

## “Etsi Deus non daretur”: A ética no espaço entre a religião e a laicidade<sup>1</sup>

### “Etsi Deus non daretur”: the ethics in the space between religion and secularism

Sergio Sorrentino\*

#### Resumo

O presente artigo propõe realizar um exame crítico sobre três territórios da experiência humana, tais como, *religião, laicidade e ética*, sobre suas respectivas *formas constitutivas* e suas combinações no concreto das vivências humanas. A ética será assumida como plasmadora da vida nas suas diversas estruturações e, por isso, o terreno que dá espaço para profícua relação entre religião e laicidade.

Palavras-chave: ética, religião, laicidade.

#### Abstract

We realize a critic analysis of three concepts of the human experience: religion, secularity and ethics. We consider them in their constitutive forms and in their combination of the concrete level of human experience. Ethics is assumed as a constituent of life in its several forms and thus as a territory to the advantageous relation between religion and secularity.

Keywords: ethics, religion, secularism.

---

<sup>1</sup> Artigo traduzido do original italiano pelo prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa, PUC Minas.

\*Professor no Departamento de Filosofia da Università delgi Studi di Salerno, Itália.

## Introdução

Na sociedade e na fase histórica em que vivemos, a relação entre certos territórios da experiência humana, tais como, a religião, a ética e a laicidade, instiga muitos questionamentos. Tais questionamentos se conectam de acordo com as modalidades efetivas com as quais os ditos territórios de experiência se estruturam e se modelam, dando vazão também a conflitos reais que atravessam o tecido de nossas sociedades e, ao mesmo tempo, alimentam lutas ideológicas que caracterizam o mundo contemporâneo. Nesse cenário, bastante agitado e confuso, não é fácil orientar-se. Pelo contrário, é muito mais provável encontrar formas *não autênticas* em que se modelam os três territórios de experiência nominados. Semelhantes formas, além de estimular ulteriores conflitos que obstaculizam a possibilidade do diálogo e da comunicação – e assim provocam sofrimentos no vínculo social –, obnubilam (se é que não desfiguram por completo) as legítimas motivações que estão à origem dos campos de experiência da religião, da ética e da laicidade. Como se não bastasse, as formas não autênticas tornam quase impensáveis ou pouco reconhecíveis os cruzamentos, as conexões ou as sinergias possíveis, melhor, auspiciáveis, entre os citados territórios de uma existência humana bem sucedida. Aqui, bem sucedida significa essencialmente a eficaz elucidação das próprias possibilidades/potencialidades mais típicas que colocam em equilíbrio o mundo humano da vida; podemos resumi-las nos três domínios peculiares da *ratio*: a inteligência (a variável cognoscitiva), o desejo (a variável apetitiva), o sentimento (a variável emotiva).

É, portanto, uma tarefa hoje inevitável o de se realizar um exame crítico sobre os três territórios para lançar luz, antes de tudo, sobre suas respectivas *formas constitutivas* e, depois, sobre suas possíveis conjugações no concreto da práxis histórica individual e social, e também no processo de formação de uma cultura e de uma sociedade.

Aqui, o discurso é obviamente muito complexo porque envolve as grandes estratificações simbólicas e organizativas em que se sedimentaram as experiências da *religião* (seria melhor dizer experiências religiosas que acompanharam a evolução antropológica), da *ética*, ou seja, do *ethos* humano estruturado nas culturas, e da *laicidade*, ou de uma forma de consciência de si e do mundo que se desenvolveu notoriamente no mundo cristão-ocidental e que forneceu, e ainda fornece, razões para condutas de vida especificamente estruturadas.

Mas para fornecer um fio condutor que nos permita orientarmos nesta intrincada problemática, anunciarei imediatamente a tese que buscarei argumentar em momento posterior. Ela se inspira na teorização bonhoefferiana que recolheria na seguinte fórmula: “Perante e com Deus vivemos sem

Deus”.<sup>2</sup> Eis a tese: é o terreno da ética – ou seja, o terreno da explicação da liberdade e da responsabilidade individual e comum – que cria a articulação eficaz para uma fecunda conjugação entre experiência religiosa autêntica e laicidade genuína. Isso significa que a experiência religiosa (a religião) constitui uma vivência radicada na liberdade e que se origina em uma *responsabilidade global*. Por sua vez, a experiência laica (a laicidade) constitui uma vivência (caracterizada por uma *epoché* com relação à presença do divino no existir do homem e do mundo) radicada na liberdade e promotora de uma *responsabilidade global*. Por outro lado, estes dois coeficientes da existência humana no mundo, a liberdade e a responsabilidade, são condições transcendentais (e não transcendíveis) de possibilidade do universo ético, ou seja, do universo que exprime e sedimenta a práxis histórica dos seres humanos (de acordo com uma perspectiva temática meticulosamente articulada por Giambattista Vico). Contudo, ambas as formas de vivência (a religiosa e a laica) são suscetíveis de deformações e de queda no inautêntico. A experiência religiosa pode possibilitar formas de integração ou, sem dúvida, de fundamentalismo (noutros tempos, se falava de fanatismo e de idolatria). Já a experiência laica pode favorecer formas de fundamentalismo ou de integração nas quais se explica o chamado laicismo; porém, ela se precipita em um relativismo incapaz de solidificar razões comuns (de liberdade e responsabilidade), criando rígidos fechamentos que transformam a *epoché* concernente à presença do divino (à sua “oferta de sentido”) em uma oclusão de princípio e, assim, acaba esvaziando a razão mais notável da laicidade, que consiste na dúvida, na abertura, na pesquisa. Não obstante, as deformações sofridas tanto pela experiência religiosa quanto pela experiência laica acabam inevitavelmente por corroer o território da práxis ética, demolindo gradualmente as suas estruturas sustentadoras e, por vezes, cortando suas próprias condições de possibilidade (a liberdade e a responsabilidade). Por isso, torna-se indispensável um exame crítico desses territórios da experiência humana para que se possa afrontar, com instrumentos nocionais adequados e com oportuno discernimento, os conflitos que surgem no atual espaço comum de nossas sociedades. Além disso, um exame crítico pode apontar para conveniente orientação no esforço de reconhecer o rico lastro de significados e de sentido postos à disposição pelos territórios de experiência em favor de uma existência humana boa e satisfatória.

---

<sup>2</sup> BONHOEFFER, D. *Resistência e Submissão*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1968, p. 488.

## 1. Religião, experiência religiosa e ausência (ou impotência) de Deus

Na variada gama de vivências em que se encontra a atitude religiosa nos diferentes contextos antropológicos, destacam-se duas modalidades antitéticas que dão forma à experiência religiosa. A primeira é a que invoca a presença e a intervenção definitiva do divino em todas as condições de necessidade, de dificuldade e de crise da existência humana, logo, nos momentos em que a existência atravessa o limite que separa a desordem da ordem, o não-sentido do sentido. Nessa modalidade, portanto, não se suporta a ausência do divino em nosso mundo, a sua impotência. Trata-se de uma modalidade que eu qualificaria como aquela em força da qual se vive “ut si Deus daretur” [*como se Deus existisse*]. Aqui, se vive “diante de Deus e com Deus”, mas não “sem Deus”, para citar uma célebre expressão de Dietrich Bonhoeffer. Isso significa que a existência humana está estruturalmente presa à *hipótese de trabalho* de uma intervenção de Deus, com todas as conexas representações do divino e as mobilidades emotivas que daí emergem.

A segunda modalidade, vice-versa, percebe e vive o divino como eixo *existente* não transcendível ao mundo e à vida. Tal modalidade institui um sentido (ou, para dizer melhor, uma “oferta de sentido”) que dá forma a um interesse último, vale dizer, um interesse não setorial ou ligado a momentos críticos, mas amplo a ponto de abarcar a totalidade do existir.

Nessa segunda modalidade, se apresenta, com efeito, uma vivência religiosa na qual, emblematicamente, se conjugam uma vigorosa experiência crente e uma lúcida consciência do estatuto de um “mundo adulto”. Tal consciência não é, de modo algum, uma visão otimista e progressiva com relação ao mundo e à história humana ou ao gênero humano. É muito mais a consciência de que no bem e no mal da nossa história, nos desastres e tragédias nela produzidos, como nas conquistas e nas atuações éticas nela operadas, “devemos fazer tudo sem a hipótese de trabalho Deus”, em outros termos, e segundo a expressão de Hugo Grócio, explicitamente citada em *Resistência e submissão*, “etsi Deus non daretur” [*mesmo que Deus não existisse*].<sup>3</sup> Aqui, estão em jogo as temáticas que caracterizam o debate hodierno: a compatibilidade entre religião e laicidade, o atento exame e a compreensão da ética e, a mais geral, a secularização e a interpretação laicamente desencantada das noções que traduzem a experiência crente.

Vale a pena começar pelo tema da compatibilidade entre a experiência religiosa e o horizonte da laicidade. A propósito, tornou-se comum repropor nos últimos tempos uma tese que, mesmo se em

---

<sup>3</sup> D. BONHOEFFER. *Resistência e Submissão*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1968, p. 485.

termos invertidos, recorda a tese sustentada pelos chamados teólogos da “morte de Deus”. O argumento aduzido soa mais ou menos assim: no passado recente, se prognosticou (e possivelmente uma cultura laica pode ainda mover-se nessa direção) o fim da religião. Mas hoje, dizem, a religião mostra exatamente o contrário; vê-se, diversamente, uma vitalidade e uma função insubstituível, sobretudo para as jovens gerações e no contexto do pós-moderno. Mas esse raciocínio contém não poucos juízos aproximativos. Eles escondem duas chagas interpretativas que representam dois pontos de vista diversos e, afinal de contas, conspirantes. O primeiro se vale da tarefa, considerada insubstituível, da religião na realidade do mundo pós-moderno. Assim, saúda com aprovação o conclamado “retorno da religião”, sem submeter o fenômeno ao necessário exame crítico. O segundo ponto de vista equipara a laicidade com a “morte de Deus”, e, assim, interpreta a laicidade como condição em que se torna possível a retirada do divino da nossa compreensão do real. Tal tese é largamente dominante em muitas partes da nossa cultura, sobretudo em inspiração científica, contra a qual se pretenderia contrapor a vistosa “desforra de Deus”, atestada pelo “retorno da religião”.

Entretanto, esses pontos de vista indicados não consideram o estatuto da experiência religiosa. Em primeiro lugar, porque tal estatuto não exprime a função social da religião, a qual está muito mais vinculada à potencialidade ética da comunidade religiosa, ou seja, à sua capacidade de plasmar um *ethos* compartilhado, mais exatamente, um costume. Em segundo lugar, a experiência religiosa se encontra constantemente em contato, talvez hoje mais do que nunca, com um processo de crise da cultura, vale dizer, com tudo o que se modifica em uma passagem particularmente decisiva e traumática da cultura. Numa semelhante passagem crítica, o que na cultura precedente dava forma e expressão à religião se modifica. Por isso, impõe-se a tarefa, pesada e inevitável ao mesmo tempo, de ressignificar a presença do divino no nosso mundo de experiência e de significado (com efeito, é este, considerando bem, o coração inalienável da fé religiosa), prescindindo das formas e das expressões que no contexto precedente a traduziam. Mas a traduziam verdadeiramente ou a deformavam? É este o verdadeiro problema. Na realidade, aquelas formas e expressões que não são mais adequadas ao estatuto autêntico do religioso, mesmo que justificadas pela condição de “menoridade” do mundo (e não raramente tal condição se reproduz na história), deformam mais do que traduzem o núcleo inalienável da *experiência crente*, ou seja, a presença significativa e significante de Deus no nosso mundo e na história humana.

Qual é, então, o eixo estrutural que sustenta uma experiência religiosa crente que vive e se explica no espaço da laicidade? É esse o interrogativo crucial a ser posto. Ele merece uma resposta

clara e o mais possível coerente com a plataforma do pensamento crítico. Tal resposta pode ser formulada nos seguintes termos, mesmo que pareçam sucintos e definidores. Tanto a *religião* (no sentido supra citado) quanto a *fé* (no sentido da experiência religiosa) constituem uma modalidade existencial da relação com o divino. Todavia, são modalidades diferentes, melhor, divergentes. Por isso, a afirmação de uma modalidade (e em se tratando de “modalidade de existir” ela comporta uma conformação global com a existência) implica a superação ou o sufocamento da outra. A *religião*, pelo menos de acordo com a cunhagem nocional aqui utilizada, é a instituição de uma relação com o divino centrada sobre limites e sobre necessidades. Nesse caso, os limites configuram um espaço delineado em termos de *metafísica*, o espaço de um “além mundo”, como se dizia. Por sua vez, as necessidades configuram o espaço do *privado*, ou melhor, o espaço criado pelo ser humano “encurvado em si mesmo”. Portanto, a estrutura existencial criada pela religião, segundo o diagnóstico aqui desenhado, ou é uma relação com o divino de estilo *centrípeto* (privado) ou uma relação com o divino de estilo *centrífugo* (além mundo). Por sua vez, a fé (a experiência religiosa crente), inversamente, é a instituição de uma relação com o divino estruturada por um *decentramento* em direção ao divino. Trata-se de uma relação de *decentramento* porque distancia e rompe o titular da experiência crente de seu encurvamento centrípeto e o convoca à responsabilidade, à responsabilidade de uma relação com o “totalmente Outro”. Mas é, também, uma relação de decentramento que não configura um estilo centrífugo, porque integra o próprio titular da experiência e o seu mundo real (o único mundo real em que está em jogo a sua existência), sem projetá-lo em um além mundo metafísico e sem inscrevê-lo em um outro (um segundo) espaço de realidade.

Se assim estão as coisas, somos postos diante de outro nó problemático: o que se aplica à secularização. Sobre este tema, fez-se muito progresso nos últimos anos com uma leitura, não digo redutiva, mas até mesmo enganadora da tese relativa à secularização. O que se deve acentuar no processo de secularização é a contínua superação de um limite cultural, em força da qual, a fé religiosa (e a sua experiência historicamente eficaz) é lançada em uma difícil zona. Essa difícil zona consiste no fato de que o horizonte de significação, em que o mundo crente está considerado em sua tradicional ordem cultural, sofre uma contínua mudança que, seja como for, desgasta os significados desse mundo, com o risco de os dissolver definitivamente. Por outro lado, na reestruturação do mundo dos significados teóricos e práticos, provocada pela mudança do horizonte de uma cultura, a experiência religiosa adquire o direito à própria competência específica.

Mas qual pertinência a experiência religiosa possui com relação à realidade mundana? Tal realidade está no horizonte de laicidade com relação ao qual o ser humano, em idade adulta, se faz inteiramente responsável, à diferença do ser humano em estado de minoridade. Bem, esse é o ponto focal da tese aqui proposta concernente à secularização. É sobre esse plano que se deve interpretar e valorizar a mudança de paradigma e a mudança, melhor, o atravessamento do horizonte na passagem do estado de minoridade ao estado de maioridade do mundo; digo do mundo, não para evidenciar a perspectiva sociológica ou progressiva (de filosofia da história), mas a perspectiva de crítica da cultura na qual nos movemos no presente diagnóstico.

Ora, o caráter peculiar da postura teórica e prática do ser humano em estado de minoridade (cultural) é o de atribuir ao divino e a instâncias religiosas que o explicam no mundo histórico (as instituições religiosas) territórios de competência demasiado amplos de cuja responsabilidade o ser humano é exonerado. Vive-versa, na inversão do paradigma, e também na mudança/atravessamento do confim que se desenvolve na altura do mundo adulto sobre o eixo da autonomia (do mundo e do ser humano maior de idade), os territórios são subtraídos da tutela do religioso (da tutela do divino) e se transformam no campo de exercício de uma competência inalienável sobre a qual recai o peso e a responsabilidade pelo ser humano em estado de maioridade, e também pelo seu mundo. Bem, a competência pela experiência crente e pelo seu mundo com relação ao *mundano real* é irreduzível, porque constitui o próprio fulcro da doação de sentido com a qual Deus entra no nosso mundo. Porém, tal competência não é *sub-rogatória* com relação às deficiências e aos problemas que a realidade do mundo apresenta. É muito mais uma competência *integrativa* enquanto insere a *realidade do último* (a realidade ultimativa, se assim se prefere dizer) no próprio coração da *realidade do penúltimo*, que é, afinal de contas, a realidade do mundo no seu estatuto de autonomia e na sua condição de mundo adulto. É apenas por esta via que no panorama aqui representado se torna possível respeitar e salvaguardar a respectiva competência, e altamente onerosa em ambos os casos, da experiência religiosa e do mundo adulto, no qual se abre o horizonte da laicidade.

## **2. A laicidade nas dimensões da liberdade e da responsabilidade**

Agora, se tentamos realizar um exame do horizonte da laicidade, que constitui o outro versante do problema aqui afrontado, recai sobre nós a obrigação de definir as suas conotações essenciais. A laicidade é uma postura mental, com seu conseqüente comportamento prático e emotivo, que se

caracteriza por quatro coordenadas, a seguir: em primeiro lugar, uma *epoché* concernente ao divino e à relação possível entre o humano e o divino. Em segundo lugar, a dúvida, zetética e não tética, quanto à existência do homem e do mundo, e também quanto aos seus significados e seus respectivos sentidos. Em terceiro lugar, a conseqüente consciência de que o sentido do humano e do cosmo não é pré-dado ou pré-confeccionado, tampouco “oferecido”, mas está inteiramente por se instituir, e não existem garantias que isso se realize; talvez isso seja a origem daquele sentimento de inquietude que atravessa a existência num horizonte de laicidade. Enfim, o sentimento, profundamente radicado e irrenunciável, de respeito (num tom depreciativo, costuma-se dizer tolerância) para com os outros, tanto para com a aparência dos outros, quanto para com os comportamentos praticados, as convenções sedimentadas, e também os sentimentos nutridos por outros seres humanos participantes do mesmo horizonte de existência. Se quiséssemos recolher em uma fórmula concisa o mundo da vida perfilado pela laicidade, deveríamos dizer que se trata de um mundo da vida “sem Deus”; vale dizer, um mundo da vida em que Deus não conta, é impotente, mesmo sob a condição de uma *epoché* concernente a uma possível vida “com Deus e diante de Deus”. Esta última, como se viu, é a vida instituída pelo experimentar religioso.

Com efeito, como acontece com todas as experiências que plasmam e dão forma a um mundo da vida, e como se via a respeito da experiência religiosa, também a experiência da laicidade pode cair na direção de posturas mentais e comportamentos práticos que deformam suas características e a tornam, agora sim, incompatível com a experiência religiosa e com a sua competência principal. Portanto, é oportuno considerar em quais modalidade positivas, e não meramente negativas ou, o que é pior, ideológicas, se explicam as características essenciais da laicidade. Primeiramente, a laicidade denota – e em última instância – uma postura mental, uma atitude prática e uma entonação emotiva, em resumo, uma disposição de um mundo da vida em que vige a suspensão (a *epoché*) concernente a fatores que excedem e transcendem o horizonte de constituição desse mesmo mundo. Significa que as razões – as quais atingem a capacidade de dar forma cognoscitiva, postura organizada e simbólica, além de declinações emotivas ao mundo da vida no qual se explicam as nossas vivências – são razões intrinsecamente imanentes, não podem ser assumidas como fatores que excedem a esfera do condicionado dentro da qual adquirem forma e consistência as vivências humanas.

Todavia, a suspensão que caracteriza a condição da *epoché* não comporta uma afirmação subentendida, nem uma negação óbvia. Talvez, isso explique o fato de que a *epoché*, constitutiva da condição teórica e prática de laicidade, é amadurecida, contudo, pode ser obtida mediante dois distintos itinerários de vida e de cultura que se articulam sobre diferentes posturas mentais e opções

práticas distintas. O primeiro itinerário é o seguido pela trajetória da experiência religiosa. Esta, graças à sua carga anti-idolátrica e ao seu potencial de demitização, contribuiu eficazmente para a depuração de representações do divino enquanto fator causal e explicativo interno do nosso mundo, e também enquanto instância heterônoma de nossas práxis intra mundanas. Portanto, a afirmação da incidência do divino na existência do mundo natural e também na criação dos significados dos quais se substancia o mundo histórico, graças à experiência religiosa que soube conservar o seu estatuto de autenticidade foi protegida de cair na idolatria, de se deslocar para um além mundo dos conteúdos axiológicos (com a conseqüente criação de duas esferas de realidade), e também da fatal sobreposição e identificação do que pertence ao *último* e do que compete ao *penúltimo*. Sem dúvida, sobre o plano das representações religiosas, logo, sobre o plano doutrinal foram e são múltiplas as expressões daquela afirmação referente à relação que o divino estabelece com o mundo, e conseqüentemente referente à sua presença no mundo da vida. Todavia, o experienciar religioso jamais pode disfarçar, sem nefastas conseqüências para a sua própria constituição, o eixo insubstituível sobre o qual se rege: a percepção e a consciência da absoluta *originariedade* (vale dizer, de origem originante) do divino concernente ao mundo e aos eventos no mundo e, ao mesmo tempo, a consciência da liberdade responsável, melhor, da responsabilidade exigida pela liberdade, ou seja, de uma responsabilidade não alienável nem delegável, enquanto condição não transcendível da relação com o divino que constitui e revigora o experienciar religioso. Em suma, a afirmação do divino (e da relação com o divino) não precisa ser inserida furtivamente na *epoché* constitutiva da laicidade. Pelo contrário, ela pode e deve ser mantida – na medida em que exprime uma experiência e uma vivência do mundo humano e histórico com um seu estatuto específico e autônomo (que provoca a diferenciá-la de outras experiências) – na suspensão com a qual se protege tanto dos deuses que animam o nosso mundo, quanto dos deuses que assediam os confins deste nosso mundo e pretendem fornecer a ele razões de sentido global de que se demonstra incapaz. Se se considera bem, a afirmação do divino, sem a proteção e a carga desmistificante (demitizante, se dizia há poucos decênios) que o experienciar religioso lhe conferiu, dificilmente está em condições de sustentar o peso da suspensão induzida pela *forma mentis* da laicidade.

Além disso, a laicidade tampouco possui em sua *epoché*, de modo conatural, uma negação manifesta. Se assim fosse, se criaria na compreensão do humano e do seu cosmo, e ainda da natureza e da sua ordem (ou, se se prefere, desordem), uma terrível oclusão. Tal oclusão se manifesta em um tríplice fechamento, ou seja, num ato positivo de afirmação incompatível com a suspensão do juízo. Em primeiro lugar, tem-se o fechamento do humano e do cosmo no seu horizonte de imanência, e, em

conseqüência, a paralisação das dinâmicas de transcendência que estão na nascente da criação de significados e da intencionalidade de sentido, os quais constituem o mundo da vida. Em segundo lugar, tem-se o desconhecimento, e, assim, o abandono de uma conspícua porção da experiência humana, qual o experienciar religioso; com efeito, a suspensão acordada e praticada como negação, e logo como eliminação, provoca a contradição de se colocar fora do jogo uma experiência exatamente no ato mesmo de se pretender ostentar de modo rigoroso a mera experiência. Em terceiro lugar, e mais radicalmente, a transformação da *epoché* em negação, se e quando levada com coerência até as últimas conseqüências, comporta um fechamento da busca pelo sentido (se se quer, da ordem), e logo, um cancelamento de qualquer horizonte de sentido; o que, bem entendido, recai nas possíveis posturas mentais e nas opções fundamentais que comandam formas de vida e compreensões globais do mundo efetivamente existentes; mas isso não significa que sejam coerentes com a *epoché* da laicidade.

A partir desse panorama parece ser mais tranquilo para se reconhecer os ulteriores índices da laicidade mencionados. O primeiro é o índice da dúvida que há pouco chamei de *zetetico*, porque alimenta a pesquisa inesgotável, e não *tetico*, que se move, por sua vez, dentro das coordenadas dogmáticas e não falsificáveis. A dúvida autêntica, pelo menos a que auxilia na elaboração de um índice para a *forma mentis* da laicidade, não é a que exclui certezas ou mantém fora de jogo o verdadeiro (e a sua realização). Pelo contrário, é a dúvida que mantém constantemente em equilíbrio instável a certeza do verdadeiro e o temor do falso. Ela inclui uma quota de assentimento, porque não está privada de convicções, crenças, opiniões com seu quociente mais ou menos sólido de justificação. No entanto, não é um assentimento sem incerteza, e deixa sempre aberta a possibilidade do erro e do falso. É por isso que a dúvida é a postura mental que se nutre da pesquisa, porque seu princípio dinâmico é um desejo de saber, o seu elemento de elaboração é o verdadeiro sempre frágil e sempre molestado pelo falso, o seu instrumento de execução é a falsificação, ou seja, o critério do falso para abominar e para tomar distância.

O segundo índice da laicidade, o da consciência e ainda da conseqüente calibragem da apetição, segundo a qual o sentido do mundo da vida não é dado, tampouco “oferecido”, mas está totalmente por construir ou instituir. E, diga-se, sem garantia de espécie, nem as alcançáveis eventualmente por um além mundo ou pelo mundo transcendente do divino. Que relação há entre a laicidade e o horizonte de sentido, dado que notoriamente a experiência religiosa contém uma notável reserva de sentido? É preciso considerar que a laicidade exprime e descreve no âmbito da sua competência específica um horizonte de sentido. O detalhe é que, em tal horizonte, o sentido, juntamente com todos os significados

(ou seja, as componentes simbólicas) que o acompanham, está inteiramente entregue à responsabilidade/liberdade do seu titular de execução: o ser humano e a sua capacidade de produção histórica. Isso significa que o sentido é tributário da atividade humana de criação de um mundo, e também de suas deficiências inatas. Em suma, o sentido chama em causa a responsabilidade/liberdade do ser humano e não possui garantia de sucesso.

O terceiro índice é o respeito pelos direitos e pelas aparências dos outros. Digo *respeito*, e não tolerância, como se diz correntemente, para significar energeticamente a atitude de compreensão e de estima próprios desse sentimento. O respeito comporta uma relação noética (o reconhecimento) e axiologicamente (a estima) qualificada com o sentido em que se elucidam o mundo da vida dos indivíduos, grupos humanos e povos. Quando estiver ausente tal postura prática e mental de respeito, a laicidade se desvia para uma forma mental e uma postura prática não apenas de fechamento com relação ao mundo da vida dos outros, mas mesmo de paralisia do *exercício crítico* e da *criatividade ética*. De fato, tal inflexão da laicidade para o laicismo comporta uma queda na *ideologia*, no *indiferentismo ético* e na *intolerância política*.

Mas, aqui, anuncia-se claramente uma série de interrogativos que colocam a fogo os problemas que surgem da reflexão sobre a religião e sobre a laicidade. O que significa visões de mundo incompatíveis? E que coisa são exatamente as visões de mundo? As visões de mundo podem ser entre si exclusivas? Ou podem ser, sim, antinômicas, mas não contraditórias e por isso exclusivas? E, ainda, é possível reconduzir uma religião, de modo último, a uma “visão de mundo”, ou não é, pelo contrário, a “visão de mundo” conectada a uma religião a sedimentação cultural de sua inserção num grupo humano e numa sociedade?

### **3. A ética como espaço de sinergia entre religião e laicidade**

Se considerarmos atentamente tais questões, perceberemos que chegamos ao coração do nosso problema. Façamos um resumo do cerne do discurso até aqui desenvolvido. A experiência religiosa é aquele mundo da vida em que a vida é plasmada e significada “com Deus e diante de Deus”, vale dizer, alimentando uma profunda e vital relação com o divino, mas na condição insuperável da ausência de Deus e de sua impotência (“sem Deus”). A laicidade, por sua vez, é um mundo da vida no qual a vida permanece na condição de suspensão concernente a uma possível presença do divino e uma possível relação com ele (logo, “sem Deus”), e por isso se plasma e se significa não “com Deus e diante de

Deus”, mas num exercício inalienável das próprias possibilidades de pensamento e de ação, vale dizer, num esforço de transcendência na direção da realização de bens e valores em que o viver humano encontre a própria qualificação ética e o seu significado mais próximo da dignidade que lhe compete e que, mesmo assim, configura um termo de transcendência. O fato desse termo transcendência poder ser nominado de vários modos (sumo bem, reino dos fins, reino de Deus, universal, etc), porque suscetível de se aproximar de angulações diversas, não significa mais do que duas coisas. Em primeiro lugar, que esse termo jamais se dá como objeto, governável e/ou disponível sobre o plano noético e sobre o prático. Em segundo lugar, que ele não produz nem pode produzir uma estrutura de exclusividade, e logo, de conseqüente conflito, senão ao preço de ser destituído de seu estatuto de excedente. Mas nessa última hipótese, o *bios* humano abandonaria o seu *oikos* (a sua casa) mais própria e inalienável, que é o *ethos*, vale dizer, a plasmação ética do próprio mundo da vida, e seria absorvido pela economia da *zoè*, na qual é também radicado, terminando por permanecer confuso e privado de desenvolvimento específico nas dinâmicas do *etológico*.

Portanto, é a ética, entendida como plasmação da vida nas suas diversas estruturações organizativas e simbólicas, individuais e comunitárias, civis e políticas, o terreno que dá espaço para a inteligência e para a práxis tanto do titular da experiência religiosa quanto do titular da vivência da laicidade. Possivelmente, é por isso que os dois titulares podem identificar-se num único sujeito agente e inteligente; todavia, podem também divergir em duas titularidades diversas, sem porém fazer com que isso configure por si só uma exclusão recíproca e por isso mesmo uma realidade conflituosa ou uma incompatibilidade. A menos que os dois titulares, ou um deles, sejam incoerentes com a própria orientação mental mais genuína. Com efeito, ambos os sujeitos titulares, e em geral, o ser humano pensante, agente e senciante não possuem outro espaço de explicação adequada a não ser o espaço da ética, o espaço em que se exercita responsabilidade e liberdade. De fato, a ética é o território de invenções das formas de vida em que a existência humana realiza as próprias potencialidades e persegue o intento de uma vida/existência bem sucedida. A ética, em seu volume global, abraça tanto a *moralidade* – ou seja, as formas de vida eticamente qualificadas que perfilam a vida pessoal, intersubjetiva e comunitária dos indivíduos –, quanto o *direito* – ou seja, as formas de vida estruturadas em comum por organizações civis e políticas.

Não é o momento para aprofundar as questões que tais reflexões sugerem a saber: como se criam estas formas de vida, quais são as suas condições de possibilidade e os critérios operativos e também os índices de reconhecimento, quais realizações tenham lugar sobre o plano dos bens

produzidos, dos direitos constituídos e da conseqüente normalização deontológica. Interessa-nos, mais do que qualquer outra coisa, lançar luz sobre o seguinte: dá-se um terreno, o da ética, em que o religioso e o laico necessariamente entram em *sinergia*, não em colisão, e em *emulação*, não em concorrência. A ética, com efeito, é o hábito de atitude (a *Gesinnung*), e também o comportamento pessoal, intersubjetivo e social – destinado a realizações de acordo com a dignidade do humano (a *virtus*) – e o conjunto dos atos constitutivos de tal dignidade (a *humanitas*). Por isso, ela constitui o terreno sobre o qual se dá prova e se verifica ou se falsifica a práxis histórica dos indivíduos inspirados e motivados tanto pelo experienciar religioso quanto pela forma mental da laicidade.

Entretanto, sobre tal plano colocam-se em luz alguns pontos que podem fornecer critérios de juízo, e talvez também podem inspirar comportamentos práticos para afrontar os grandes e pequenos conflitos hoje provocados pela pluralidade de religiões, da coexistência de culturas diferentes no mesmo espaço social e político, e ainda pela presença de visões teóricas globais e de opções axiológicas não facilmente compatíveis. Limito-me a elucidar os pontos que podem interessar a relação entre religião e laicidade sobre o plano da ética.

1. Enquanto agente ético, o ser humano é definido pela experimentalidade e pela inventividade. Significa que ele é um ser que se faz no exercício da sua atividade e se experimenta nas realizações das suas potencialidades. Trata-se, então, de um agente que não pode fazer referência a realizações pré-fabricadas, a não ser no interior de um contexto histórico e cultural que forneça, sim, modelos, mas não imperativos. Na verdade, toda realização eticamente significativa é remetida à liberdade e responsabilidade sobre os quais se articula a práxis ética.

2. A religião e o experienciar religioso, na realidade, instituem um agente moral, seja em nível de individualidade religiosa, seja no comunitário. O experienciar religioso se sedimenta em uma comunidade que plasma bens éticos; estes não são, de fato, da ordem dos “usos e costumes”, mesmo que os inspire e constantemente neles se cristalizem. E vice-versa, tais bens são o efeito da atuação de uma inventividade e criatividade operativa ativada pela vivência religiosa. Semelhantes bens têm uma essencial qualificação ética enquanto merecem, não exigem (como por vezes se pretende da parte das instituições religiosas operantes no contexto de uma cultura, mas produzindo graves atritos na operatividade ética dos singulares e dos grupos humanos), o consenso e a convergência da parte de pessoas e comunidades que agem sobre a base de motivações éticas remetidas à liberdade e responsabilidade.

3. A vida em comum, seja ela estruturada em comunidade, sociedade ou constituição política (Estado), exige um liame estruturado, sim, mas não rígido; tal liame deve ser, por natureza, flexível, vale dizer, sujeito a adaptações de acordo com as dinâmicas e necessidades que, de vez enquanto, surgem no seio do coletivo. Se não se promove tal necessária adaptação, criam-se conflitos, atritos e incompatibilidades que tornam intolerável a convivência e dão espaço para a intolerância que hoje parece pressionar tantos comportamentos de natureza comunitaria. Além disso, visto que a religião (ou melhor, a pluralidade e a diferença de experiências religiosas) se transforma em nossas sociedades hodiernas em um fator de atrito e de conflito no que tange ao liame social, é bom recordar ao que se segue. A religião funciona efetivamente e corretamente não na altura de suas sedimentações culturais e sociais, que, afinal, são inevitáveis e, diria, quase estruturais, mas na altura de sua vivência mais profunda. É dessa vivência que se origina de fato a energia que institui o titular da experiência religiosa em agente ético adulto, vale dizer, no grau de exercitar responsabilidade e liberdade.

4. A produção ética comporta e exige consenso sobre ideais regulativos (digamos, valores), convergência sobre sentimentos morais robustos e criativos, e “boa vontade”, vale dizer, um querer animado pela sensibilidade ética e pelo sentimento de respeito pela dignidade humana.

5. A ética é uma componente peculiar do registro cultural. Ela convive com outros sub-sistemas e se alimenta da dinâmica que, no contexto de uma cultura, estrutura e organiza tais sub-sistemas. Por isso, ela é uma invenção de significados atribuída pela responsabilidade de cada um de nós, indivíduos, comunidade e sociedade.