

**FILOSOFIA, CRISTIANISMO E DEMOCRACIA.
A IMPORTÂNCIA DA SINTONIA CRISTÃ
ENTRE RAZÃO E FÉ PARA A VITALIDADE
DAS DEMOCRACIAS E PARA O REENCONTRO
DO OCIDENTE CONSIGO MESMO
E COM O MUNDO**

Abel Diogo Morais Sarmento Xavier Madureira
Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa
email: diogomadureira@hotmail.com

Resumo: Nesta breve reflexão, procuro defender a ideia de que o encontro entre razão e fé defendido por Bento XVI, Maritain e, em geral, pela teologia política cristã inspirada em Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, é condição indispensável para o sucesso da aproximação entre o Ocidente e o resto do mundo. No presente contexto, pode aliás ser a via a seguir para ajudar a que os recentes movimentos sociais e políticos no mundo árabe resultem, efectivamente, numa primavera. O facto de o mundo olhar a realidade política actual pelo prisma de uma reflexão filosófica profunda acerca da relação entre a razão, a fé e os fundamentos da democracia, seria já de si um feito assinalável numa era dominada pelo discurso hermético tanto da tecnocracia económica como das ciências sociais em geral. Mas, na eventualidade de se tornar efectivamente um guia para a acção política nas relações internacionais de hoje, nomeadamente para a concretização de uma primavera árabe, então, o diálogo de Bento XVI em Munique com Habermas, em 2004, bem como o recente discurso de Setembro de 2011, em Berlim, no Bundestag, afirmar-se-iam como a sequência de outras reflexões igualmente paradigmáticas enquanto chave de leitura da realidade contemporânea: a do fim da história de Fukuyama, pouco tempo antes do colapso do comunismo, e a do choque de civilizações de Huntington, anos antes do 11 de Setembro de 2001.

Palavras-Chave: Cristianismo / filosofia política / democracia / razão / relativismo / pós-modernidade

Abstract: In this brief reflection, I try to defend the idea that the sinthony between reason and faith sustained by Benedict XVI and Maritain, is a fundamental condition for a successful approach between the West and the rest of the world. In broad terms, this is the perspective of the political theology inspired in Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas. In the present context, it can actually be the path to follow in order to turn the recent social and political events of the Arab world into a true spring. In an era ruled by the hermetic language of economic technocracy or by that of social sciences, the fact of looking today's political reality through a deep philosophical reflection on the connection between reason, faith and the fundamentals of democracy, would be a remarkable achievement by itself. In the case it becomes an effective guide to political action

in foreign affairs, namely by helping the Arab spring, then, Benedict XVI's recent speech at the Bundestag, in Berlin as well as his dialogue with Habermas in 2004, would be a key element to understand our time. It would assert itself as the sequence of other paradigmatic reflections: Fukuyama's End of History, before the collapse of communism, and Huntington's Clash of Civilizations, few years before 9/11/2001.

Key-Words: Christianity / political philosophy / democracy / reason / relativism / post-modernity

Introdução

Em Setembro de 2011, no Bundestag, em Berlim, Bento XVI acrescentou ao seu legado intelectual mais uma reflexão sobre as bases morais pré-políticas do Estado.¹ Para o simbolismo deste discurso contribuiu certamente o local onde foi proferido mas também o facto de reforçar o lugar da religião na política. Insere-se, por exemplo, na linha da reflexão que deu origem a um diálogo histórico com Habermas.² Em 2004, em Munique, enquanto proeminentes representantes de correntes filosóficas matriciais do mundo ocidental contemporâneo, respectivamente a de inspiração cristã e a de inspiração laica ou racionalista, ambos criticaram a concepção do progresso assente numa antítese entre fé e razão, entre religião e ciência, entre filosofia e teologia. A filosofia ou, indo à raiz do termo, o amor pelo saber, a sabedoria, é, para ambos, muito mais do que conhecimento científico, tal como a razão é muito mais do que a racionalidade instrumental assente no método empírico de conjectura e refutação, de verificação prática da teoria. Nesse sentido, o amor pelo saber deve muito mais a uma tradição de pensamento baseada no encontro entre razão e fé, do que à tradição positivista que reduz o espectro do intelecto humano ao limitá-lo aos horizontes de uma razão discursiva feita exclusivamente da síntese entre abstracção e observação empírica; aquilo a que Bento XVI chama a estrutura matemática da matéria.³

No fim da década de 80 do século XX, pensou-se que o colapso iminente do comunismo e a emergência dos EUA a hiperpotência, consagraria o liberalismo democrático como o ideal político triunfante em todo o mundo. Esta foi, muito resumidamente, a principal tese de Fukuyama⁴, refutada logo no início dos anos

¹ Bento XVI, Visita ao Parlamento Federal da Alemanha, Berlim, 22/09/2011. Disponível no sítio do Vaticano em http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_po.html. Acedido a 19/11/2011

² Ratzinger, Joseph e Habermas, Jurgen, *The Dialectics of Secularization: on Reason and Religion*, Ignatius Press (Libreria Editrice Vaticana, 2006), São Francisco, 2007

³ Bento XVI, Fé, Razão e Universidade: Recordações e Reflexões, Discurso na Universidade de Ratisbona, 12/09/2006. Disponível no sítio do Vaticano em http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html. Acedido a 19/11/2011

⁴ Fukuyama, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*, trad. port. Maria Goes, Gradiva, Lisboa, 1999.

90 pelo choque de civilizações de Huntington⁵, naquele que se pode considerar o debate de referência acerca da nova ordem mundial surgida com o fim da Guerra Fria. Em termos gerais, Huntington entendia que o fim do bloco soviético daria origem ao ressurgir da religião, conferindo-lhe novo protagonismo no domínio das relações internacionais. Um protagonismo negativo para o autor, dado que a afirmação do islão mas também do cristianismo com o fim da repressão religiosa em todo o império soviético, sem esquecer o conflito israelo-palestiniano, agravaria as tensões do mundo islâmico com todo o Ocidente e o seu modo de vida. À luz desta teoria, Fukuyama estaria, portanto, errado, ao perspectivar um consenso pacífico sobre o modelo demo-liberal à escala global. Para que tal fosse possível, defendia Huntington, era necessário superar também as tensões religiosas estabelecendo compromissos acima delas, independentemente delas.

Para muitos, os atentados de 11 de Setembro de 2001 consagraram, de forma trágica, o diagnóstico de Huntington anos antes e, não obstante as tentativas das mais variadas autoridades mundiais em dissociar a religião do terrorismo, a verdade é que o choque daqueles atentados foi para muitos o sinal evidente de um choque de civilizações. A tese de Huntington acerca da inevitável incompatibilidade entre as certezas das religiões, via-se reforçada graças aos fanatismos religiosos assentes no binómio infiel/inimigo mas também do lado dos fanatismos seculares, à medida que a percepção da fé como principal causa da destruição e da miséria humana bem como a ideia de que as religiões são todas iguais, se ia propagando dos círculos académicos para as tertúlias nos cafés e nos metros de todo o mundo ocidental. O choque de civilizações plasmado no 11 de Setembro foi, para os fanatismos religiosos, o choque entre a verdade de uma religião civilizada e a barbárie da outra; para os fanatismos seculares, por outro lado, foi o choque entre a verdade da civilização laica e a barbárie da religião, de todas as religiões.

Chegados a 2011, os povos árabes oferecem ao Ocidente uma oportunidade única de aproximação mútua que talvez pudesse significar o fim do paradigma do choque de civilizações. No plano político, o sucesso de uma primavera árabe - e aqui deve notar-se que por primavera se entende o progresso na direcção dos direitos e liberdades que legitimam a democracia -, para além de inaugurar um novo momento nas relações internacionais, de ajudar à melhoria das condições de vida dos povos árabes e de dar um golpe importante na luta contra o terrorismo, ajudaria o Ocidente e, particularmente, a Europa, a valorizar um património civilizacional matricial. Isto porque o encontro com o outro implica sempre uma incursão prévia sobre as nossas origens. Neste caso, trata-se de uma introspecção da Europa sobre os fundamentos filosóficos e teológicos do humanismo que define a estatura moral da democracia. O Ocidente deve compreender que a primavera árabe representa, antes de mais nada, um desafio de natureza filosófica. Ao

⁵ Huntington, Samuel, *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, tradução portuguesa de Henrique Lages Ribeiro, Gradiva, Lisboa, 2ª Edição, 2001.

implicar a abordagem de uma realidade histórica, cultural e religiosa distinta, a primavera árabe obriga o Ocidente a identificar-se, a definir os elementos que configuram a sua singularidade e o distinguem de outros ambientes culturais sem prejuízo do diálogo intercultural. Embora, certamente, não em exclusivo, o êxito das soluções políticas e económicas a adoptar, dependerá sempre da força das respostas que a filosofia política for capaz de dar acerca do que é e para que serve a democracia. E aí, inevitavelmente, a religião, em particular o cristianismo, tem uma palavra a dizer.

A chave do retorno da Europa a si mesma reside precisamente na concepção que ela for capaz de desenvolver acerca do que é e o que implica uma primavera política. Não é rara no Ocidente, a ideia de que a chegada da primavera democrática e do progresso civilizacional implica a renúncia aos conhecimentos provenientes da tradição histórico-cultural da fé, designadamente do cristianismo. Para Bento XVI, essa é a principal característica de um secularismo agressivo que prevaleceu até hoje, sobretudo, na Europa. É geralmente aceite que os fanatismos religiosos são, efectivamente, incompatíveis com os fundamentos da democracia mas já não parece ser tão comum a convicção de que o mesmo se passa com os fanatismos seculares. Bento XVI defende que se é difícil construir uma democracia na base de uma religião doente, não o é menos construí-la na base do positivismo, isto é, de uma razão doente, uma *hybris* da razão que ignora a religião.⁶

Foi sobre esse conceito de uma razão fechada à fé e à tradição que se estruturou o mito moderno do Estado-neutro. Este mito, formatado na convicção absoluta de Comte de que tudo é relativo, criou o vazio relativista ideal ao florescimento das ideologias totalitárias do século XX e, paradoxalmente, sobreviveu-lhes, tal como assinalaram já nessa altura, homens como Strauss, Voegelin ou Maritain.⁷

Na mesma linha, Bento XVI considera que no nosso tempo, continua a ser a racionalidade do Estado neutro que se propõe, não apenas para superar o choque de civilizações com o islão mas enquanto ideal democrático de relacionamento entre o Estado e a sociedade no Ocidente: um poder que se instale acima das religiões e que eleve o pluralismo a fim último, rejeitando qualquer compromisso com uma concepção particular do bem e do mal.

Na parte final desta reflexão tratamos as consequências da abordagem

⁶ Bento XVI, Europa. Os Seus Fundamentos Hoje e Amanhã, tradução portuguesa António Maia da Rocha, Paulus Editora, Lisboa, 2005, p. 88-89

⁷ Maritain, Jacques, Humanismo Integral. Uma Visão Nova da Ordem Cristã, tradução portuguesa de Alfredo Coutinho, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1942, p. 102 e 154; Também em O Camponês de Garona, de 1967, Maritain deixa claro que a civilização não seguiu as linhas da revelação que suportam a razão clássica mas uma linha que a separa das tradições filosóficas e revelacionais; ver Le Paysan de la Garonne, em MARITAIN, Jacques et Raïssa, Oeuvres Complètes, 15 Vols., Éditions Saint Paul, Paris / Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1990, Vol. XII (1961-1967), p. 1263; Schall, Maritain: The Philosopher in Society, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1998, p. 16, 37 e 95-97. Strauss, Leo, Direito Natural e História, tradução portuguesa de Miguel Morgado, Edições 70, Lisboa, 2009, p. 25-27.

relativista assente no mito positivista do Estado neutro para o diálogo entre os povos. Por enquanto, debruçamo-nos sobre as suas consequências para o próprio Ocidente, nomeadamente para a filosofia, para o conhecimento de um património que nos é particularmente caro: a democracia e os direitos humanos. Dentro deste último ponto, referimo-nos às duas faces de uma mesma moeda: o relativismo. A face autoritária, associada às tiranias modernas e a face libertária, associada aos individualismos radicais pós-modernos.

A face autoritária do relativismo

A apologia dos direitos individuais e do pluralismo que caracteriza as democracias, não resiste à evidência de que só pode existir pluralidade se houver um consenso de base favorável à convivência de visões diversas da vida e do mundo. O grande desafio à sobrevivência da comunidade política radica, pois, na reconciliação do pluralismo com a unidade, porque independentemente da incompatibilidade das verdades abrangentes em presença, tem de haver verdades reconhecidas em comum sobre proposições fundamentais.⁸ Quais são essas proposições? Eis a questão.

A preferência pelo critério maioritário enquanto mecanismo ideal de apuramento da vontade colectiva, traduz, só por si, o compromisso da política com um primeiro princípio: a concepção democrática do poder. No entanto, embora a fórmula democrática de obtenção do consenso pareça ser, de facto, aquela que mais respeita os direitos e liberdades individuais, nela não se esgota o conceito de bem comum enquanto serviço da paz e da justiça. Na medida em que fundamento moral da democracia consiste, precisamente, na força da justiça e não na justiça do mais forte, é preciso que o bem comum assente num consenso moral *de jure* para além do consenso sobre o princípio da maioria, de modo a evitar que a democracia fique refém da moda do momento.⁹ Isto exige da parte

⁸ Raymond Dennehy, Can Jacques Maritain Save Liberal Democracy from itself?, in Truth Matters: essays in honor of Jacques Maritain, coord. John G. Trapani Jr., Catholic University of America Press, Washington D.C., 2004, p. 258 - 259

⁹ Bento XVI, homilia na Missa Pro Eligendo Romano Pontifice de 18/04/2005. Disponível no sítio do Vaticano em: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html Acedido a 15/03/2011; Visita ao Parlamento Federal da Alemanha, op cit.; Europa, Os Seus Fundamentos Hoje e Amanhã, p.71-72 Olavo de Carvalho afirma: Viktor Frankl por exemplo, o nunca assás louvado psiquiatra judeu, que no inferno dos campos de concentração descobriu que um sentido da vida é mais necessário ao homem do que a liberdade mesma, disse um dia: 'Não foram apenas alguns ministérios de Berlim que inventaram as câmaras de gás de Maidanek, Auschwitz, Treblinka: elas foram preparadas nos escritórios e salas de aula de cientistas e filósofos niilistas, entre os quais se contavam e contam alguns pensadores anglo-saxónicos laureados com o Prémio Nobel. É que, se a vida humana não passa do insignificante produto accidental de umas moléculas de proteína, pouco importa que um psicopata seja eliminado como inútil e que ao psicopata se acrescentem mais uns quantos povos inferiores: tudo isto não é senão raciocínio lógico e consequente. Viktor Frankl, Sede de Sentido, trad. Henrique Elfes, São Paulo, Quadrante, 1989, p. 45.; cit. em Olavo de Carvalho, Rorty e os Animais, O Imbecil Coletivo, É Realizações, São Paulo, 5ª ed., pp. 60-67.

do Estado o compromisso com ideais concretos de verdade, do bom e do justo, insusceptíveis de serem alterados pela vontade maioritária e que, inclusivamente, a vinculam. Caso contrário, o vazio criado será ocupado por holismos tanto mais fortes quanto mais convencidos da sua racionalidade histórica ou científica.

Maritain defende que a anarquia gerada pela desorientação relativista é o terreno mais fértil ao florescimento da escatologia revolucionária típica das tiranias seculares modernas, apostadas em garantir o assentimento da vontade individual que invejam nas religiões.¹⁰ Ao contrário destas, não o fazem através do apelo moral interior dirigido o espírito mas a partir de fora, recorrendo a todos os meios de força que o progresso técnico-científico coloca ao serviço da ambicionada estandardização cultural e espiritual colectiva. Por isso, muitos, de Toynbee a Voegelin passando por Arendt ou Kolakowski, não hesitaram em chamar-lhes religiões seculares – as teocracias ateias, como as definiu Maritain.¹¹

Maritain e Bento XVI convergem num retrato tripartido sobre a evolução da filosofia moderna em que a subordinação do espiritual ao temporal se foi agravando na mesma medida da concepção da política como técnica desvinculada de uma ordem especulativa que a estrutura e orienta. Com base numa perspectiva antropocêntrica, o homem eleva-se gradualmente a formulador dos seus próprios direitos e não reconhece nenhuma outra dimensão da realidade, como a natureza, a história ou a religião, enquanto fonte independente de conhecimento e de razão.¹²

As ideologias totalitárias do século XX foram a expressão mais trágica daquilo em que se pode tornar o relativismo nascido de uma filosofia racionalista que depois de erguer a razão humana a única fonte da moral e do conhecimento, acabou a negar a razão e a própria possibilidade do conhecimento. Com a escatologia revolucionária secular moderna inscrita nas ambições messiânicas e transformadoras das ideologias totalitárias, rompe-se totalmente com a complementaridade da filosofia política clássica e da teologia política tomista entre a ordem contemplativa do sagrado e a ordem prática do profano. A partir daí, há como que uma profanação do sagrado que se traduz, inevitavelmente, numa sacralização do profano, numa *hybris* em que o próprio mundo e a história terrena passam a ser encarados como o domínio de concretização dos

¹⁰ Maritain, Humanismo Integral, op. cit., p. 71-90 e 153 e 154

¹¹ Ibidem, p. 101-103 e 125-126; Maritain, Art et Scolastique, em Oeuvres Complètes, op. cit., Vol. I (1906-1920), pp. 41-656; Schall, Maritain: the philosopher in society, op. cit., p. 37.

A visão do comunismo como uma religião que deturpa o ecumenismo e o messianismo cristão sistematizando-os numa apocalíptica de violência universal entre as classes rumo à sociedade perfeita na terra e cujo profeta é Marx, é um legado do pensamento de Toynbee. Ver A Study of History, op. cit., pp. 178-189 e anexo pp. 581-587; Em boa medida, podemos encontrá-la também em Voegelin, Eric, The New Science of Politics, The University of Chicago Press, Chicago, 1952, 1987; em Arendt, Hannah, As Origens do Totalitarismo, Dom Quixote, Lisboa, 2006 ou em Kolakowski, Leszek, If There Is No God, St. Augustine, South Bend, Indiana, 2001

¹² Schall, James V., Reason, Revelation and the Foundations of Political Philosophy, Louisiana University Press, Baton Rouge e Londres, 1987, p. 59-63; Bento XVI, Visita ao Parlamento Federal da Alemanha, op. cit.; Bento XVI, Europa..., op. cit., p. 82-85

derradeiros sonhos do homem. A realização do Reino de Deus, estaria assim ao alcance do homem. A consciência histórica representa a chegada à última etapa do conhecimento racional e, motivado pelo progresso técnico e científico, o horizonte dos possíveis do homem contempla agora tudo aquilo que as religiões atribuem à vida eterna.

Entendidas todas as formulações éticas e morais como produtos materiais ou convenções culturais circunscritas ao seu contexto histórico e desprovidas de qualquer autoridade transcendente, o poder totalitário procurou a sanção moral no seu próprio sucesso histórico segundo um critério meramente instrumental. Tornava-se, pois, um dever colocar o progresso técnico e científico ao serviço de todo o paranóico aparelho de extermínio e de perseguição em massa dos totalitarismos revolucionários nazi e comunista. A História, divinizada na raça ou na classe, absolvê-los-ia.

A face pós-moderna do relativismo

Depois da II Guerra Mundial, a declaração universal de 1948 consagrou a teoria geral dos direitos humanos como fundamento de todo o Estado de direito democrático e das relações internacionais. Para Maritain, tratou-se, no fundo, do reconhecimento da autoridade moral de uma imagem da pessoa humana tributária das grandes tradições filosóficas e teológicas ocidentais, nomeadamente do humanismo cristão construído sobre a noção de pessoa e de bem comum de São Tomás de Aquino.

A consagração da teoria geral dos direitos humanos representou um grande impulso para a paz e para o progresso das condições económicas, sociais e políticas da vida de muitos povos. Todavia, Bento XVI defende que, gradualmente, todos os agentes políticos – do Estado aos indivíduos – passaram a ver nela um instrumento transversal de legitimação de condutas contraditórias entre si.¹³

Bento XVI defende que tal acontece porque a teoria geral dos direitos humanos deriva de uma imagem da dignidade sagrada da pessoa humana nada óbvia e, por isso mesmo, carente de uma racionalidade aberta à discussão sobre o ser. A discussão sobre o ser é a discussão sobre as essências como a própria etimologia da palavra indica (*essência, esse, ser*). E a discussão das essências não se faz, ou faz-se muito deficientemente, na base de uma filosofia que, em nome de um suposto pragmatismo, se limita a encará-las como um produto da existência

¹³ Bento XVI, Europa..., op. cit., p.71-73; Bento XVI lembra que na linha da encíclica *Humanæ vitæ* como da mais recente *Evangelium vitæ* de João Paulo II, a Igreja propõe a ligação entre ética da vida e ética social, ciente de que não pode ter sólidas bases uma sociedade que afirma valores como a dignidade da pessoa, a justiça e a paz, mas contradiz-se radicalmente aceitando e tolerando as mais diversas formas de desprezo e violação da vida humana, sobretudo se débil e marginalizada, Caritas in Veritate, cap. 1, pto. 15. Disponível no sítio do Vaticano em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_po.html. Acedido a 12/12/2010

material, como uma invenção humana que se situa no domínio da superstição e não da razão. Como afirma Maritain, para uma filosofia que só reconhece o facto, a noção de Valor – quero dizer, Valor objectivamente verdadeiro em si mesmo – é inconcebível.¹⁴

Aos olhos de Maritain e de Bento XVI, entre outros, a filosofia que se cristalizou sobre a cultura ocidental em reacção à tragédia totalitária na segunda metade do século XX, consistiu precisamente nessa atitude. O anúncio do fim das grandes narrativas sobre o mundo, a vida e a história, foi a forma que essa filosofia encontrou para anunciar o fim da modernidade e a entrada na era da pós-modernidade onde vinga o mesmo relativismo que vinha de trás. A diferença é que agora, esse relativismo não se funda no optimismo exacerbado e antropocêntrico que encara a razão humana como única fonte de verdade mas no pessimismo acerca da razão e consequente negação da possibilidade do conhecimento.¹⁵

À luz do pensamento de Maritain e de Bento XVI, dir-se-ia que o pensamento pós-moderno vai ao encontro da filosofia aristotélico-tomista ao colaborar na denúncia do ideal positivista do progresso, mais concretamente, do potencial transformador do Estado construído sobre os adquiridos da razão técnica e científica que vendeu caras as suas promessas de futuro. Aquilo que os afasta, contudo, resume-se, para Valadier, numa palavra: Esperança.¹⁶ Toda a filosofia política fundada na aspiração platónica à descoberta daquilo que existe em si e por si, admite a impossibilidade de saber em definitivo se as noções do bem e do justo inerentes à afirmação da dignidade da pessoa são, de facto, princípios objectivos. Todavia, daí não conclui a sua irracionalidade nem lhes recusa qualquer potencial de inteligibilidade enquanto normas universalizáveis e ordenadoras do político.

A era pós-moderna, pelo contrário, herda do positivismo a convicção na força irresistível da contingência material sobre as ideias e é nessa base que critica o próprio ideal positivista do progresso baseado nas certezas científicas. Em vez de proceder a uma reapreciação da razão em benefício da própria democracia,

¹⁴ Maritain, *L'Homme et l'État*, em *Oeuvres Complètes*, op. cit., Vol. IX, (1947-1951), p. 593; ver cap. IV, parte III, especialmente pp. 590-600.

¹⁵ Na encíclica *Fides et Ratio*, João Paulo II resume este retrato da seguinte forma: A filosofia moderna, esquecendo-se de orientar a sua pesquisa para o ser, concentrou a própria investigação sobre o conhecimento humano. Em vez de se apoiar sobre a capacidade que o homem tem de conhecer a verdade, preferiu sublinhar as suas limitações e condicionalismos. Daí provieram várias formas de agnosticismo e relativismo, que levaram a investigação filosófica a perder-se nas areias movediças dum cepticismo geral. E, mais recentemente, ganharam relevo diversas doutrinas que tendem a desvalorizar até mesmo aquelas verdades que o homem estava certo de ter alcançado. A legítima pluralidade de posições cedeu o lugar a um pluralismo indefinido, fundado no pressuposto de que todas as posições são equivalentes: trata-se de um dos sintomas mais difusos, no contexto actual, de desconfiança na verdade. João Paulo II, *Fides et Ratio*. Disponível no sítio do Vaticano em http://www.vatican.va/edocs/POR0064/_INDEX.HTM. Acedido a 19/11/2011

¹⁶ VALADIER, Paul, *Um Cristianismo de Futuro. Para uma nova aliança entre razão e fé*, tradução portuguesa de Ana Rabaça, Instituto Piaget, Lisboa, 2000

aceitando o convite da filosofia política clássica e da teologia política cristã para uma reflexão sobre o direito natural com vista à legitimação dos fundamentos éticos da ordem política, a filosofia do pós-guerra caiu gradualmente num voluntarismo individualista motivado pelo cepticismo profundo sobre a razão. Em reacção aos totalitarismos, não moderou mas, pelo contrário, levou até ao fim a convicção de que a existência precede a essência e, consequentemente, caiu numa dúvida profunda sobre a própria existência.¹⁷ Convicta de que a razão não pode conceber ou construir o absoluto porque o seu saber é relativo, a filosofia pós-moderna passou de um cepticismo construtivo, instrumento imprescindível para as respostas da filosofia e da teologia às questões ontológicas fundamentais sobre o sentido da vida - de onde vimos? Para onde vamos? -, para um cepticismo antropológico, isto é, para um niilismo que nega a autoridade de toda e qualquer resposta.¹⁸

Desta descrença na razão, surge a convicção pós-moderna de que é impossível dizer alguma coisa de essencial sobre o homem e a vida. A pós-modernidade rejeita a ambição universalista de qualquer narrativa, seja ela de matriz socrática e aristotélica ou cristã, seja moderna, de inspiração positivista ou historicista. Na linha da crítica de Nietzsche ao historicismo de Hegel, entende que não há nem coisas nem verdades eternas e denuncia a presunção de que, ou por inspiração da fé ou por se ter chegado ao momento do zénite da história, a consciência histórica possa servir o presente.¹⁹

O Estado neutro como expressão do relativismo pós-moderno

À excepção dos casos em que se resignou à inconsequência prática da pura

¹⁷ Ocupada a investigar de maneira unilateral o homem como objecto, parece ter-se esquecido de que este é sempre chamado a voltar-se também para uma realidade que o transcende. Sem referência a esta, cada um fica ao sabor do livre arbítrio, e a sua condição de pessoa acaba por ser avaliada com critérios pragmáticos baseados essencialmente sobre o dado experimental, na errada convicção de que tudo deve ser dominado pela técnica. Foi assim que a razão, sob o peso de tanto saber, em vez de exprimir melhor a tensão para a verdade, curvou-se sobre si mesma, tornando-se incapaz, com o passar do tempo, de levantar o olhar para o alto e de ousar atingir a verdade do ser. João Paulo II, *Fides et Ratio*, op. cit.

¹⁸ Schall, James, V., *Maritain: The Philosopher in Society*, op. cit., p. 16

¹⁹ A linguagem do passado é sempre oracular. No comentário a esta citação de Nietzsche, Dannhauser afirma: o historiador objectivo não é um homem criativo e não enfrenta o futuro. Dannhauser, Werner J., Friedrich Nietzsche, em *History of Political Philosophy* Strauss, Leo e Cropsey, Joseph (coord.), University of Chicago Press, Chicago, 3ª Edição, 1987 [1963], p. 834; ver pp. 830-832. Dannhauser acrescenta que em Nietzsche, A doutrina da vontade de poder conduz necessariamente a uma revisão das noções tradicionais de virtude, *ibidem.*, p. 844; ver também pp. 834-842. Para um breve apontamento sobre as semelhanças entre a crítica de Nietzsche ao historicismo de Hegel e a apologia romântica da emancipação do indivíduo presente na crítica pós-moderna ao modelo demo-liberal capitalista, ver Madureira, Diogo, *A Cidade Cristã na Modernidade: O Humanismo Integral de Maritain e Bento XVI Contra o Relativismo*, capítulo III, pto. 3.1: A pós-modernidade enquanto expressão contemporânea da dialética da cultura moderna, op. cit., p. 120-136

negação de toda e qualquer autoridade segundo a máxima de 1968 é proibido proibir, o anúncio do fim das grandes narrativas que caracterizou a reacção pós-moderna aos totalitarismos do século XX, traduziu-se na afirmação dos direitos e liberdades individuais. No entanto, esta afirmação não advém da crença na autoridade substantiva da teoria geral dos direitos humanos mas justamente da rejeição dessa crença em nome de um alegado pragmatismo: é impossível justificar numa base objectiva a imagem da pessoa humana de onde derivam os direitos e liberdades individuais, logo, todas as perspectivas são igualmente válidas na sua subjectividade. Nesse sentido, o Estado deve assegurar a coexistência de todas elas através de um compromisso cujo único vínculo é a liberdade de opiniões. O Estado está obrigado à defesa dos direitos e liberdades individuais por um imperativo pragmático e não por um imperativo filosófico ou cristão, que defende a autoridade universal do humanismo forjado no eixo Atenas-Roma-Jerusalém.²⁰

As teorias pós-modernas da democracia ergueram, assim, a bandeira dos direitos humanos em nome do primado da vontade onde o pluralismo aparece como princípio político absoluto e a moral como matéria privada, de acordo com a convicção na subjectividade equivalente de todos os modos de vida. Na linha do positivismo, a pós-modernidade não concebe normas mas apenas factos depositários de uma importância relativa ao contexto em que se inserem e desprovidos de qualquer significado transcendente ou autoridade filosófica para além desse contexto. O homem nada pode dizer de essencial acerca da vida porque todas as formulações metafísicas existem apenas enquanto factos, enquanto ideias motivadas e limitadas pela sua própria contingência material.

A afirmação de Rorty de que a democracia precede a filosofia, por exemplo, é sintomática desta proibição imposta pela desconfiança pós-moderna sobre a razão.²¹ Rorty não acredita na autoridade de uma defesa filosófica ou substantiva da democracia nem no correlativo esforço de fundamentação e explicitação dos direitos humanos. Daí a necessidade de proteger a democracia dos filósofos.²²

²⁰ Bento XVI, Visita ao Parlamento Federal da Alemanha, Berlim, 22/11/2011, op. cit.; Também Strauss se refere ao eixo Atenas-Jerusalém como metáfora para representar o legado filosófico e civilizacional do Ocidente. Ver, por exemplo, *The Three Waves of Modernity*, in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Hilail Gildin (coord.), Wayne State University Press, Detroit, 1989

²¹ Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol. I: Objectivity, Relativism and Truth, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 175 e seguintes;

²² Rorty defende que a melhor defesa da democracia é afastar a contemplação filosófica do domínio da acção política ou da esfera pública, daí a afirmação *Always try to excel, but only on weekends*, em *Philosophical Papers*, parte II: Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Em sintonia com a posição de Rorty, escreve Rafael del Águila *Todo lo que nos queda en esta época posmetafísica es la conversación con otros y ese es nuestro único acceso al mundo: un acceso intersubjetivo. De ahí la primacía de la democracia sobre la filosofía, de la libertad sobre la verdad, de los procesos comunicativos sobre las esencias.*, Águila, Rafael del, *Ironia, Verdad y Democracia*. Richard Rorty, in memoriam, *Revista de Libros*, Fundación Caja Madrid, nº131, Noviembre de 2007. Disponível em <http://www.revistadelibros.com/articulos/ironia-verdad-y-democracia-richard-rorty-in-memoriam>. Acedido a 19/11/2011. Ver também

Como afirma a pluralidade de visões mas lhes nega qualquer transcendência, esta concepção alegadamente pragmática da democracia é um sintoma daquela crise de esperança que Valadier considera ser o carácter mais típico da pós-modernidade. Uma crise que radica num profundo pessimismo acerca do alcance da razão e da inteligibilidade da verdade mas que, perante a certeza da finitude da vida e de que provavelmente Deus não existe, tende a resvalar para o elogio romântico da vontade do homem e para a apologia individualista da liberdade entendida como emancipação quase gnóstica de toda a convenção e tradição filosófica ou religiosa.²³

Herdeira da convicção positivista de que tudo é relativo, a afirmação pós-moderna do pluralismo resume-se, assim, a uma constatação de facto sobre a pluralidade de visões, pois qualquer exercício de legitimação moral do mesmo requer a imersão num universo de significados objectivos que o pragmatismo da consciência pós-moderna proíbe. Trata-se de uma abordagem que esclarece a forma do pluralismo mas não propriamente o conteúdo: diz como o pluralismo é e eleva-o a fim político último ignorando as perspectivas que o encaram como um meio político e que consideram pertinente saber o que é ou para que serve o pluralismo.

Para Maritain e Bento XVI, esta postura tem consequências políticas graves, em primeiro lugar, para a vitalidade das democracias ocidentais contemporâneas, porque promove o esbatimento – quando não o desprezo e a aversão – da sua identidade civilizacional. Internas e externas, ambas as consequências resultam de uma ameaça à filosofia, nomeadamente à autoridade do conhecimento acumulado pela humanidade segundo a convicção platónica na inteligibilidade da distinção entre bem e mal, certo e errado. Na medida em que nega a autoridade do juízo filosófico, o qual passa pelo reconhecimento de uma razão comum capaz de ascender ao que Aristóteles chamava os primeiros princípios e transcendendo a própria circunstância, as consequências de um Estado neutro são, antes de mais, fruto da ameaça que ele representa para as ideias, para o conhecimento do homem, para o amor ao saber (*filos/sofia*).

Sintoma maior da ditadura do relativismo, este vazio gerado pelo complexo do Ocidente contra si próprio, este medo da casa – a *oikophobia*, como lhe chamou Scruton(p.NOTA) – é também prejudicial para o posicionamento do Ocidente no diálogo com outros ambientes culturais e religiosos.

Woldring, Henk E. S., *The Quest for Truth and Human Fellowship in a Pluralist Society*, in *Truth Matters...*, op. cit., p. 295;

²³ Para Fossati, Maritain procurou oferecer uma alternativa ao existencialismo *nay-sayer* de Sartre, Simone de Beauvoir ou Camus através do existencialismo autêntico tomista, fundado na denúncia dos mesmos males que encontrava nalguns reformadores da modernidade como Nietzsche ou Freud. Fossati, William J., *Maritain and Mounier on America: Two Catholic Views*, *Truth Matters...*, op. cit., p. 271; O que eles pedem na realidade não é a liberdade da razão ou a liberdade para a razão. É libertação da razão, a liberdade da razão sem regra ou medida, a liberdade para decidirem eles próprios como quiserem, tanto quanto quiserem e onde quer que queiram sem nenhum controlo deles mesmos., Maritain, *Antimoderne*, citado em Fossati, *ibidem*, p. 280.

Consequências para a filosofia política. A *oikophobia* e o vazio do Ocidente

Como um olhar pragmático desautoriza todo o juízo moral substantivo, a defesa da democracia na era da pós-modernidade passa assim pela afirmação da equivalência de todas as formulações de bem que há na cidade. Desconstruir todos os preconceitos culturais, sociais e religiosos, apresentando-os como factos relativos cuja intangibilidade os torna redundantes, é a fórmula pós-moderna de os reduzir à indiferença e de os tornar inofensivos para o convívio democrático. Assim, a concepção de pluralismo inscrita no ideal pós-moderno do Estado neutro, abrange o convite de Derrida à desconstrução de todo o discurso fundado sobre a aspiração da universalidade bem como o relativismo subjacente ao pragmatismo de Rorty.²⁴

Ao negar-se a aceitar a autoridade de perspectivas filosóficas e religiosas particulares na procura das respostas primordiais da filosofia política – qual o melhor regime? Qual a melhor vida para o homem? – o mito pós-moderno do Estado neutro obriga-a a um compromisso tremendo de abstracção que exige ao cidadão que prescindir de ser homem, um ser com ideias convicções, concepções de bem, religião e por aí adiante.²⁵ A sublimação pós-moderna do pluralismo a princípio absoluto, compromete a viabilidade de uma filosofia política que seja autêntica filosofia porque encerra uma defesa ideológica dos direitos humanos que se fecha à discussão sobre o que são, qual a hierarquia e do que precisam esses direitos.

Como afirma Morgado, em contraste com a perspectiva clássica da filosofia política que tendia a ver no debate político uma reprodução do diálogo racional constitutivo da vida filosófica, as várias teorias políticas democráticas dos pluralismos afirmam-se como políticas sem se atreverem a inspeccionar os diversos conteúdos de vida que animam a cidade.²⁶ Face à exclusão como redundantes de todos os ensinamentos metafísicos, a política pós-moderna fica refém da razão empírica das ciências naturais e sociais e, no domínio do agir – individual ou político –, não parece oferecer alternativa consistente ao critério da utilidade prática. Ao contrário do eudemonismo clássico e cristão, a perspectiva consequentialista de filósofos como Singer, Rorty ou Sloterdijk não remete para

²⁴ Habermas conta que Rorty o avisou da doença de que padecia do seguinte modo: tenho a mesma doença que matou Derrida. A minha filha diz que este tipo de cancro se deve ao facto de ler demasiado Heidegger., Habermas, Jürgen, Richard Rorty: *Philosopher, Poet and Friend*, <http://www.signandsight.com/features/1386.html>. Acedido a 19/11/2011. Simbolicamente, estas palavras não deixam de remeter para uma certa leitura sobre a relação entre a filosofia de Rorty e Derrida. Sobre a ideia de desconstrução, ver Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, Taylor and Francis, 2001 ou *Dissemination*, Continuum International, Londres, 2004

²⁵ Morgado, Miguel, *Filosofia Política e Democracia*, in *Análise Social*, vol. XLV (196), 2010, p. 478

²⁶ *Ibidem.*, p. 482-484

o transcendente.²⁷ Nas projecções que fazem do que deve ser o pluralismo, a democracia ou a ordem mundial, o denominador comum é uma razão imanente que aparece sempre como categoria epistemológica mensurante e nunca como categoria mensurada. Para Bento XVI, nelas prevalece a lógica instrumental de uma racionalidade apurada exclusivamente pelas experiências de produção técnica em bases científicas (...) que está na linha da funcionalidade, da eficácia e da qualidade de vida. Perante isto, não surpreende que o *Admirável Mundo Novo* de que falava Huxley, feito de homens não gerados irracionalmente mas produzidos racionalmente, surja cada vez menos como uma mera visão e cada vez mais como desígnio utilitário. É isto que Singer sugere quando afirma: um recém-nascido com graves deficiências deve ser morto.²⁸

Para Bento XVI, o ideal pós-moderno do Estado neutro, embora tenha rompido com o marxismo, cuja escatologia rejeitou em nome da revolta contra as certezas da razão, tem em comum com ele a ideia evolucionista de um mundo nascido de um acaso irracional e das suas regras internas que, portanto – diferentemente de tudo quanto a antiga ideia de natureza previa – não pode conter em si nenhuma indicação ética.²⁹ Apoiado nessa filosofia da história rigidamente materialista e atêista que sobreviveu ao colapso do comunismo em 1989, o pluralismo pós-moderno é incapaz de pensar em termos de essências, pelo que qualquer validação ou condenação pela razão humana reveste um carácter puramente sociológico, sem qualquer autoridade além da de um ambiente específico. Não existem valores independentes dos objectivos – o que em absoluto é sempre mau e é sempre bom – e é lícito ao homem fazer tudo aquilo que é capaz de fazer (...) bastando para tal que o bem esperado pareça suficientemente grande.³⁰ Antes pelo Estado, hoje pelos indivíduos, os direitos formulam-se segundo a adequação aos respectivos interesses; não se descobrem pela razão, são um produto da vontade. No domínio moral, o voluntarismo pós-moderno eleva a consciência subjectiva do sujeito a última instância ética, de tal modo que a possibilidade se torna um critério de per si suficiente.³¹

A neutralidade do Estado significa, portanto, desacreditar a amplitude pública da reflexão filosófica e teológica remetendo-as para o âmbito privado: a filosofia moral e religiosa é matéria subjectiva imperscrutável; constitui-se como narrativa susceptível de uma abordagem puramente descritiva enquanto facto social a ter em conta pelos agentes políticos mas desprovida de qualquer autoridade do ponto de vista normativo, daí que indiferente para o debate público. Mas então, pergunta Maritain, Como é que podemos reclamar direitos se não acreditamos em valores? Se a afirmação do intrínseco valor e dignidade

²⁷ Bento XVI, Europa..., op. cit., p. 45; Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol. I: Objectivity..., op. cit.

²⁸ Bento XVI, *ibidem*, p. 46; Singer, Peter e Kuhse, Helga, *Should The Baby Live?*, Oxford University Press, 1985, cit em Dennehy, Truth..., op. cit., p. 266

²⁹ Bento XVI, *ibidem*, p. 45

³⁰ Bento XVI, *ibidem*., p. 46.

³¹ Idem. Maritain, *Humanismo Integral*, op. cit., p. 205

do homem não tem sentido, a afirmação dos direitos naturais do homem é igualmente absurda.³²

Ao negar alcance público à filosofia e à religião no domínio da acção política, o Estado neutro prescinde da visão complementar – que não alternativa – à das ciências sociais; aquela que fornece indicações de sentido sobre o conhecimento empírico e essencialmente analítico e descritivo da história, da sociologia, da economia, da antropologia, etc. Ignorar esse saber é olhar os factos como meras contingências e negar a possibilidade de neles se encontrarem normas e ensinamentos de natureza ética apreensíveis pela razão de todos os homens de todos os tempos.

Precisamente pela sua própria natureza, a ciência não produz conclusões éticas, não gera o *ethos*.³³ Aliás, a capacidade de se abstrair das influências socio-culturais e dos juízos de valor é o desafio básico do investigador social, como o historiador ou o sociólogo, por exemplo. É à filosofia e à teologia que cabe a reflexão moral ordenadora das descobertas científicas, pelo que uma política que só concebe factos e fechada à metafísica, nunca encontrará os fundamentos que ajudam a fortalecer o edifício democrático. Para Bento XVI, um ideal de progresso exclusivamente baseado numa racionalidade limitada às certezas científicas, que recusa à realidade natural e histórica uma dimensão axiológica susceptível de promover o discernimento sobre o certo e o errado, redundará numa lógica que encara a utilidade como condição da moralidade e não o inverso. Reflecte, em grande medida, o extremo grau de indeterminação que a teoria geral dos direitos humanos exhibe quando se quer substituir à política³⁴ e, consequentemente, a necessidade de uma filosofia empenhada em perscrutar as origens desses direitos por forma a esclarecer a política das responsabilidades que lhes são inerentes.

Um Estado laico pode e, até, deve apoiar-se nas raízes morais inspiradoras que o constituíram (...) e sem os quais não teria nascido nem poderia sobreviver. Não pode existir um Estado da razão abstracta ou a-histórica.³⁵ Disso mesmo se apercebeu o homem moderno quando, por exemplo, a partir da segunda metade do século XX, a delapidação acelerada dos recursos naturais despertou nele a urgência de uma consciência ecológica. Afinal, um pouco paradoxalmente, descobriu-se que a apologia da vontade e da maximização do bem estar tinha de ser moderada pela responsabilização individual e colectiva com vista à preservação do meio ambiente.³⁶ É a esta ética de responsabilidade que Bento XVI apela quando defende a idêntica urgência de uma consciência política sobre a ecologia do homem, como afirmou em Berlim.³⁷ Tal como a preservação

³² Maritain, *L'Homme et l'État*, em *Oeuvres Complètes*, op. cit., Vol. IX, (1947-1951), p. 593; ver cap. IV, parte III, especialmente pp. 590-600.

³³ Parece-me óbvio que a ciência enquanto tal não pode gerar o *ethos*, isto é, uma renovada consciência ética não pode ser produto do debate científico., Bento XVI, *Europa...*, op. cit., p. 76-77

³⁴ Morgado, op. cit., p. 487

³⁵ Bento XVI, *Europa...*, op. cit., p. 109

³⁶ Bento XVI, *Europa...*, op. cit., p. 42

³⁷ Bento XVI, *Visita ao Parlamento Federal da Alemanha*, op. cit.

ambiente, também a ecologia do homem exige reflexões políticas de fundo sobre os problemas da vida moderna que evitem as sistemáticas intervenções correctivas e profiláticas características de uma abordagem meramente empírica ou quantitativa.

Neste sentido, as grandes conferências internacionais sobre o desenvolvimento, como as do Cairo e de Pequim, não devem resumir-se à definição de políticas cujo cerne é o *numerus clausus* da população mundial e os meios técnicos predispostos para tal objectivo. Tanto neste como noutros aspectos com implicações para a vida das sociedades, como o papel da família, por exemplo, é preciso articular a política de negação ou concessão de ajudas económicas com os ensinamentos das antigas normas éticas da relação entre os sexos, como vigoravam em África na forma das tradições tribais, nas grandes culturas asiáticas como derivadas das regras de ordem cósmica e nas religiões monoteístas a partir do critério dos dez mandamentos.³⁸ Para Bento XVI, só assim aquelas conferências podem afirmar-se como expressões dessa busca de critérios comuns para o agir; como uma espécie de concílios da cultura mundial, durante os quais deveriam formular-se certezas comuns depois elevadas a normas para a existência da humanidade. Tal só possível a partir de uma razão aberta ao intelecto, isto é, à vocação espiritual do homem e não circunscrita à razão discursiva do positivismo, respeitando assim a distinção etimológica entre *ratio* e *intelectus* para a qual Bento XVI chama a atenção.³⁹ Nessa distinção vive, aliás, uma outra entre *episteme* e *sofia*, que se poderia traduzir em conhecimento e sabedoria.

Na medida em que condenou ao silêncio o debate cívico, arrastando também consigo um esvaziamento moral da própria filosofia política⁴⁰, a neutralidade do Estado promove a mistificação unilateral dos valores e não a sua defesa efectiva sustentada por uma autêntica curiosidade filosófica.⁴¹ No fundo, é o reflexo da posição de Pirro: dado o nosso desconhecimento acerca da natureza das coisas, a atitude correcta consiste em suspender o julgamento como se nada pudesse ser dito acerca delas.⁴² Foi esta postura que Bento XVI identificou como a ditadura do relativismo.⁴³ Para contrastá-la, invocou em Ratisbona a resposta de Sócrates a Fédon: Seria facilmente compreensível que alguém, irritado por causa de tantas coisa erradas, detestasse pelo resto da sua vida todo e qualquer discurso sobre o ser e o denegrisse. Mas, desta forma, perderia a verdade do ser e sofreria um grande dano.⁴⁴

A ditadura do relativismo é este grande dano que paira sobre o mito pós-moderno da neutralidade do Estado: ao censurar qualquer tentativa de

³⁸ Bento XVI, Europa..., op. cit., p. 42-43

³⁹ Bento XVI, Europa..., op. cit., p. 103-104

⁴⁰ Morgado, op. cit., p. p. 478

⁴¹ Bento XVI, Europa..., op. cit., p. 69

⁴² Schall, Reason..., op. cit., p. 66-68 e seguintes

⁴³ Bento XVI, homilia na Missa Pro Eligendo Romano Pontifice, op. cit.

⁴⁴ Bento XVI, Razão, Fé..., op. cit.

hierarquizar princípios no âmbito da discussão pública sobre a teoria geral dos direitos humanos, promove a falta de clareza dos conteúdos que pode transformar-se novamente em ameaças à liberdade do pensamento e da fé.

O desespero relativista sobre a razão, encara a impossibilidade de sabermos as respostas definitivas às perguntas de onde venho?, para onde vou?, qual o melhor regime?, Qual a melhor vida para o homem?, como um bom motivo para justificar a aversão e o desprezo por quem ainda acredita na validade e na pertinência daquelas perguntas para o debate público. Dos limites antropológicos do conhecimento, conclui a redundância da ontologia, de um discurso sobre o ser. Nesse sentido, não é só do desprezo pela religião e pela teologia que se trata mas, nessa mesma medida, do desprezo pelo que é e deve ser a filosofia política.⁴⁵

Consequências para a tolerância e o pluralismo democráticos

Uma vez que a natureza democrática de um regime se funda num consenso moral pré-político que estipula os direitos e deveres inerentes à dignidade inviolável da pessoa, a noção de um Estado neutro perante todas as concepções de vida em presença é uma ameaça tanto à filosofia política como à própria democracia. Erigido a objectivo último do bem comum; não a meio mas a fim em si mesmo da política, o relativismo subjacente à ideia de um Estado neutro é perigoso, desde logo, pela sua inconsistência: como notou Strauss na crítica a Berlin, a afirmação da equivalência moral de todas opções de vida traduz-se na sua própria negação.⁴⁶

Quando a filosofia se converte na negação da própria possibilidade do conhecimento filosófico e num exercício de desconstrução simbólica, segundo a convicção pragmática de que as verdades metafísicas são equivalentes porque intangíveis, é natural que o filósofo sinta a necessidade de proteger a democracia da própria filosofia, como defende Rorty.⁴⁷ Essa protecção faz-se à custa da religião, da filosofia e, consequentemente, da vitalidade da cidade democrática: assumida a incomensurabilidade das verdades subjacentes às diversas concepções de vida que coexistem nas sociedades modernas e a irracionalidade epistemológica de qualquer juízo acerca delas, não surpreende, portanto, que a tolerância do pragmatismo pós-moderno se traduza em recusar-lhes amplitude pública e acantoná-las na esfera privada.

Do ponto de vista prático, a presunção de neutralidade do Estado pós-

⁴⁵ Schall, Reason..., op. cit., p. 66- 74;

⁴⁶ Strauss, Leo, Relativism, in The Rebirth of Classical Political Rationalism, An Introduction to the Thought of Leo Strauss, Pangle, Thomas L. (coord.), The University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 17-18

⁴⁷ Schall sugere que a incapacidade para compreender o corte do pensamento cristão com a filosofia pós-aristotélica que serviria de base ao naturalismo e ao racionalismo modernos, levou muitos autores a negligenciar o verdadeiro impacto da revelação sobre a filosofia política e, nessa medida, a negligenciar a própria natureza da filosofia política. Schall, Reason..., op. cit., p. 66- 74; ver resto do cap. 3, pp. 76-94 e cap. 4.

moderno esconde a assim, a respectiva intolerância. Já não se trata de uma censura física mas latente, expressa no constrangimento social ou psicológico que projecta a educação e o progresso intelectual como dissociação de qualquer tradição recebida e de qualquer conformidade a respeito da sociedade.⁴⁸

Esta é a consequências política de um pluralismo que desconfia da aspiração filosófica e religiosa à verdade porque, em grande medida, ignora o ensinamento clássico de Sócrates de que o filósofo é também um educador e, nesse sentido, tem uma responsabilidade ambivalente não apenas dirigida à verdade mas também à cidade. Um ensinamento acerca da interrelação entre a ordem temporal ou política e a ordem contemplativa ou espiritual que, na tradição apostólica do cristianismo, encontra a expressão mais nobre no martírio de Cristo,⁴⁹ e se revela também no amor cristão aos fracos e aos humildes que Maritain enfatizou para moderar a exaltação platónica do rei filósofo.⁵⁰

Independentemente de ser motivada ou por um laicismo agressivo que encara a religião como um perigo para a liberdade do homem, como na generalidade da crítica neo-marxista mas também na tese do choque de civilizações de Huntington, ou por um relativismo para o qual a essencial intangibilidade das verdades metafísicas lhes veda qualquer protagonismo na discussão política, como no caso de Rorty, a natureza hermética do Estado neutro manifesta-se na exigência de que a política opere à margem ou acima de todas as tradições religiosas da cidade. As soluções pós-modernas do pluralismo oscilam assim entre a aspiração unificadora para além das religiões estabelecidas, ou até mesmo o desaparecimento destes disparates [Rorty] (...) e a ideia de que, sendo o que são, as religiões só podem ser hostis umas às outras e ‘inimigas do género humano’ [Huntington].⁵¹

Muito crítico desta assepção de neutralidade, Valadier considera que o ideal de decomposição das tradições em que o próprio homem é capaz de se arrancar

⁴⁸ Valadier, *Um cristianismo...*, op. cit., pp. 131-135; pp. 147-153.

⁴⁹ Sobre o pathos da resistência cristã e as suas distâncias relativamente ao pathos da revolução e às ambições transformadoras dos secularismos modernos e pós-modernos, Bento XVI sublinha: A resposta de Cristo a Pilatos, na qual o Senhor, precisamente diante do juiz injusto, reconhece que o poder para o exercício do papel de juiz, do serviço ao direito, só pode ser dado do alto, está na linha da delimitação evangélica entre o que é de César e o que é de Deus (Mc, 13, 12-17). Precisamente porque vêem os limites do Estado, que não é Deus nem se pode apresentar como Deus [Pedro e Paulo] reconhecem as funções das suas leis e o seu valor moral; O Estado deve ser respeitado, justamente na sua profanidade, a partir da essência do homem como *animale sociale et politicum*, Bento XVI, *Europa...*, op. cit., pp. 63-64 e 66-68.

⁵⁰ Segundo Schall, através da evocação do testemunho de Cristo que escolheu ser carpinteiro como José, Maritain ajudou a filosofia política a perceber que a vida filosófica é necessária para justificar o valor da vida não filosófica. Este é, para Schall, um exemplo do inegável benefício que a Revelação encerra para a compreensão do entendimento clássico sobre o que é a filosofia política, nomeadamente para a recuperação de um lugar apropriado para a vida filosófica., Schall, Maritain..., op. cit., pp. 39-47 e Reason..., op. cit., pp. 127-128; Sobre este argumento, Madureira, Diogo, op. cit, pto 4, A importância da ‘consciência evangélica’ e do amor cristão para a vitalidade de uma filosofia política comprometida com a verdade e a liberdade, pp. 163-173.

⁵¹ Valadier, *Um cristianismo de futuro...*, op. cit., p. 221

a tudo o que seja de uma ordem ou tradição particular e aceder por si só (e por milagre?) à razão, depende mais do enigma do que de outra coisa. Fruto do sorridente dogmatismo da razão posto na conta da modernidade, a neutralidade do Estado é afinal o estereótipo não discutido e aliás considerado indiscutível da razão desencarnada, como lhe chamou Taylor.⁵² As suas consequências são tanto mais graves quanto mais a indiferença do Estado perante as religiões se arvora o estatuto de neutralidade e tenta disfarçar o facto de ser, inexoravelmente, uma visão particular do todo motivada por critérios que não podem ser subtraídos à existência nem à história das ideias. A opção pela neutralidade do Estado perante todas as mundivisões religiosas ou filosóficas não é neutra: funda-se na concepção positivista da vida e do mundo que se arroga a racionalidade universal ao mesmo tempo que a nega às religiões, hostilizando assim as tradições culturais e religiosas dos povos. Um autêntico pragmatismo obrigaria, portanto, à conclusão de que a neutralidade do Estado é impossível, o que não invalida a possibilidade de um Estado pluralista e respeitador das liberdades individuais. Pelo contrário, à luz do pensamento cristão aqui exposto, é a condição desse respeito.

Em nome de uma metafísica do progresso para a qual se todo o progresso é mudança, nem toda a mudança é progresso⁵³, Maritain defende que o crescimento da consciência sobre uma dignidade humana humilhada e ofendida é um ganho histórico só possível transcendendo as condenações puramente sociológicas e encarando o mal com uma inteligência propriamente cristã.⁵⁴ Contra a perspectiva equívoca onde o conhecimento consiste na negação da verdade objectiva e na desconstrução de toda a ontologia fundada nessa possibilidade, como se o auge da civilização estivesse no retorno a um estágio pré-social ou pré-burguês, Maritain afirma a perspectiva analógica de São Tomás de Aquino. Em estrita conexão com Aristóteles e a afirmação do homem enquanto *zoon politikon* (ser vivo social e político)⁵⁵, São Tomás encara o desenvolvimento como algo que só se processa em sociedade e não é mais do que o progresso da consciência sobre as verdades evangélicas. Sendo imutáveis e universais, estas verdades expressam-se de modo diverso no tempo e no espaço em função do conhecimento acumulado pelas tradições filosóficas e religiosas acerca dos direitos e deveres associados à concepção cristã da pessoa - um todo que vincula o próprio Estado.⁵⁶

⁵² Ibidem, p. 131

⁵³ Dennehy, Truth..., op. cit., p. 260

⁵⁴ Maritain, Humanismo Integral, p. 212-213

⁵⁵ Para Aristóteles, a cidade é, por natureza, anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado. Política, Livro I, 2, 1253^a15. Não resulta, pois, de uma soma arbitrária de indivíduos mas funda-se na irredutível dimensão relacional, solidária e comunicacional do ser humano que é, por esta razão, um 'ser vivo político' (*zoon ekhon politikon*). Nota nº3 a Aristóteles, Política, Livro I, 1252^a25, op. cit., p. 594.

⁵⁶ Na sua reflexão sobre a essencial imutabilidade e universalidade dos primeiros princípios da lei natural, São Tomás não ignorou a diversidade dos povos, das culturas e dos regimes, defendendo a distinção entre o direito civil e o direito das gentes em que se divide a lei humana como derivações respectivamente por determinação e por conclusão dos primeiros princípios da lei natural. Assim, fica claro que a aplicação da lei natural obriga à observância da contingência particular, de tal

O Ocidente e o resto do mundo: interculturalismo em vez de multiculturalismo

Bento XVI não tem dúvidas de que, embora possam sê-lo *de jure*, nem a racionalidade laica nem a mensagem cristã são *de factum* universais: a ética mundial não passa de uma abstracção.⁵⁷ No entanto, tal como sugere o princípio da analogia de São Tomás e como prova a influência cultural da Europa no mundo, isto não significa que, mantendo intacta a sua identidade, os diversos ambientes culturais do mundo não sejam interpelados nem possam assimilar de maneiras diferentes essa aspiração da racionalidade ocidental na qual a compreensão cristã da realidade continua a manter o seu peso.⁵⁸ Para que tal seja possível, é antes de mais necessário que o Ocidente corresponda à expectativa natural dos seus interlocutores e se defina, empenhando-se na defesa daquilo que o seu respectivo património civilizacional tem para oferecer ao mundo, como a imagem cristã da Pessoa, da igualdade entre os sexos, da separação entre Igreja e o Estado, etc. Para Bento XVI, esse exercício passa inevitavelmente por uma filosofia política aberta à relevância e amplitude da teologia. Afinal de contas, defende, a questão de saber se existe ou não uma razão da natureza, um direito de razão para o homem que acrescenta à doutrina dos direitos uma doutrina dos deveres, é enfrentada a nível intercultural. Para os cristãos tem a ver com a criação e com o Criador. No mundo indiano, corresponde ao conceito de Dharma, à normatividade interna do ser; na tradição chinesa às ideias e aos mandamentos celestes.⁵⁹

É essa abertura que Bento XVI propõe ao Ocidente mediante o apelo à abordagem intercultural enquanto verdadeiro multiculturalismo. Ao multiculturalismo altivo e relativista associa as perspectivas que encaram todas as mundivisões religiosas como equivalentes e procuram um consenso à margem delas. Essa é, segundo Bento XVI, a maior prova da intolerância de um pluralismo meramente formal ou relativista que não concebe a diferença na igualdade e parece furtar-se a qualquer discernimento. Ao contrário do que aparenta, o relativismo não consiste na ideia de que todas as culturas são diferentes mas precisamente na de que são todas iguais. Daí a sua intolerância. Traduzindo este argumento para a linguagem dos sentidos, diríamos que um pluralismo que se limita a olhar a diferença não a ouve e vê-a tanto pior quanto mais a olhar desde a altivez do relativismo secular. Mais incapaz é, portanto, de

forma forma que, como S. Tomás admite, a rectidão de princípio pode assumir várias formas à medida que se aproxima da realidade contingente. Ver S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, op. cit., Vol. IV, Ia IIae Q. 94, a. 4-6, e Q. 95, a. 2-4. Para Maritain, todo o homem que aja de acordo com a lei natural se empenhará na construção da sociedade cristã, ou seja, na subordinação do bem comum à Pessoa. *Cristianismo e Democracia*, tradução portuguesa de Alceu Amoroso Lima, Agir, Rio de Janeiro, 4ª Edição, 1957, p. 63.

⁵⁷ Bento XVI; *Europa...*, op. cit., p. 88

⁵⁸ *Ibidem*, p. 84

⁵⁹ *Ibidem*, p. 85

distinguir a diferença e de absorver a riqueza da diversidade cultural e religiosa. Sempre que se resumir a uma mera constatação de facto, a afirmação de que as culturas são todas diferentes assemelha-se uma forma subreptícia de dissimular a ignorância acerca delas e, conseqüentemente, a convicção de que são todas iguais. O reconhecimento efectivo e a tolerância da diferença pressupõe, pelo contrário, o interculturalismo, ou seja, a imersão do político no diálogo com as culturas e este, por sua vez, o encontro entre a razão e a fé.

Bento XVI questiona como pode ser tolerante uma razão que nega a dignidade das religiões ao remetê-las para o âmbito das subculturas e não lhes reconhece sequer estatuto para as ouvir e se envolver no diálogo com elas. Nesse sentido, defende que o Ocidente não pode promover o encontro com ambientes culturais distintos se é surdo perante a metafísica religiosa.

Faz parte do multiculturalismo ir ao encontro com respeito pelos seus elementos sagrados; mas só podemos fazer isto se o sagrado, Deus, não nos for estranho. (...) Para as culturas do mundo, a profanidade absoluta que se foi formando no Ocidente é algo de profundamente estranho. Portanto, precisamente o multiculturalismo chama-nos a reentrar novamente em nós mesmos.⁶⁰

No mesmo sentido, Woldring defende que para Maritain, é precisamente o facto de as visões do mundo serem determinadas por ambientes culturais específicos que torna absurda a apiração pós-moderna ao consenso neutro de uma tal coisa como a filosofia das filosofias acima das religiões. O que pode ocorrer é uma convergência entre valores semelhantes que operam na direcção dos mesmos resultados práticos mas isso pressupõe um diálogo assente no reconhecimento de verdades objectivas e não o relativismo neutro baseado na indiferença da intersubjectividade moral como, por exemplo, sugere Rorty.⁶¹

O desafio primordial das democracias ocidentais na sua relação consigo próprias e com o resto do mundo é, pois, rejeitar o relativismo de modo a preservar este equilíbrio entre pluralidade e unidade ou, por outras palavras, entre liberdade e verdade, que as caracteriza. Nesse equilíbrio, inscreve-se um pluralismo que não se resume à condescendência passiva da pluralidade de visões nem a uma neutralidade tão ilusória quão altiva mas que, pelo contrário, prova a sua tolerância na predisposição para aceitar a autoridade da religião e, em particular, da mensagem cristã, para a configuração dos debates concretos da vida política pública.

A este propósito, Maritain sugere que a noção de Estado neutro consiste numa perversão da noção de Estado laico. Na linha da teologia política de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino, Maritain defende que a separação entre o Estado e a Igreja que caracteriza o Estado laico, se refere exclusivamente à fórmula de relacionamento entre as instituições políticas e religiosas dentro da comunidade política, a qual impõe o respeito mútuo pela autonomia de ambas.

⁶⁰ Bento XVI, *Europa...*, op. cit., p. 36

⁶¹ Woldring, *Truth...*, op. cit., p. 287

Não significa ou, pelo menos, não deve significar, a bem da sua sobrevivência ética e mesmo política, uma indiferença radical do Estado perante as concepções do homem, da vida e do mundo que os conhecimentos acumulados pelas tradições religiosas legaram à humanidade.⁶² Em consonância com a tese agostiniana de que a Cidade de Deus e a Cidade dos homens são autónomas mas interdependentes, Maritain defende a subordinação do temporal ao espiritual ou, se quisermos, da democracia ao cristianismo, não porque pretenda um governo político da Igreja ou uma teocracia que, como já foi dito, considera uma heresia contrária à vontade de Deus expressa no Evangelho, mas porque entende que os fundamentos da democracia são intrínsecos à noção cristã da pessoa e à correlativa concepção do Estado. Bem comum é, para Maritain, o *bonnum honestum* ou coisa eticamente boa, formatada pela noção cristã da Pessoa herdada de São Tomás de Aquino e onde se funde a dimensão microcós mica do indivíduo - que enquanto animal eminentemente social e político (*zoon politikon*) deve obediência ao Estado - e a dimensão macrocós mica da Pessoa - que enquanto substância racional e espiritual está acima do Estado. Na medida em que aspira ao compromisso do político com um humanismo integral que encare o homem não apenas na sua condição individual ou de parte do corpo social mas também na condição de pessoa como um todo que vincula outra parte - o Estado⁶³ -, o personalismo cristão funciona como critério *sine quo non* da relação ideal que Aristóteles propõe entre a polis e os princípios de bem e de justiça.

A insistência de uma nova cristandade na autonomia da ordem temporal é concomitante à defesa da 'extraterritorialidade' da pessoa em relação aos meios temporais e políticos. É esse o verdadeiro significado da laicidade para o cristianismo que, segundo Maritain, está contido na noção da cidade leiga vitalmente cristã ou na do Estado leigo vitalmente cristão.⁶⁴

Na linha da Populorum Progressio de Paulo VI, para a qual muito contribuiu o humanismo *integral* da tradição apostólica que Maritain recuperou para o século XX, também Bento XVI defende que o critério aferidor do discernimento imprescindível ao interculturalismo e a um pluralismo autêntico

⁶² Bento XVI invoca o exemplo de homens como Churchill, Adenauer, Schumman ou De Gasperi para mostrar que, na sua busca da paz e da justiça para o mundo saído da II Guerra Mundial, não queriam construir um Estado confessional mas um Estado plasmado por uma razão ética. A sua fé tinha-os ajudado a revitalizar uma razão subjugada pela trania ideológica. (...) o seu cristianismo não os tinha afastado da razão mas tinha-lha iluminado. Bento XVI, Europa..., p. 95-96

⁶³ Maritain insistiu sempre na distinção tomista entre Estado e corpo social, vital, segundo ele para evitar as perigosas associações do Estado com o todo, como se ele próprio fosse uma pessoa. Embora, pela sua autoridade, esteja no plano mais elevado do corpo social, dada a precedência do bem colectivo sobre o individual, o Estado é, ainda assim, uma parte desse todo. L'Homme et l'Etat, Oeuvres Completes, op. cit.

⁶⁴ Maritain, Humanismo Integral, op. cit. No mesmo sentido, Bento XVI defende que o Estado laico é resultado da opção cristã original embora tenha precisado de longos esforços para se compreenderem todas as suas consequências. Assente no equilíbrio entre razão e religião, o Estado laico recusa tanto a teocracia política como o laicismo como ideologia que gostaria de edificar um Estado da razão pura, separado de toda a raiz histórica. Bento XVI, Europa..., pp. 108-109

é o do desenvolvimento do homem todo e de todo o homem:

se é verdade, por um lado, que o desenvolvimento tem necessidade das religiões e das culturas dos diversos povos, por outro, não o é menos a necessidade de um adequado discernimento. A liberdade religiosa não significa indiferentismo religioso, nem implica que todas as religiões sejam iguais. Para a construção da comunidade social no respeito do bem comum, torna-se necessário, sobretudo para quem exerce o poder político, o discernimento sobre o contributo das culturas e das religiões.⁶⁵

Conclusão

A afirmação do homem como ser depositário de uma dignidade sagrada e inviolável que serve de pano de fundo ao pluralismo democrático, reveste uma natureza puramente metafísica que não é comprovável nem assegurável a partir de um pragmatismo empírico e antropocêntrico. A partir da leitura de Maritain e de Bento XVI, dir-se-ia que aquela visão do homem é indiscutivelmente enriquecida pelo conhecimento da ciência mas convoca, simultaneamente, uma sabedoria que abarca o problema não estritamente científico – mas certamente não irracional nem a-científico – de Deus e do sentido da vida.⁶⁶ A sua autoridade enquanto princípio normativo e regulador da vontade individual e colectiva decorre, portanto, de juízos filosóficos e teológicos que lhe conferem o valor de verdade objectiva e que em função disso estipulam um critério comum da moral. Para Bento XVI, é aliás difícil perceber como pode advir de um pragmatismo neutro ou das certezas sociológicas que afirmam a irresistível contingência e subjectividade de todas as formulações da virtude, do bem e do justo. Um Estado ao qual só resta o critério positivista do princípio maioritário, tem como consequência o declínio de um direito governado pela estatística.⁶⁷

Neste contexto, a questão fundamental para o Ocidente consiste em saber se pode contribuir para a primavera árabe, isto é, buscar consensos acerca dos direitos e deveres imprescindíveis à vitalidade da ordem política democrática, na base de um discurso que se fecha à explicação filosófica e teológica dos fundamentos morais da democracia e que eleva o pluralismo a único princípio absoluto, como se todas as crenças e mundivisões fossem equivalentes.

A expressão primavera árabe é em si mesma uma metonímia do encontro de civilizações: os povos árabes procuram a primavera da liberdade e da

⁶⁵ Bento XVI, *Caritas in Veritate*, op. cit., cap1, pto18 e cap 5, pto 55

⁶⁶ A ciência tem uma responsabilidade para com o homem e a filosofia tem a responsabilidade de acompanhar criticamente o desenvolvimento das ciências (...) de depurar os resultados científicos do elemento não-científico que, frequentemente, se lhes mistura, de modo a manter o olhar aberto para as ulteriores dimensões da realidade do homem, da qual na ciência só se podem mostrar aspectos particulares. Bento XVI, *Europa...*, op. cit., pp.76/77

⁶⁷ Bento XVI, *Europa...*, op. cit., p. 109

democracia que caracteriza as sociedades ocidentais e que, na sua essência, é fruto de um percurso civilizacional feito de fé e de razão assente no eixo Atenas-Roma-Jerusalém. Mas, naturalmente, fazem-no sem deixarem de ser árabes, sem abdicarem da sua identidade religiosa e cultural, portanto, qualquer expectativa de construir pontes ou reconstruir Estados à luz de um laicismo indiferente às particularidades dos povos é ilusória. Inscreve-se na ambição positivista de dissolução das mundivisões religiosas numa ética universal que as despreza. Nesta perspectiva, se o Ocidente e, em particular, a Europa conseguir renunciar aos fanatismos tanto religiosos como seculares na abordagem das transformações iniciadas no mundo árabe, dir-se-ia que a primavera não ficou apenas a sul do mediterrâneo. No plano teórico, marcaria a vitória da leitura simbolizada pelo encontro de Bento XVI e Habermas sobre o paradigma do choque de civilizações tipificado em Huntington, do mesmo modo que o ressurgimento do elemento religioso na política no pós Guerra Fria marcou um corte com a leitura do fim da história personalizada em Fukuyama. Para Bento XVI, na linha da tradição tomista corporizada, de um modo especial, pela teologia política de Maritain, a terceira via é essa a sintonia entre razão e fé, entre filosofia e teologia que permitirá ao Ocidente e, em particular à Europa, o encontro consigo mesma. Em poucas palavras, o Ocidente poderia agradecer aos povos árabes a oportunidade que lhe deram ao promover a consagração de uma alternativa ao modo de se pensar a si mesmo e ao resto do mundo, sem esquecer que, em boa medida, o sucesso de uma primavera árabe depende também daquele reencontro da Europa.

À afirmação de Hans Kung nenhuma paz no mundo sem a paz das religiões, Bento XVI acrescenta que não há paz no mundo sem a paz entre a razão e a fé porque sem ela secam-se as nascentes da moral e do direito.⁶⁸ Esta é a proposta do cristianismo para o diálogo intercultural que Bento XVI justifica com a ajuda de Kurt Hübner⁶⁹:

Poder-se-á evitar o choque com as culturas que hoje nos são hostis, se, finalmente, conseguirmos refutar a dura acusação de termos esquecido Deus, voltarmos a ter plena consciência do profundo enraizamento da nossa cultura no cristianismo. Embora seja verdade que ele não basta para apagar o ressentimento suscitado pela preponderância do Ocidente em muitos campos decisivos para a vida de hoje, poderia, no entanto, ser um importante contributo para apagar a labareda religiosa que principalmente aí alimenta a sua chama.

Bibliografia

ARISTÓTELES, *Política*, tradução portuguesa de António Campelo Amaral e Carlos Gomes, Vega, Edição bilingue, Lisboa, 2000

⁶⁸ Bento XVI, *Europa...*, op. cit., p. 102

⁶⁹ Hübner, Kurt, *Das Christentum im der Weltreligionen*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2003, p. 148, citado em Bento XVI, *Europa...*, op. cit., p.110

AGUILA, Rafael del, Ironia, Verdad y Democracia. Richard Rorty, *in memoriam*, Revista de Libros, Fundación Caja Madrid, nº131, Noviembre de 2007. Disponível em <http://www.revistadelibros.com/articulos/ironia-verdad-y-democracia-richard-rorty-in-memoriam>. Acedido a 19/11/2011.

BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, 2009. Disponível no sítio do Vaticano em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_po.html. Acedido a 19/11/2011

- *Europa. Os Seus Fundamentos Hoje e Amanhã*, tradução portuguesa de António Maia da Rocha, Paulus, Lisboa, 2005

- *Fé, Razão e Universidade: Recordações e Reflexões*, Discurso na Universidade de Ratisbona, 12/09/2006. Disponível no sítio do Vaticano em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html. Acedido a 19/11/2011.

- Homilia na Missa *Pro Eligendo Romano Pontifice* de 18/04/2005. Disponível no sítio do Vaticano em: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html. Acedido a 19/11/2011

DANNHAUSER, Werner J., Friedrich Nietzsche, em *History of Political Philosophy* Strauss, Leo e Cropsey, Joseph (coord.), University of Chicago Press, Chicago, 3ª Edição, 1987 [1963]

DENNEHY, Raymond, Can Jacques Maritain Save Liberal Democracy from itself?, in *Truth Matters: essays in honor of Jacques Maritain*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2004

DERRIDA, Jacques, *Writing and Difference*, Taylor and Francis, 2001

- *Dissemination*, Continuum International, Londres, 2004

FOSSATI, William J., Maritain and Mounier on America: Two Catholic Views, *Truth Matters: essays in honor of Jacques Maritain*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2004

FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*, trad. port. Maria Goes, Gradiva, Lisboa, 1999.

HABERMAS, Jürgen, Richard Rorty: Philosopher, Poet and Friend. Disponível em: <http://www.signandsight.com/features/1386.html> Acedido a 19/11/2011

HUNTINGTON, Samuel, *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, tradução portuguesa de Henrique Lages Ribeiro, Gradiva, Lisboa, 2ª Edição, 2001

JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*, 1998. Disponível no sítio do Vaticano em: <http://www.vatican.va/edocs/POR0064/INDEX.HTM>. Acedido a 15/03/2011

KOLAKOWSKI, Leszek, *If There Is No God*, St. Augustine, South Bend, Indiana, 2001

MADUREIRA, Abel Diogo Morais Sarmiento Xavier, *A Cidade Cristã na Modernidade. O Humanismo Integral de Maritain e Bento XVI Contra o Relativismo*,

Instituto de Estudos Políticos - Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2011
MARITAIN, Jacques, *A Pessoa e o Bem Comum*, tradução portuguesa de Vasco Miranda, Coleção *O Tempo e o Modo*, Livraria Morais Editora, Lisboa, 1962

- *L'Homme et l'Etat*, Bibliothèque de la Science Politique, Presse Universitaires de France, Paris, 1953
- *Humanismo Integral. Uma Visão Nova da Ordem Cristã*, tradução portuguesa de Alfredo Coutinho, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1942

MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Oeuvres Complètes*, 15 Vols., Éditions Saint Paul, Paris / Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1990

- *Trois Réformateurs*, *Oeuvres Complètes*, Éditions Saint Paul, Paris / Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1990, vol. III
- *La Philosophie Morale*, *Oeuvres Complètes*, Éditions Saint Paul, Paris / Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1990, vol.XI

MORGADO, Miguel, Filosofia Política e Democracia, in *Análise Social*, vol. XLV (196), 2010

PAULO VI, *Populorum Progressio*, 1967. Disponível no sítio do Vaticano em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html Acedido a 15/03/2011

RORTY, Richard, *Philosophical Papers, vol. I: Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Vol. II e III, tradução de J. Dias Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2000

SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, tradução vários, Loyola Editores, São Paulo, 2005

SCHALL, James V., *Reason, Revelation and the Foundations of Political Philosophy*, Louisiana University Press, Baton Rouge e Londres, 1987

- *Maritain: The Philosopher in Society*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1998

SCRUTON, Roger, *O Ocidente e o Resto*, tradução portuguesa de Carlos Marques, Guerra e Paz, 2006

SINGER, Peter; Kuhse, Helga, *Should The Baby Live?*, Oxford University Press, 1985

STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, tradução portuguesa de Miguel Morgado, Edições 70, Lisboa, 2009

- *The Rebirth of Classical Political Rationalism, An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Pangle, Thomas L. (coord.), The University of Chicago Press, Chicago, 1989

VALADIER, Paul, *Um Cristianismo de Futuro. Para uma nova aliança entre razão e fé*, tradução portuguesa de Ana Rabaça, Instituto Piaget, Lisboa, 2000

VOEGELIN, Eric, *History of Political Ideas*, Vol. II: *The Middle Ages to Aquinas* e

- Vol. III: *The Later Middle Ages*, University of Missouri Press, Missouri, 1998.
(Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 20 e v. 21).
- WOLDRING, HENK E. S., The Quest for Truth and Human Fellowship in a Pluralist Society, in *Truth Matters: essays in honor of Jacques Maritain*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2004.