



**ÉTICA, POLÍTICA E RELIGIÃO**  
***ETHICS, POLITICS AND RELIGION***

JOÃO MANUEL DUQUE  
*Universidade Católica Portuguesa, C.R. Braga*

Recibido: 13/11/2017

Aceptado: 21/03/2018

RESUMO / RESUMEN

Partindo do texto de Paul Ricoeur sobre Ética e Política, propõe-se uma releitura que, seguindo a mesma direção, vá além da posição de Ricoeur, atribuindo à dimensão ética um estatuto mais fundamental. Para isso, é inevitável abordar a questão do seu fundamento primeiro. É precisamente nesse nível da abordagem que se toca a questão do religioso. Nesse sentido, a dimensão religiosa poderia constituir um recurso fundamentador da ética, por um lado, e, através desta, da atividade política. Algumas sugestões de J. B. Metz inspiram esta última perspetiva.

*Palavras chave / Palabras clave:* Ética, Política, Religião, Teologia Política.

ABSTRACT

Based on Paul Ricoeur's text on Ethics and Policy, the article proposes a rereading that, following the same direction, go beyond Ricoeur's position, giving the ethical dimension a more fundamental status. Therefore, it is inevitable to address the issue of its first foundation. It is precisely at this level of approach that one touches the issue of religion. In this sense, the religious dimension could be a foundational feature of ethics,

on the one hand, and through this, of the political activity. Some suggestions of J. B. Metz inspire that latter perspective.

*Keywords:* Ethics, Politics, Political Theology, Religion.

## INTRODUÇÃO

O propósito de relacionar a ética com a política (e ambas, eventualmente, com a religião) evoca, de imediato, um emblemático artigo do filósofo francês Paul Ricoeur, publicado precisamente com esse título<sup>1</sup>. Ora, uma das características salientes dos textos de Ricoeur é reconhecidamente a sua notável clareza e organização de ideias (não fosse ele um conterrâneo do Descartes das ideias claras e distintas). Por isso e no intuito de melhor organizar algumas ideias sobre este complexo tema, irei partir do conteúdo desse famoso artigo, seguindo de perto as suas intuições, embora considere que devam ser completadas e mesmo, em certos casos, questionadas, para tentar uma aplicação do tema a certo contexto nosso contemporâneo (note-se que o artigo referido é, originariamente, de 1985).

Convém deixar claro que este recurso a um texto especificamente filosófico não pretende reduzir o debate ao âmbito técnico da pura filosofia, muito menos ao puro debate de teorias económicas, políticas, éticas ou mesmo religiosas. Mesmo que isso fosse muito interessante – e, se quiséssemos levar a questão a fundo, não poderíamos evitá-lo – o intuito, aqui, é mais humilde: trata-se de pensar a relação prática entre ética e política, num contexto específico da cultura dita ocidental, com ramificações para o que ambigualmente poderíamos denominar «cultura global». E trata-se de perceber em que medida, no aprofundamento desse debate concreto, se torna inevitável a colocação da questão religiosa, entendida na sua dimensão mais fundamental. Até ao limiar desta última questão, seguirei de perto o esquema do texto de Ricoeur.

## I. O ECONÓMICO

Ora, um dos elementos característicos do referido texto é o recurso ao pólo da economia, como ponto de partida para melhor fazer compreender a ligação entre a ética e a política. Ou seja, a triangulação de uma referência terceira permitirá esclarecer mais facilmente uma relação que parecia bilateral mas que em realidade não o é. Do ponto de vista do conteúdo, para além de se tratar de

1 Cf.: Paul Ricoeur, “Ethique et Politique”, in *Du text à l’action* (Paris: Seuil, 1986), 393-406.

uma opção interessante e eficaz na clarificação de conceitos, penso tratar-se também de uma opção permanentemente válida, de certo modo diríamos mesmo que cada vez mais. Até certo ponto, poderemos partir do princípio de que a questão da relação da política com a ética se joga, em grande parte, em paralelo com a sua relação à economia, sendo que esta segunda relação, por um lado, parece impedir aquela ou, por outro lado, parece exigir da primeira iniciativas e resultados específicos, que acabam por marcar o estilo da segunda, estabelecendo-se assim uma interessante relação circular.

A primeira intenção de Ricoeur, quando recorre ao pólo da economia, é salientar, ao mesmo tempo, seja as diferenças entre estas três esferas, seja as suas intersecções próprias. Nesse sentido, partindo embora de uma perspectiva típica da nossa modernidade – a da famosa diferenciação das sociedades avançadas em diversas «esferas», no sentido genérico apontado por Max Weber – Ricoeur supera certa tendência para o isolamento dessas esferas, que se tornou no problema mesmo dessa perspectiva. De modo muito mais diferenciado, ele representa-as num esquema de três círculos, levemente conjugados numa mancha de sobreposição, que permite perceber um campo unitário da vida social – mesmo que se trate, não apenas visualmente, de um campo relativamente pequeno, na perspectiva de Ricoeur.

Esta perspectiva – que permite, ao mesmo tempo, distinguir e conjugar estas três esferas diferentes da organização das sociedades contemporâneas – parece ser um primeiro contributo de peso para o tema que nos ocupa. É que, certas versões da modernidade radicalizaram a diferenciação social, a ponto de fragmentar os seus elementos ou as suas dimensões, assumindo-as, teórica e praticamente, como compartimentos estanques, como «jogos de linguagem» incomensuráveis, sem permutas ou mesmo sobreposições possíveis. Isso parece facilitar o funcionamento autónomo de cada esfera, reduzido à aplicação de regras internas muito próprias, evitando eventuais conflitos de perspectiva, como pareciam surgir frequentemente nas sociedades pré-modernas; mas acaba por isolar o mundo respectivo de cada esfera, em relação ao mundo real das pessoas que o constituem, originando uma espécie de esquizofrenia artificial, de que as crises contemporâneas da esfera económica e da esfera política são claro exemplo; o que revela, ao mesmo tempo, uma espécie de falência desta configuração extrema, exigindo novas abordagens.

Antes que tudo, portanto, uma abordagem da relação entre ética e política implica a superação deste modelo fragmentarista e a construção de um modelo integracionista, mesmo que não abandone de todo as legítimas diferenciações – e que por isso não é integrista. Aliás, mesmo do ponto de vista lógico, nem seria

possível falar em diferença das esferas, sem o recurso a um campo de identidade ou, pelo menos, a uma base de relação recíproca, já que toda a diferença implica um campo identificado de relação, que determina a diferença como tal. Como tal, sem esta mudança de paradigma, nem sequer faria sentido falarmos numa qualquer relação entre ética e política – quando muito, poderia haver uma espécie de «ética política», que mais não seria que o conjunto dos valores originados, internamente, pelas regras da própria actividade e ciência políticas, autonomamente criadoras de um *ethos* próprio, que não deixaria de ser um *ethos* absolutamente político – de modo idêntico ao que parece acontecer no âmbito das denominadas deontologias profissionais. Mas, nesse caso, a ética seria um sub-produto da política, medida por aquela e, portanto, apenas válida consoante pudesse ou não servir os intuitos determinados politicamente. Teríamos, então, uma ética para cada esfera, como uma espécie de organização do *ethos*, do modo de ser ou do *estilo* de cada uma delas: um *ethos* político, um *ethos* económico, um *ethos* religioso, um *ethos* estético, etc. Em certo sentido, esta perspectiva poderia considerar-se no interior de certa tradição aristotélica da ética, que, concretamente, tudo subjugava ao *ethos* político, na medida em que a *polis* constituía o horizonte último da própria definição pragmática do bem.

Mas, o que aqui está em questão, utilizando o esquema de Ricoeur, é a intersecção entre a esfera autónoma da ética e a esfera autónoma da política, através da sua relação à esfera autónoma da economia. Isso implica, evidentemente, que cada uma das esferas interpele e provoque a outra, exigindo-lhe eventuais questionamentos e transformações do seu *ethos* próprio. Nesse sentido, a autonomia de cada uma é uma autonomia relativa – no sentido em que não é absoluta e no sentido em que se constrói, pelo menos em parte, pela relação ao seu diferente.

Ora, é para ajudar a perceber em que medida a ética poderá interpelar a política e vice-versa que Ricoeur se propõe, antes de tudo, clarificar a relação entre política e economia. De um modo geral, poderíamos assumir as suas definições, que consideram uma e outra como mecanismos sociais (note-se que esta relação à sociedade, como horizonte abrangente em que se integram as diferentes esferas, é uma clara e significativa opção de Ricoeur, como veremos mais adiante): a dimensão económica seria “um *mecanismo social abstracto*”, enquanto que a dimensão política se refere a um mecanismo próprio de uma “*comunidade histórica concreta*”<sup>2</sup>.

A abstracção do económico, clara expressão de certo modo moderno de racionalidade social, chega ao ponto de fazer da “primazia dada ao cálculo e à

2 Ricoeur, “Ethique”, 394.

eficácia” uma espécie de “novo sagrado”<sup>3</sup>, ou então, uma abolição do sagrado, porque implicaria a redução de tudo à profanidade da pura racionalidade (já que o sagrado implicaria certa ligação simbólica e afectiva, só possível numa comunidade concreta e não no interior de um mecanismo racional abstracto).

Note-se que, se Ricoeur evoca, sobretudo, teorias do económico que ainda se jogam num âmbito muito próximo da leitura marxista, correspondente a uma perspectiva capitalista concentrada na racionalidade do trabalho e da produção, esta leitura pode estender-se à transformação contemporânea da economia, conduzindo-a à dimensão da globalização e do consumo, através da sua transformação financeira, não menos abstracta, embora segundo outro modo de racionalidade. Como bem clarifica o sociólogo francês Alain Touraine<sup>4</sup>, o problema da actual globalização continua a ser a dificuldade de conjugação da dimensão abstracta – em certo sentido, racionalizante – dos comportamentos económicos de consumo, à escala global, com os mecanismos simbólicos de construção de identidade comunitária e pessoal, que tendem para o tribalismo, como reacção àquela abstracção; ou então, a dificuldade da sua conjugação com certa reacção individualizante, semelhante à que refere o próprio Ricoeur: “O Homem das sociedades industriais avançadas, colocado na encruzilhada do económico e do político, sofre da contradição entre a lógica da industrialização e a velha racionalidade que releva da experiência política dos povos. É para escapar a esta contradição que tantas pessoas, jovens e menos jovens, refluem para a vida privada, buscando a sobrevivência na «privatização» da felicidade”<sup>5</sup>.

Mas, a par destas dificuldades de intersecção entre o económico e o político, existem também dificuldades oriundas de certas modalidades de total sobreposição de um ao outro, numa espécie de identificação indiferenciada, que pode conduzir a explícitos desastres sociais. Terá sido o caso da pretensão de subjugar o económico ao político, nas ideologias colectivistas, em que o estado assumiu o controlo da racionalidade económica e da respectiva alienação. Mas, de modo paradoxal, já aí se revela, em certo modo, a inversão dos papéis (típica, aliás, do marxismo inspirador desses colectivismos), pois a actividade política passaria a ser determinada pela questão económica, tornando “válido qualquer regime político que se proponha suprimir a alienação económica...”<sup>6</sup>. Hoje assistimos, de certo modo, à realização quase completa e absoluta desta subjugação da política à economia, que torna legítimo todo o sistema político e toda a realização

3 Ricoeur, “Ethique”, 395.

4 Cf.: Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents* (Paris: Fayard, 1997), sobretudo introdução.

5 Ricoeur, “Ethique”, 397.

6 Ricoeur, “Ethique”, 395.

do poder que «resolva» as questões económicas – as quais, paradoxalmente, parecem insolúveis; ou, de modo mais radical ainda, que exige do poder um exercício correspondente e subjugado à racionalidade económica global. A própria política se abstraiu, abandonando o mundo simbólico dos cidadãos e limitando-se a ser uma extensão estatal dos complexos mecanismos da economia mundial – que, de tão abstracta, se foi transformando em economia «virtual»<sup>7</sup>.

## II. O POLÍTICO

Frente a estas problemáticas confusões das esferas, Ricoeur defende claramente a autonomia do político. Não o seu absoluto isolamento em relação ao económico, mas a sua afirmação como modo próprio ou específico de se relacionar com o económico. De facto, competirá ao campo do político dar corpo à questão do “sentido da acção racional”<sup>8</sup> económica, enquadrando-a num campo que seja, para além de racional, razoável, numa distinção próxima da clássica diferença entre racionalidade e sabedoria.

Ora, a dimensão política realiza-se, na modernidade, essencialmente através do estado. E este é, segundo Ricoeur (partindo da clássica definição de Éric Weil), a “organização de uma comunidade histórica”<sup>9</sup>. Isso significa sobretudo suas coisas: por um lado, a questão do sentido da acção e das decisões enraíza-se no mundo simbólico de uma comunidade social concreta (com as suas tradições, os seus costumes, os seus valores, as suas convicções); por outro lado, esse mundo torna-se um mundo organizado, correspondendo suficientemente às exigências de racionalização que eram próprias do mundo económico. Então, o estado será uma espécie de “síntese do racional e do histórico, da eficácia e do justo”<sup>10</sup>, seguindo a regra da mais justa aplicabilidade de uma e outra dessas fontes, tendo em conta as circunstâncias pragmáticas e históricas e, ao mesmo tempo, a salvaguarda da igualdade de todos perante a lei. É nessa aplicação pragmática, segundo a virtude da prudência (na tradição aristotélica da *phronêsis* grega), que o estado é a realização do especificamente político. A realização possível da justiça e da liberdade, no cruzamento permanente de uma comunidade histórica concreta com a racionalidade abstracta das permutas económicas é, portanto, o específico da acção política. Enquanto tal, é já uma

7 A propósito de uma leitura antropológico-religiosa desta «virtualização», ver Mark C. Taylor, *After God* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

8 Ricoeur, “Ethique”, 397.

9 Ricoeur, “Ethique”, 402.

10 Ricoeur, “Ethique”, 400.

acção ética, enquadrada na grande tradição da ética das virtudes de raiz aristotélica, que é a ética da opção mais equilibrada e, nesse sentido, da opção mais justa.

Mas a dimensão política possui, segundo Ricoeur, ainda um outro modo de intersecção com a ética. Trata-se do “compromisso do cidadão, numa democracia”<sup>11</sup>. A este nível, já não estamos apenas ao nível do aplicável pragmaticamente, mas antes ao nível do espectável, porque desejável, isto é, ao nível da teleologia. Trata-se do nível que se aplica, por exemplo, à gestão dos conflitos, no sentido da construção de uma sociedade que os supere; ou então, ao modo de exercício do poder, no sentido da maior participação possível dos cidadãos. Estes valores éticos orientam, enquanto fins desejáveis, a acção política dos cidadãos, numa espécie de escatologização dessa mesma acção política. É claro que, mesmo aqui, para que o campo do político não se transforme em mera orientação utópica – tão racional e ideologicamente abstracta como a esfera económica – torna-se necessário considerar o desejável em termos de realização pragmática, e não em termos de mero ideal, o que o tornará sempre negociável.

Nisto se revela, por um lado, a importância da política para a ética – na medida em que cuida da sua aplicabilidade real e razoável, para aquém de todos os idealismos extremos – mas, por outro lado, também revela os limites desta perspectiva «pragmatista» da ética política. De facto, vistas as coisas assim, torna-se difícil manter a distinção das esferas, de tal modo que quase poderíamos identificar completamente a acção ética com a acção política, nos limites do aplicável no plano concreto das comunidades sócio-políticas.

Ora, é aqui que se coloca uma questão última, que nos pode levar para além da posição apresentada por Ricoeur neste texto: será a autonomia do político identificável com a sua absoluta autarquia? Por outras palavras: poderá a política, enquanto compromisso pragmático de aplicabilidade da justiça, fundamentar ela própria o *sentido* de si mesma, mesmo da sua dimensão ética, ou encontrará o seu sentido noutra dimensão? E, se for este o caso, a questão avança ainda: se, como vimos, o princípio (*archê*) da política não deve situar-se apenas (ou mesmo de modo nenhum) no económico, onde encontrá-lo então?

11 Ricoeur, “Ethique”, 403.

### III. O ÉTICO

A orientação algo pragmatista de Ricoeur parte do princípio de que “a base ética de uma comunidade política se limita aos valores sobre os quais há consenso e deixa fora de questão as justificações, as motivações, os enraizamentos profundos destes mesmos valores que constituem o objecto do consenso”<sup>12</sup>. Ou seja, a intersecção da ética com a política reduzir-se-ia a uma espécie de «ética de mínimos», na medida em que se limitaria ao campo da realização pragmática – e organizada, por influência do estado e por participação do cidadão – dos valores consensuais, ou seja, com os quais todos os membros de uma comunidade estiverem de acordo. Não seria tarefa da ética, neste campo, dar razões justificativas da crença nesses valores, uma vez que a sua aceitação como valores seria simplesmente da ordem dos factos, por isso inquestionável.

A razão pela qual Ricoeur tende para reduzir a relação entre ética e política a este mínimo denominador comum, sem recurso à questão da fundamentação, tem algo a ver com o modo como pensa essa fundamentação. Em realidade, a sua perspectiva parece defender uma fundamentação meramente cultural ou social da ética – diríamos que meramente hermenêutica, para a enquadrar no conjunto da sua perspectiva filosófica. Ou seja, os valores partilhados consensualmente pelos membros de uma comunidade fundamentam-se nessa mesma comunidade, na sua identidade histórica, na sua tradição, nos seus símbolos, etc. São evidentes porque os crentes nesses valores partilham a evidência cultural a que pertencem e que se transmite pela ordem simbólica da comunidade.

Ora, nas actuais sociedades plurais, seria muito difícil encontrar um consenso completo quanto a esses elementos fundadores. Em realidade, essas evidências já não são seguras, muito menos comuns e consensuais, devido sobretudo à erosão das ordens simbólicas em que se enraizavam. Nesse sentido, se a actividade política recorresse apenas a essa forma de fundamentação, acabaria por privilegiar certos grupos – certas tradições – e excluir outros, reprimindo-os ou ignorando-os. Mas, como os princípios da igualdade e da liberdade devem orientar a política democrática, isso seria impraticável. O estado moderno das sociedades plurais – e a actividade política, em sentido estrito – limitar-se-á, portanto, a constatar os consensos de base e a organizar a vida social, assentando-a nesses consensos e respeitando os referidos princípios.

Ora, levantam-se de imediato várias e difíceis questões: serão os próprios princípios democráticos da igualdade e da liberdade verdadeiramente

12 Ricoeur, “Ethique”, 404.



consensuais? E, mesmo que o fossem, de facto e em determinadas circunstâncias, como seriam as coisas se não houvesse esse consenso? Poder-se-ia falar de um «valor em si» da igualdade, da justiça, da liberdade, mesmo que certos grupos sociais não aceitassem essas referências e, portanto, impossibilitassem o consenso em sentido estrito? Mas, como poderíamos fundamentar a validade universal desses valores – o seu «dever-ser-para-todos», mesmo que alguns não os aceitem? O recurso a tradições culturais não parece ser suficiente para essa fundamentação, pois muitas poderiam conduzir precisamente à convicção contrária (e, de facto, têm conduzido e continuam a conduzir).

Estes problemas, que parecem problemas sem saída, levantam a questão da possível (e necessária?) autonomia da ética, cuja validade se manteria na sua relação ao político e ao económico. Essa autonomia não significa que os princípios éticos nada tenham a ver com a política ou a economia, mas sim que não derivam diretamente das condições impostas nem por uma nem por outra. Ou seja, o que os fundamenta não é a sua aplicabilidade, a partir de um consenso político, nem a correspondência à racionalidade económica da eficácia rentável. O seu fundamento é pura e simplesmente ético – no sentido kantiano de que o que deve ser, deve ser, simplesmente, porque universalmente deve ser (desinteressadamente); ou então, no sentido platónico da ideia universal do bem, que está para além do ser e que orienta a nossa percepção daquilo que deve ser e que, por isso, deve ser feito. É a esse nível que se situa a percepção do «dever-ser» da justiça, da igualdade, da liberdade, etc. E, percebido esse «dever-ser» incondicional, ele deve manter a sua validade em relação a toda a acção humana, também em relação à acção económica e à acção política. Assim, a intersecção dos campos não seria mínima, mas máxima: o campo ético deveria estar permanentemente presente nos outros campos; e não apenas nas suas exigências mínimas, mas sim nas suas exigências máximas – caso contrário não seria verdadeiramente ética.

Penso que só nesta perspectiva «forte» da ética é possível atribuir-lhe um lugar significativo na política (capaz de dar sentido à política). Caso contrário, estaríamos apenas perante «arranjos» políticos, com aparência de ética. E só esta perspectiva «forte» poderá eventualmente transformar a actividade política em serviço a um bem maior, a um mundo melhor, a um futuro esperado e a construir. Caso contrário, tratar-se-á apenas de manipular o presente, para que funcione o menos mal possível – não o melhor possível.

Também penso que só nesta perspectiva se poderá fundamentar uma ética da responsabilidade pelos outros, até ao extremo da responsabilidade de todos por todos e por tudo. E considero que só uma ética da responsabilidade pelo

outro é capaz de dar forma a uma verdadeira actividade política. Caso contrário, a política não passará de um negócio ao serviço de interesses demasiado curtos.

É precisamente esta compreensão forte da ética que permitirá, no contexto contemporâneo global e local, vislumbrar eventuais perspectivas de solução para os maiores problemas do nosso tempo. De facto, verifica-se certa falência (pelo menos teórica) da universalidade racionalizante da economia, precisamente porque não leva em conta a dimensão ética da responsabilização pelo outro. Desse modo, a universalidade global da economia anula particularidades, a começar pelas diferenças culturais e a terminar na própria particularidade de cada sujeito humano. Mas, ao desumanizar assim o nosso mundo global, acaba por tornar muito frágil o próprio mundo económico. Transforma-se, no fim de contas, numa racionalidade demasiado irracional, porque demasiado aleatória e virtual. Abandonadas as relações inter-humanas a este esquema económico, a dimensão política perde todas as suas características próprias e mesmo toda a pertinência, limitando-se a ser uma extensão de aplicação dos movimentos de mercado.

Como vimos acima, um dos efeitos desta globalização totalizante é a reacção tribalista, ou seja, a concentração obcecada na particularidade, com base nos «costumes» ou valores próprios, na memória e identidade de pequenos grupos, que se assumem em conflito com a globalização económica e, ao mesmo tempo, em conflito uns com os outros. Sem a perspectiva ética da responsabilização por todos os outros, mesmo e sobretudo pelos outros verdadeiramente diferentes e pelos mais débeis, a política, enquanto organização de comunidades humanas particulares, transforma-se em organização tribal, em absolutização da imanência cultural, abrindo um potencial de conflito imparável – e, quanto mais próximos parecemos estar, pelo processos de globalização, mais violentos nos tornamos, aplicando o princípio da violência mimética.

Contudo, as sociedades ocidentais contemporâneas parecem privilegiar – pelo menos para já – um outro modo de estar, que acaba por anular – pelo menos aparentemente – o económico e o político, reduzindo-os ao seu significado e à sua pertinência para a felicidade individual. O individualismo psicologizante das sociedades desenvolvidas tecnologicamente é, sem dúvida, uma característica do mundo actual. Essa pode ser um das máximas manifestações simbólicas e reais da falência do nosso mundo comum, seja este visto pelo prisma económico, seja pelo prisma político, o que faz com que a maioria dos nossos contemporâneos se desinteresse pela actividade económica, em si mesma, e pela actividade política, deixando-a entregue a poucos, pretensamente profissionais da área.

Ora, a ética da responsabilização pelos outros é a absoluta contradição do individualismo e, por isso, o melhor antídoto contra a falência da participação naquilo que diz respeito a todos. Aliás, levado o individualismo ao seu extremo, acabaria até a possibilidade de uma ética de mínimos, pois acabaria a possibilidade de qualquer tipo de consenso.

Estranhamente, o indivíduo contemporâneo, aparentemente absoluto, torna-se – porque sem estrutura ética forte – altamente vulnerável e débil, perante os impulsos de todos os sistemas massificantes, que se resumem no sistema publicitário. Nesse sentido, o individualismo e a massificação são as duas faces da mesma moeda, que é a despersonalização, pela debilitação do sentimento de responsabilidade pelo outro.

Ora, perante estes desafios recentes, nem todos ainda já visíveis na altura em que Ricouer escreveu o texto referido, poderíamos recuperar com proveito o esquema ricoeuriano de intersecção entre economia, política e ética, para nele introduzir algumas alterações e mesmo para o alargar a outros horizontes. Em vez de pensarmos estas três dimensões como círculos separados, com pequenas sobreposições apenas, deveríamos pensar neles de modo concêntrico, assumindo o círculo da ética como o mais abrangente e, portanto, o mais fundamental. Dentro dele estará o círculo da política, como aplicação organizada e mesmo institucionalizada, numa determinada comunidade humana, dos princípios fundamentais da ética. Nesse sentido, não há parte nenhuma do círculo da política que esteja fora do âmbito ético. Ao mesmo tempo, o círculo da economia seria mais reduzido e estaria dentro do da política, pois nenhuma actividade económica deveria dar-se fora de um contexto político – muito menos, claro está, fora da abrangência ética.

Aquilo que exige esta concetricidade dos âmbitos da acção humana é, precisamente, o seu centro, que é a pessoa humana, enquanto tal. Nesse sentido, toda a ética, política e economia estarão sempre marcadas por uma antropologia e é a perspectiva antropológica fundamental – enquanto concepção de ser humano e do seu sentido – que determina todos os outros círculos, assim como a sua relação concêntrica.

Em que medida esta fundamentação antropológica acaba por não se aguentar por si mesma, é uma questão que nos abre para a possibilidade – se não mesmo para a necessidade – de relacionar o centro de todos os círculos da actividade humana com um fundamento transcendente que, não se identificando com nenhum dos círculos em questão nem com o seu centro, estaria presente em todos eles, como seu fundamento e seu sentido: tratar-se-ia da dimensão

teológica ou religiosa da antropologia e, portanto, da própria ética, da política e da economia.

Mas, aqui, entramos já noutra dimensão do tema, ou seja, no debate da relação entre o teológico (ou o religioso) e o político. Não me parece, contudo, que com isso nos desviemos do contexto inicial deste pequeno estudo. Basta pensar no clássico prognóstico de Max Horkheimer, precisamente quando se referia à dimensão política: “Eliminar-se-á o aspecto teológico, desaparecendo com ele do mundo aquilo a que chamamos «sentido». Dominará, sem dúvida, uma grande comercialização, mas carente de sentido e, por isso, aborrecida”<sup>13</sup>. Ou seja, para dar sentido a todas as outras dimensões – incluindo à dimensão ética – seria talvez inevitável penetrar, seja de que modo for, na consideração da dimensão religiosa.

#### IV. O RELIGIOSO

Johann Baptist Metz, conhecido teólogo alemão, é, sem dúvida, um dos principais teorizadores da pertinência política do teológico. Fá-lo de forma muito própria, o que permite distinguir claramente a posição de por ele denominada «Nova Teologia Política» em relação a certa forma algo equívoca de envolvimento do teológico no político. No entanto, o seu percurso teológico conhece uma clara alteração entre uma fase inicial, em que pretendia compaginar a teologia política com uma leitura positiva da secularização, e uma fase mais recente, em que aborda a modernidade precisamente naquela fase de reflexividade que permite perceber as suas próprias ambiguidades e os caminhos sem saída a que terão conduzido muitas das suas opções. Nesse sentido, proponho uma leitura de Metz como teólogo pós-secular, no sentido em que toma claramente consciência das ambiguidades inerentes ao processo moderno de secularização, sobretudo no que respeita precisamente à relação entre o teológico e o político.

De facto, é precisamente a esse tema que ele dedica alguns dos seus escritos das últimas duas décadas, pretendendo repensar os problemas resultantes de certa abordagem moderna das relações entre religião e política. Recorro, aqui, especialmente, a um artigo sintomaticamente intitulado: *Religião e política no contexto da modernidade. Tentativa de uma nova leitura*<sup>14</sup>.

13 Max Horkheimer, “La añoranza de lo completamente otro”, in *A la búsqueda de sentido*, Ed. Herbert Marcuse et al. (Salamanca: Ed. Sígueme, 1976), 124.

14 Johann B. Metz, “Religion und Politik auf dem Boden der Moderne”, in *Krise der Immanenz*, Ed. Hans-Joachim Höhn (Frankfurt a. M.: Fischer, 1996), 265-279.

Ora, como veremos mais adiante, para Metz é importante clarificar que, quando fala de religião, não fala do fenômeno religioso em geral, muito menos de diversas manifestações religiosas contemporâneas, coincidentes com um conceito de “espiritualidade” aplicável sobretudo às formas específicas da New Age. Aliás, é conhecida a posição crítica do teólogo de Münster em relação a essa religiosidade, que pode sintetizar-se na formulação seguinte: “Religião como nome para o sonho de felicidade isenta de sofrimento, como encantamento mítico da alma, como presunção psicológico-estética de inocência para o ser humano: sim. Mas Deus, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, o Deus de Jesus...? [...] Que aconteceu com Deus?”<sup>15</sup>. Segundo ele mesmo esclarece, a religião de que se fala aqui é a “religião cristã, com um núcleo monoteísta ainda não completamente esmagado”<sup>16</sup>. Ou seja, em realidade refere-se ao teológico em sentido personalista, precisamente por ter como cerne a referência a um determinado conceito de Deus, no qual se baseia precisamente a experiência política do sujeito crente e a sua visão antropológica. E Metz reconhece que é precisamente esse monoteísmo o que mais dificuldades teve com a modernidade – ou vice-versa. Mas será esse o conceito permanentemente mais desafiante para compreender a fundamentação de uma ética do político.

Por outro lado, Metz entende o conceito de política como “política liberal, orientada para o estado de direito, na fase da sua reflexividade... E aquilo que descobriu, nesta fase da sua reflexividade, é – dito de modo lato – a sua própria ausência de apoio no contexto da modernidade. Não existe qualquer centro estável, qualquer cerne desta reflexividade... Uma elevada insegurança e incerteza se afirma nesta política, no estádio da sua reflexividade”<sup>17</sup>. É nesse sentido que podemos considerar esta reflexão como uma reflexão sobre a relação entre o teológico e o político, por mediação do ético, em contexto pós-secular, que parece ser o que determina o mundo contemporâneo.

Segundo Metz, a relação entre política e religião, no contexto de certa modernidade inquestionada (ainda secular ou secularista) era, sem dúvida, uma relação de separação, com uma legitimação do domínio político sem recurso a qualquer fundamentação transcendente a esse mesmo domínio. E é ainda frequente qualificar de fundamentalista e tradicionalista todo aquele que coloca em dúvida essa separação. Ora, Metz coloca em dúvida, precisamente, essa identificação tão sumária, defendendo um modo de “justificação de uma decisão política que não se limite à correção processual do seu modo de constituição”

15 Johann B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Freiburg: Herder, 2006), 71.

16 Metz, “Religion und Politik”, 265.

17 Metz, “Religion und Politik”, 266.

mas que pergunte pelos “recursos para a sua defesa”.<sup>18</sup> Nesse sentido, é possível uma crítica específica à separação entre religião e política, que não se torne imediatamente inimiga da modernidade, mas que apenas explore outras possibilidades suas.

Como é sabido, o recurso de Metz baseia-se numa releitura da racionalidade moderna, que vai além da racionalidade meramente instrumental, mesmo da racionalidade discursivo-comunicativa: trata-se da racionalidade anamnética, baseada na categoria da memória, a qual, por seu turno, corresponde ao denominado «apriori do sofrimento» (*Leidensapriori*), ou seja, ao critério da autoridade do sofrimento do outro inocente. Segundo ele, este “apriori do sofrimento orienta o discurso político em tempos de incerteza”<sup>19</sup>. Ao mesmo tempo que é a recuperação de uma categoria e uma orientação originada pela tradição judaico-cristã – por isso com recurso religioso e mesmo especificamente teológico – permanece conciliável com a modernidade, na medida em que pode ser assumida como uma categoria da razão humana universalizável. A base dessa universalização é o próprio monoteísmo bíblico – que Metz considera um monoteísmo pático, porque sensível ao sofrimento – e a máxima, daí derivada, da autoridade do sofredor. Neste horizonte, “a resistência ao sofrimento é absolutamente exigida”<sup>20</sup>.

Ao mesmo tempo que se salvaguarda este universalismo da pertinência política do teológico ou do religioso, quanto à própria fundamentação última do político, tratando-se aqui da categoria da memória, torna-se evidente que o trabalho dessa fundamentação não é possível sem o recurso a uma tradição, sobretudo articulada narrativamente. Essa fonte permite a superação do maior problema contemporâneo, talvez aquele que mais fortemente coloca em questão a capacidade de fundamentação do político: precisamente o individualismo extremo. A pergunta de Metz é incisiva: “Como podemos compreender um indivíduo que se recusa a acreditar em tradições que, por seu turno, acreditam [fundamentam] o indivíduo?”<sup>21</sup>

Ora, o conteúdo de uma tradição é o recurso para enfrentar os *aprioris* do horizonte de sentido numa cultura da modernidade tardia, nos quais sobressai o *apriori* do mercado. Não poderá, nesse sentido, a dimensão religiosa ajudar o político a libertar-se da ditadura do económico, possibilitando a sua

18 Metz, “Religion und Politik”, 267.

19 Metz, “Religion und Politik”, 271.

20 Metz, “Religion und Politik”, 273.

21 Metz, “Religion und Politik”, 276.

concentração numa ética da pessoa humana, como forma pragmática de existência social e de organização do poder?

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Horkheimer, Max. “La añoranza de lo completamente otro”. In, *A la búsqueda de sentido*. Ed. Herbert Marcuse et al. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976.
- Metz, Johann B. “Religion und Politik auf dem Boden der Moderne”. In *Krise der Immanenz*. Ed. Hans-Joachim Höhn. Frankfurt a. M.: Fischer, 1996.
- . *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 2006.
- Ricoeur, Paul. “Éthique et Politique”. In *Du text à l’action*. 393-406. Paris: Seuil, 1986.,.
- Taylor, Mark C. *After God*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Touraine, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différent*. Paris: Fayard, 1997.

João Manuel Duque  
Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos  
Facultad de Teología, Braga  
Universidade Católica Portuguesa  
Campus Camões  
4710-362 Braga (Portugal)  
<https://orcid.org/0000-0002-9252-6709>

