pode ajudar a regenerar o tecido moral de nossas sociedades, num momento atual em que vivemos uma profunda crise de valores sociais. Na obra, Habermas explica que, a partir de 2004, declarou-se partidário da dimensão pública das crenças religiosas, revendo sua cosmovisão agnóstica e a ideia de que a filosofia deveria substituir a fé.

No ano seguinte, o pensador alemão comenta o rico encontro que teve com o então cardeal Joseph Ratzinger, oportunidade em que concordou com a proposição de que as crenças religiosas constituem um valioso instrumento para nortear a moral pública nas sociedades pós-capitalistas, postura que vem sendo por ele mantida e reforçada não só a partir de uma apreciação positiva das religiões no cenário público, mas considerando também todos os déficits da própria teoria social reinante, tendenciosamente laicista.

Ao invés da recuperação de uma obsoleta teologia política, na linha inaugurada por Carl Schmitt, Habermas denuncia a decantação totalitária de uma cosmovisão política que dita seus próprios juízos morais, sem qualquer referência à uma moralidade externa transcendente. Com sua respeitosa atenção às religiões, Habermas pretende superar as forças que ameaçam a desintegração da vida social, mormente aquelas que, acentuando um individualismo existencial, evitam as referências religiosas ao considerá-las incompatíveis com o postulado da neutralidade estatal.

O herdeiro da Escola de Frankfurt afirma estar consciente da necessidade de se revisar o processo de secularização, que mais lembra um secularismo que não tem nada de neutro, mas de neutralizador, assinalando que as tradições religiosas podem servir politicamente em prol do fomento de uma ética laica. Para isso, o conteúdo religioso deve ser “traduzido”, isto é, seu núcleo moral central deve ser extraído e depurado racionalmente, o que não é novo, como ressalta Habermas, pois a filosofia desenvolveu-se historicamente graças aos impulsos e às intuições intelectivas provenientes de muitos dos ensinamentos evangélicos e da tradição moral religiosa ocidental.

Entretanto, Habermas aponta, nessa tarefa de “tradução”, ser curioso o fato de que, no atual estágio do processo de secularização, a obrigação de “traduzir” os conteúdos argumentativos (religiosos) para uma linguagem secular compete tão somente aos cidadãos crentes e os não crentes permanecem numa acomodada posição de apenas receber tais conteúdos “traduzidos” e julgá-los convenientes ou não para o incremento do debate público em muitas questões.

Para Habermas, isso é um erro, porque afasta um imperativo de simetria na relação dialógica, somado ao fato de que, muitas vezes, os argumentos religiosos, mesmo depois de “traduzidos”, ainda continuam sendo rotulados de religiosos, em razão da natureza espiritual de sua premissa e, por conseguinte, tidos por ilegítimos na órbita da opinião pública. Segundo Habermas, aos não crentes também compete igual esforço de abertura cognitiva às propostas “traduzidas” dos crentes, gerando, assim, uma “carga cognitiva equitativa que afasta a atual assimetria dialogante”.

Por sua vez, o pensador canadense Charles Taylor compartilha a crítica habermasiana ao modelo liberal de John Rawls, mas sua apresentação sobre a necessidade de uma redefinição radical da secularização vai mais além da reflexão do pensador alemão e, de certo modo, supera-a. Taylor não acredita ser bom considerar a diversidade religiosa como algo extraordinário e distinto do pluralismo ideológico, cultural ou mesmo étnico.

O filósofo canadense considera que favorecer tal distinção é insistir num pensamento aferrado obsessivamente ao religioso como um problema. Por outro lado, a resposta política à diversidade religiosa não pode ser estabelecida sem atender ao contexto cultural em concreto. Isso significa dizer que cada sociedade tem que resolver os problemas religiosos que surjam, atendendo sua história, sua tradição e objetivos sociais.

Ao final de sua exposição, Taylor recorda de um problema filosófico de maior calado: acusa o laicismo reinante de fomentar preconceitos religiosos e de criar uma ilegítima distinção entre um “uso público racional” e um “uso privado religioso”, este inferior cognoscitivamente àquele, sendo fator de criação de uma “sub-classe” de cidadãos, pois os crentes teriam que se despir de suas convicções pessoais no caso de tomarem parte do debate público.

As intervenções de Butler e de West são mais abstratas e tratam de aspectos menores da problemática tematizada na obra. Butler propõe ampliar o debate e incluir, na categoria religiosa, experiências que excedem a tradição cristã ocidental. Aludindo à diáspora judaica e refletindo sobre o sentido de pertença ao judaísmo, Butler recupera o conceito de coabitação para propor uma solução ao problema da violência no Oriente Médio.

West, mais emotivamente, critica o dogmatismo laicista daqueles que buscam desterrar as crenças religiosas e faz um libelo da necessidade do testemunho religioso, único que revela o sentido da experiência da dor, do perdão e da debilidade, de sorte que as tradições religiosas tornam-se importantes meios de uma tomada de consciência coletiva acerca da condição existencial daqueles que mais sofrem e são excluídos da repartição dos frutos da sociedade capitalista.

El poder de la religión en la esfera pública é, ao cabo, um importante livro para saber por quais caminhos filosóficos transitam a laicidade e o laicismo e as propostas de respostas de cada um deles para os problemas enfrentados atualmente nas sociedades ocidentais entre a esfera política e a esfera espiritual que, enriquecido pelo epílogo de Calhoun, no qual ele repassa, historicamente, a perene e rica complementaridade entre fé religiosa, política e filosofia, assume a condição de obra imprescindível para os estudiosos do assunto.

INFORMAÇÕES DO LIVRO: *El poder de la religión en la esfera pública* – Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. Eduardo Mendieta e Jonathan Vanantwerpen (eds.). Editorial Trotta, Madrid, 2012, 152 págs., 17 €. Traducción: José María Carabante y Rafael Serrano.

“O cristianismo é uma invenção de cerebros doentes”, por Francisco Escorsim

Terrível, mas já não surpreende. Deu nos jornais: foram recolhidas cartilhas que seriam homofóbicas e foram distribuídas aos professores da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Segundo a denúncia feita pelo grupo de pesquisa Ilê Obà Òyó, do programa de pós-graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e acatada pelo Ministério Público carioca e pela Secretaria de Estado da Educação, a cartilha intitulada Chaves para a Bioética conteria “conteúdo discriminatório (homofóbico e machista)”. Terrível, não?

Versões da cartilha estão disponíveis na internet, em várias línguas. Fui lê-las, não resisti. Encontrei a versão portuguesa, que dizem ser quase idêntica à brasileira, salvo a parte sobre teorias de gênero, que foi acrescentada e pode ser lida na versão americana. Foi organizada pela Fundação Jérôme Lejeune, sendo que 2 milhões de exemplares foram distribuídos no Brasil durante a Jornada Mundial da Juventude de 2013, no Rio. Tem cerca de 80 páginas, com nove capítulos tratando de temas como aborto, eutanásia e teorias de gênero. Em todos, lê-se, primeiro, informações de caráter científico. Depois, vêm as implicações e dilemas éticos abordados de um ponto de vista mais filosófico que religioso. No fim, na versão brasileira, vem um quadro com “O que diz a Igreja”.

Voltei a ler o noticiário, pois fiquei confuso. Afinal, o que seria o tal conteúdo discriminatório? Não

se diz, só se acusa. E, além de censurar as cartilhas, o Ministério Público ainda determinou realização de campanhas de esclarecimento sobre a necessidade de respeito a todos os modelos familiares e orientações sexuais para “neutralizar qualquer conteúdo eminentemente religioso nas cartilhas (em especial a fim de repudiar o conteúdo descrito como ‘Teoria do gênero’)”.

Desrespeito a certos modelos familiares e orientações sexuais? Mas, já na introdução do manual, escrita pelo presidente da fundação responsável pela cartilha, lê-se: “Em contrapartida, nunca devemos julgar as pessoas que não fizeram as mesmas escolhas”. Isso é desrespeito? Se é assim, então é a mera defesa do modelo familiar cristão que é inaceitável, “desrespeitosa”, “discriminatória”. Logo, assegura-se o respeito a todos os modelos familiares, menos o cristão; afinal, é preciso “neutralizar qualquer conteúdo eminentemente religioso nas cartilhas”. Quem está discriminando mesmo?

E quanto às teorias de gênero, tratadas com especial apreço pelo Ministério Público, são incontroversas? É proibido ser contra tais teorias? Tornaram-se lei? Não – tanto que, recentemente, o Congresso Nacional retirou do projeto de lei do Plano Nacional de Educação a referência a essas teorias, justamente por serem muito controversas. Por que, então, tratá-las como se fossem dogmas indiscutíveis, censurando quem delas discorde e impedindo o debate no sistema de ensino?

Eis a intolerância dos tolerantes. A realidade é que, na diversidade tão louvada do “politicamente correto” imperante, o cristianismo não se inclui, não pode nem mesmo ter voz. Isso iria contra os “direitos humanos”, pelo visto. Quão distantes estamos, então, de afirmações como a famosa frase que aqui serve de título? Ah, o leitor não sabe quem a disse? Hitler. Pois é. Terrível, não?

Francisco Escorsim, advogado e professor, é coordenador do Instituto de Formação e Educação – IFE Curitiba.

Fonte:

<http://www.gazetadopovo.com.br/opiniaio/conteudo.phtml?id=1517165&tit=O-cristianismo-e-uma-invencao-de-cerebros-doentes>

Precisamos falar sobre aborto

Circula nas redes sociais, encampada por uma famigerada revista, diversos artistas e outras pessoas públicas, uma campanha intitulada “Precisamos falar sobre aborto”. Para variar, camisetas estilizadas, rostos bonitos, pessoas famosas e que influenciam a muitos, em especial os mais jovens... O que chama a atenção são os semblantes, que, para mim, antes de demonstrar uma indignação para com os contrários ao ato, soam como as faces de muitas mães tristes e arrependidas após o terem praticado. E, não obstante a campanha fomentar o homicídio, perdão, o aborto, é louvável a atitude dos que a estão perfilhando de buscarem uma discussão honesta e à luz da ciência, vez que, hodiernamente, ela descamba para searas que não contribuem para uma boa solução.

De saída, é oportuno destacar que, como os próprios promovedores da campanha sinalizam, o aborto

deve ser discutido à luz da ciência e com honestidade, razão pela qual eles não podem se furtar de lastrear suas justificativas em premissas deste jaez, como sucede muitas vezes quando, no ápice de uma gentil conversa sobre o tema, os defensores da prática esperneiam: “Ah, mas você é cristão, e traz os seus ‘preconceitos!’”. Após o insulto, retiram-se solertemente, como se uma pá de cal houvesse posto fim às indagações científicas que se apresentaram. Assim, partamos para uma discussão unicamente à luz da ciência, seguindo a sugestão de Umberto Eco: “Quando se confrontam problemas deste alcance [discutia-se o início da vida humana], é necessário pôr as cartas sobre a mesa, para evitar qualquer equívoco: quem expõe a pergunta deve esclarecer a perspectiva da qual a expõe e o que espera do interlocutor”.

A fim de evitar essa desonesta censura, colho recentes palavras do Papa Francisco sobre o tema, dirigidas a médicos italianos: “quantas vezes, na minha vida de sacerdote, escutei objeções: ‘Por que a Igreja se opõe ao aborto?’, por exemplo. É um problema religioso? É um problema filosófico? Não, não é um problema filosófico, é um problema científico, porque ali há uma vida humana e não é lícito eliminar uma vida humana para resolver um problema”. Mais uma vítima dos desencontros que marcam a discussão, o Pontífice tem toda razão.

Jérôme Lejeune, pediatra e primeiro professor de genética da Faculdade de Medicina de Paris, esclarecia, ao tratar do tema da ontogenia humana, que, aos olhos da ciência, a vida humana se inicia com a concepção. Explicava que o fenômeno não era complexo: o gameta masculino encontra-se com o gameta feminino e dá origem ao zigoto, detentor de uma carga genética própria, distinta e irrepetível; como a minha e a sua, a carga genética do feto é única. Noutras palavras, um novo ser humano está ali, não sendo permitido simplesmente extraí-lo, porquanto tirar a vida de um ser humano, além de tipificado no Código Penal como homicídio, é socialmente reprochável desde os tempos primórdios; especificamente no caso do feto, só se altera o “nomen juris” do crime, que de homicídio passa a ser aborto, e o “locus delicti commissi”, que ao invés de extra é intrauterino.

Como ressaltado, a vida humana é valor defensável desde as mais incipientes sociedades. No seu famoso juramento, escrito no século V a.C., Hipócrates conclamava os vocacionados à arte de Esculápio: “A vida que professar será para benefício dos doentes e para o meu próprio bem, nunca para prejuízo deles ou com malévolos propósitos. Mesmo instado, não darei droga mortífera nem a aconselharei; também não darei pessário abortivo às mulheres”. Clara e definitivamente, Hipócrates era contra o homicídio intrauterino. Atualmente, há, no Código de Ética Médica, orientação no mesmo sentido, a despeito de uma interpretação sistemática e outras normas um tanto quanto controversas darem ensejo à prática do aborto nalguns casos: “O médico guardará absoluto respeito pelo ser humano e atuará sempre em seu benefício. Jamais utilizará seus conhecimentos para causar sofrimento físico ou moral, para o extermínio do ser humano ou para permitir e acobertar tentativa contra sua dignidade e integridade”.

Enfim, à luz da ciência, a vida deve ser entendida como a formação de um novo ser, e afigura-se inegável que, a partir da concepção, o ser acondicionado no útero já pode e deve ser qualificado como humano, sendo-lhe, por isso, garantido o direito à vida, que o aborto objetiva tolher. Honestamente, atribuamos o verdadeiro valor aos avanços científicos e, pondo de lado preconceitos, reconheçamos ao feto o direito que tem de formar-se para, no futuro, tornar-se o que somos hoje, claro, com seu código genético próprio.

Lázaro Fernandes é advogado e secretário do IFE Campinas (email: netofernandes1@hotmail.com)

Publicado no jornal “Correio Popular”, 08 de Dezembro de 2014, Página A2 - Opinião.

Tags: Abraão, Fundamentalismo, Religião, René Girard, Sagrado, Violência,

Fonte: IFE Campinas. Disponível em: <http://ife.org.br/religiao-violencia-e-liberdade-bello/>