

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

André Gualtieri de Oliveira

Os direitos humanos como religião secular

Doutorado em Direito

**São Paulo
2021**

André Gualtieri

Os direitos humanos como religião secular

Doutorado em Direito

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Direito, área de concentração Filosofia do Direito, sob a orientação do Prof. Dr. Tercio Sampaio Ferraz Junior

São Paulo

2021

Banca Examinadora

Dedicatória

À minha esposa Nuria. Esse doutorado foi o melhor passo que dei na vida: acima de tudo, ele me deu você com quem encontrei a verdade e o amor na vida a dois.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, Número do Processo: 88887.186136/2018-00.

Agradecimentos

A meu pai, Júlio, meu professor desde quando eu confundia o Sócrates jogador com o Sócrates filósofo, e para sempre minha referência intelectual e de caráter.

À minha mãe, Lecy, exemplo de bondade e zelo para com os outros, que sempre me incentivou a buscar o que eu quisesse na vida.

À minha irmã Júlia que está sempre em meu coração. À minha irmã Raquel a quem quero sempre bem.

Ao meu amigo Dante. Sem o seu incentivo, eu não teria feito a inscrição no doutorado. Obrigado por me ajudar nessa e em tantas outras situações na vida.

Ao Professor Tercio que, desde o mestrado, acompanho com enorme admiração e que, no doutorado na PUC, tive a felicidade de poder acompanhá-lo de modo mais próximo. O senhor é um exemplo e uma referência intelectual e humana para mim.

Ao Professor Willis que antes de conhecê-lo no doutorado já o admirava por seus escritos. Os dois cursos que tive oportunidade de fazer com o senhor e o convívio na PUC me fizeram admirá-lo ainda mais.

Ao Professor Marcelo Perine que gentilmente aceitou avaliar meu trabalho e cujas observações na banca de qualificação me deram clareza e ânimo para seguir o caminho que pretendia.

Aos demais Professores membros da banca, José Garcez Ghirardi e Rodrigo Coppe Caldeira, muito obrigado por gentil e prontamente terem aceitado avaliar o meu trabalho.

Ao meu amigo Marco Aurélio de Barcelos pela leitura atenta e pelas observações.

Ao Ziggy. Ele não sabe ler isso, mas o agradecerei com comida e carinho. Foi meu companheiro ao longo da redação dessa tese.

Os direitos humanos como religião secular

André Gualtieri de Oliveira

RESUMO: Esta tese examina a relação entre religião, modernidade e direitos humanos. Tradicionalmente, a religião atuava como força geradora e unificadora das sociedades humanas. Com a modernidade, no entanto, surge uma nova concepção sobre a religião. Os direitos humanos, um produto tipicamente moderno, são apresentados como uma manifestação da maneira como a modernidade tratou da questão religiosa. A tese busca mostrar, porém, que o arranjo moderno – sobretudo em relação ao cristianismo do qual a era moderna se originou – é enganoso e, ao longo do tempo, insustentável: a tentativa moderna de reprimir a religião não é bem sucedida, pois acaba dando origem a religiões substitutas que, por serem cópias falsas de uma religião genuína, são incapazes de ter êxito, levando a uma série de problemas abordados no texto. Essas religiões substitutas são justamente as religiões seculares. A tese apresenta os direitos humanos como uma religião secular que pode se desenvolver de modo democrático, como religião civil, ou pode adquirir um aspecto totalitário, desenvolvendo-se como religião política. Ambas as formas são problemáticas e normalmente não são encontradas em estado puro. No entanto, a tese demonstra como o caráter de religião secular dos direitos humanos apresenta uma tendência totalitária, no sentido de buscar abarcar todos os aspectos da vida social, o que resulta no problema da inflação de direitos.

Palavras-chave: direitos humanos; religião; modernidade; religião secular; inflação de direitos.

Human rights as a secular religion

André Gualtieri de Oliveira

ABSTRACT: This thesis examines the relationship between religion, modernity and human rights. Traditionally, religion acted as a generating and unifying force in human societies. With modernity, however, a new conception of religion emerges. Human rights, a typically modern product, are presented as a manifestation of the way modernity has dealt with the religious issue. The thesis seeks to show, however, that the modern arrangement - especially in relation to the Christianity from which the modern era originated - is misleading and, over time, unsustainable: the modern attempt to repress religion is not successful, as it ends giving rise to substitute religions that, because they are false copies of a genuine religion, are unable to succeed, leading to a series of problems addressed in the text. These substitute religions are precisely secular religions. The thesis presents human rights as a secular religion that can develop in a democratic way, as a civil religion, or can acquire a totalitarian aspect, developing as a political religion. Both forms are problematic and are not normally found in a pure state. However, the thesis demonstrates how the secular character of human rights has a totalitarian tendency, in the sense of seeking to encompass all aspects of social life, which results in the problem of inflation of rights.

Keywords: human rights; religion; modernity; secular religion; inflation of rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. MODERNIDADE E RELIGIÃO: UMA RELAÇÃO ENCOBERTA	26
1.1. A QUESTÃO RELIGIOSA NA REVOLUÇÃO FRANCESA	26
1.2. O QUE SE ENTENDE POR MODERNIDADE	28
1.3. O QUE SE ENTENDE POR RELIGIÃO	36
1.3.1. Religião e política	43
1.3.2. A religião, o direito e a questão da ordem	47
1.3.3. A religião como fundamento da ordem social	51
1.3.4. A religião no mundo moderno	55
1.4. RELIGIÃO E MODERNIDADE FILOSÓFICA SEGUNDO LIMA VAZ	58
1.5. A MODERNIDADE E O DOMÍNIO DA RELIGIÃO IMANENTE: A CONCEPÇÃO DE ERIC VOEGELIN	64
2. OS DIREITOS HUMANOS COMO RELIGIÃO SECULAR	73
2.1. O DIREITO COMO FUNDAMENTO DA ORDEM SOCIAL MODERNA	73
2.2. DOS DIREITOS DO HOMEM AOS DIREITOS HUMANOS.....	75
2.3. AS RELIGIÕES SECULARES	85
2.4. CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS COMO RELIGIÃO SECULAR	91
2.4.1. Os direitos humanos entre a religião civil e a religião política.....	91
2.4.2. O antiliberalismo de motivação religiosa	97
3. O PROBLEMA DA INFLAÇÃO DE DIREITOS.....	108
3.1. A base hobbesiana do processo inflacionário do direito moderno	109
3.2. A chegada da inflação de direitos	111
3.3. A inflação de direitos e os tribunais	115
3.4. Os riscos da inflação de direitos	117
4. CONCLUSÃO.....	119
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

“Todos aqueles que se afastam de ti e contra ti se rebelam, a ti estão imitando de forma perversa.”

Agostinho

“Os homens se juntarão para tomar da vida tudo o que ela pode dar, mas visando unicamente à felicidade e à alegria neste mundo. O homem alcançará sua grandeza imbuindo-se do espírito de uma divina e titânica altivez, e surgirá o homem-deus. Vencendo, a cada hora, com sua vontade e ciência, uma natureza já sem limites, o homem sentirá assim e a cada hora um gozo tão elevado que este lhe substituirá todas as antigas esperanças no gozo celestial”.

Dostoiévski

“Ivan não mais recorrerá a esse Deus misterioso, mas a um princípio mais elevado, que é a justiça. Ele inaugura a empreitada essencial da revolta, que é substituir o reino da graça pelo da justiça”.

Albert Camus

“Enquanto os homens virem a política como o veículo de seu destino, eles irão adorar ativamente os regimes que, exibindo diante deles um futuro ilusório, refletem seus desejos e os consolam por suas decepções. Enquanto as massas perturbadas se considerarem traídas ou exploradas, os homens sonharão com a libertação, e a imagem de seu sonho será a face de seu deus”.

Raymond Aron

“A morte dos deuses estabelecidos não significa de forma alguma o desaparecimento da experiência do estabelecimento do sagrado em busca de novas formas nas quais se corporificar, e a morte de Deus, proclamada por Nietzsche, não é necessariamente a morte do sagrado, já que a experiência do sagrado constitui uma dimensão essencial para a humanidade”.

Emilio Gentile

“Em toda grande questão política está envolvida sempre uma grande questão teológica”.

Donoso Cortés

INTRODUÇÃO

Embora os direitos humanos sejam um produto da modernidade secular, eles continuam apresentando um caráter religioso. Isso costuma surpreender a muita gente, pois esses direitos são uma criação do Iluminismo, cujo projeto era retirar a humanidade das trevas supersticiosas da religião e do mito, conduzindo a um mundo governado pela razão, que levaria ao ser humano emancipado.

Autores como Tocqueville¹, em meados do século XIX, e Durkheim², no início do século XX, notaram na política moderna um traço religioso recôndito, o que, no entanto, permaneceu um ponto marginal para a reflexão sobre o Direito. Isso se explica, pelo menos em parte, pela própria época em que esse traço foi apontado. O projeto iluminista de uma nova humanidade experimentou um período triunfante entre o fim do século XVIII e a primeira década do século XX, sendo criticado por uns poucos autores contrarrevolucionários ou reacionários como Burke, De Maistre e Donoso Cortés. A orientação principal da filosofia nesse período, porém, foi dada por aqueles que aderiram com otimismo ao projeto moderno representado pela Revolução Francesa como Kant e Hegel.

Logo depois da Primeira Guerra Mundial, que representou uma espécie de suicídio da Europa numa guerra com um morticínio e uma falta de propósito nunca vistos, o panorama muda. Surge entre a intelectualidade europeia uma desilusão com o projeto moderno. Com isso, o exame da modernidade em termos religiosos emerge novamente e dessa vez com mais força.

Isso abriu a possibilidade de analisar os direitos humanos em termos religiosos, o que, evidentemente, não pode ser reconhecido pela dogmática jurídica, mas já o é de forma explícita por aqueles que se dedicam a filosofar sobre o direito. Mesmo os defensores do projeto moderno de direito afirmam sem recato esse caráter religioso. Tomemos como exemplo o epílogo à conhecida obra de Villey sobre os direitos humanos, em que ele transcreve a reveladora admoestação feita à sua concepção crítica por um colega leitor da obra, que curiosamente permaneceu sem ser identificado:

Pois bem, o século XX precisa de sonho! Caro amigo, eu lhe direi aqui o fundo de minha filosofia? Uma vez morto o cristianismo,

¹ TOCQUEVILLE, Alexis de. **O antigo regime e a revolução**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

² DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

desaparecida a sabedoria antiga, a reflexão a que me dediquei conduziu-me à convicção de que é importante restituir às nossas sociedades pós-industriais um substituto de religião: religião dos direitos humanos.³

Um dos elementos fundamentais da modernidade é a sensível redução no papel que a religião costumava ter nas sociedades. Trata-se de um processo de deposição da religião como um fator determinante da vida social, que deveria ser fundamentalmente laica e racional. Disso resultaram as sociedades seculares modernas. Há autores, no entanto, que enxergam na secularidade, além de uma diminuição ou desaparecimento da fé, uma apropriação da religião pelas instituições modernas, que preservam conceitos originariamente religiosos, dentro de um ambiente secular. É o que encontramos, por exemplo, na análise do conceito de soberania realizada por Carl Schmitt. Nesse sentido, Leo Strauss compreende como secularização “a preservação de pensamentos, sentimentos ou hábitos de origem bíblica que se segue à perda ou atrofia da fé bíblica”.⁴

A modernidade secular, portanto, acabaria ressacralizando determinados conceitos, recaindo novamente numa religião, mas desta vez, uma religião não autêntica e, portanto, corrompida? A secularidade seria, no fundo, mais uma experiência religiosa? Com efeito, parece haver um caráter religioso nos conceitos ditos seculares. É dizer, os conceitos produzidos na era secular ou continuam cumprindo funções religiosas ou continuam possuindo um valor religioso no sentido substancial, como mito ou como uma visão salvífica de futuro.

Não seria verossímil que o direito permanecesse alheio a esse processo de secularização que atingiu a cultura ocidental como um todo. É significativa a observação de Lord Bingham, *Chief Justice* da Inglaterra e Gales, de que “o Estado de direito é o que mais próximo se conseguiu atingir de uma religião secular universal”.⁵ Elie Wiesel, cinquenta anos após a proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos afirmava que ela se tornara o texto sagrado de uma religião secular mundial.⁶

³ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019, p. 167.

⁴ STRAUSS, Leo. **Introdução à filosofia política: dez ensaios**. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 95.

⁵ BINGHAM, Tom. **The rule of law**. Londres: Penguin Books, 2011, p. 294.

⁶ IGNATIEFF, Michael. **Human rights as politics, human rights as idolatry**. The Tanner lectures on human values, 2000. Disponível em: https://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/i/ignatieff_01.pdf. Acesso em: 28 abr. 2020, p. 320.

Charles Taylor observa que, ao longo da modernidade a batalha entre formas de crença e descrença “conectava-se com ideais e contraideais da ordem moral da sociedade”.⁷ Assim, católicos da Ação Francesa concebiam o catolicismo integral como inseparável de uma mudança de regime, enquanto para os comunistas a total fé no homem significava a necessidade de se realizar a Revolução. Hoje, no entanto, conclui Taylor com espanto, todas as formas modernas de humanismo ou fé “estão conectadas ao mesmo ideal. O ideal moderno triunfou. Todos somos partidários dos direitos humanos”.⁸

Nesse sentido, seria possível afirmar que os direitos humanos constituiriam o credo de uma religião humanista e imanente da nossa era secular? Estaríamos cumprindo a profecia de Nietzsche que afirmou que, ao matar Deus, teríamos que inventar novos ritos expiatórios, novos jogos sagrados?⁹ Os direitos humanos assumiriam, assim, um caráter sagrado. Eles seriam uma religião substituta.

É preciso lembrar, no entanto, que logo depois de anunciar a morte de Deus e a necessidade de inventar “novos ritos expiatórios e novos jogos sagrados”, Nietzsche coloca em dúvida a capacidade humana de sustentar esse tipo de criação, a não ser que também nos tornássemos deuses: “a grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?”.¹⁰

A hipótese desenvolvida nesse trabalho é a de que os direitos humanos são uma religião secular, que pode se manifestar de duas formas: como religião civil e como religião política. A partir disso, a tese terá como objetivo demonstrar o caráter de religião secular presente nos direitos humanos, criticar seus efeitos e sugerir brevemente, na conclusão, uma base a partir da qual um paradigma diferente poderia ser desenvolvido.

Embora não esteja no escopo da tese tratar pormenorizadamente de questões atinentes ao estudo da religião, será preciso abordar certos aspectos fundamentais do fenômeno religioso, necessários para a análise crítica dos direitos humanos que aqui se pretende realizar. Assim, mesmo que o conceito

⁷ TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, p. 491.

⁸ Ibid, p. 491.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 138 (Aforismo 125).

¹⁰ Ibid, p. 138.

de religião indique as mais diferentes práticas e possua vários sentidos possíveis, será necessário esclarecer o uso que fazemos desse conceito.

A etimologia da palavra religião não é unívoca, varia entre *religare* (religar); *relegere* (reparar especialmente em algo) e *reeligere* (eleger de novo).¹¹ Do mesmo modo, existem várias definições de religião que dão mais relevância a um ou a outro aspecto de um fenômeno que é extremamente complexo.

Charles Taylor afirma que, para alguns, a definição de religião é funcional “em termos do que a religião faz para as pessoas ou para a sociedade”.¹² Para outros, “a definição deve ser substantiva, e a maioria deles deseja transformar em critério alguma referência a seres ou forças sobrenaturais”.¹³ A escolha entre uma ou outra abordagem nos leva a percepções diferentes do *status* da religião no mundo atual, pois se do ponto de vista substantivo é inegável que ela decaiu, do ponto de vista funcional podemos argumentar que isso não ocorreu, pois diversos fenômenos contemporâneos, até mesmo concertos de rock e partidas de futebol, podem ser apontados como religiosos.¹⁴

Do ponto de vista funcional, uma das definições mais célebres é a de Émile Durkheim:

(...) uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.¹⁵

As crenças e práticas contidas numa religião, nessa perspectiva, unificam as pessoas, tornando-as parte de uma comunidade. Essa função desempenhada pela religião está expressa na palavra *religare*. A religião une pessoas que, sem ela, permaneceriam separadas.

A definição funcional é utilizada na tese para argumentar que os direitos humanos têm exercido um papel religioso, na medida em que, desde fins do século XVIII até os dias atuais, é possível notar como a sociedade moderna se organiza em torno de uma Constituição com sua declaração de direitos. Assim, a função unificadora da religião aparece na modernidade sendo desempenhada pelo direito e, mais especificamente pelos direitos humanos. Daí é possível falar

¹¹ FRIES, Heinrich. **Conceptos fundamentales de la teología**. Madrid: Cristandad, 1979, p. 531.

¹² TAYLOR, 2010, p. 34.

¹³ Ibid, p. 34.

¹⁴ Ibid, p. 34.

¹⁵ DURKHEIM, 1996, p. 32.

numa “religião dos direitos humanos” com sua respectiva igreja, o que não exclui o fato de que, no mundo moderno, surgiram outras religiões com suas respectivas igrejas. A religião da ciência é uma delas.

No entanto, também não é possível deixar de lado a definição substantiva na medida em que os direitos humanos que exercem essa função religiosa têm um caráter imanente herdado do humanismo. Essa imanência é um elemento determinante no contexto da Era secular¹⁶ na qual vivemos e que, desde o seu início até os dias de hoje, coloca-se como substituta ou adversária da visão de mundo das religiões tradicionais, baseada na transcendência. É possível argumentar que os direitos humanos são um produto do humanismo moderno e, por isso, carregam consigo essa imanência secular.

Assim, com base na definição funcional de religião, poderíamos enxergar os direitos humanos desempenhando uma função religiosa, na medida em que eles propiciam unidade social. Por outro lado, do ponto de vista da definição substantiva, os direitos humanos acabam se transformando numa espécie de religião imanente, se for possível encontrar neles esse traço de procura pela salvação neste mundo como um elemento central da chamada cultura dos direitos humanos.

Esta tese parte do entendimento de que, ao contrário do que normalmente se costuma declarar, a religião é um elemento central na modernidade, pois dela dependeu a própria origem do projeto moderno. Ao falar em religião, esse trabalho se refere a uma religião específica, o cristianismo, do qual a modernidade se originou na Europa. No entanto, ao longo do desenvolvimento do mundo moderno, a questão religiosa foi sendo encoberta, a ponto de levar à percepção atualmente difundida de que modernidade e cristianismo não se misturam. Pelo contrário, o cristianismo foi e é determinante para se compreender o empreendimento moderno e seu possível ocaso. Deste modo, é importante compreender que o tratamento das questões modernas e a superação de suas crises passa por uma reconciliação (ou reacomodação) da modernidade com a religião cristã.

A análise realizada no trabalho se inspira numa tradição crítica em relação aos direitos do homem ou direitos humanos que teve seu início praticamente ao

¹⁶ TAYLOR, 2010, p. 34.

mesmo tempo em que as Declarações de Direitos apareciam na França e nos Estados Unidos. Essa tradição, no entanto, não possui uma unidade: autores com as mais diferentes visões políticas – tanto à esquerda quanto à direita –, e dos mais variados posicionamentos em relação à religião desenvolveram críticas aos direitos humanos.

Assim, pensadores tão diversos como Burke, Bentham e Marx, apontavam, respectivamente, a inutilidade dos direitos do homem, seu descompasso com a realidade e sua injustiça intrínseca ligada ao sistema capitalista. A doutrina da Igreja Católica, por cerca de dois séculos, foi contrária aos direitos humanos, só se rendendo a eles em meados do século XX, com João XXIII e Paulo VI.¹⁷ Michel Villey, jurista católico francês, no livro *O direito e os direitos humanos*, dedicado a João Paulo II, criticou esses direitos em contraposição ao conceito romano clássico de direito, que deveria ser recuperado. Costas Douzinas, expoente dos *critical legal studies*, ataca a perda da dimensão utópica que dava aos direitos humanos a sua razão de ser.¹⁸

O tema da crítica aos direitos humanos praticamente não tem repercussão no Brasil, embora haja no exterior, como vimos, farta bibliografia a respeito. A falta de uma reflexão brasileira sobre o assunto, talvez possa ser explicada pelo nosso desenvolvimento social insatisfatório, que tem sido visto, provavelmente desde a promulgação da Constituição de 1988 como uma questão que depende da concretização dos direitos fundamentais previstos na Carta Magna. No entanto, a falta de uma reflexão crítica sobre os direitos humanos no Brasil cobra um preço alto para esses mesmos direitos, como pretendemos demonstrar nos capítulos seguintes.

Justine Lacroix e Jean-Yves Pranchère, apresentam o *status questionis* a respeito da crítica aos direitos humanos, que pode ser dividida em três correntes, cada qual muito diversa dentro de seu próprio âmbito. A primeira é chamada de antimoderna, pois discorda das Declarações do século XVIII e vai além, ao repudiar a própria ideia de direito subjetivo, considerada uma corrupção do conceito tradicional de direito encontrado na tradição romana. Essa corrente tem, de modo geral uma postura de rejeição ao mundo moderno e apresenta como

¹⁷ VILLEY, 2019, p. 5.

¹⁸ DOUZINAS, Costas. **The end of human rights**: critical legal thought at the turn of the century. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 380.

traços principais os temas da contrarrevolução e do contra-iluminismo, um profundo pessimismo em relação aos dilemas das sociedades ocidentais e um interesse nas questões teológicas. Os antimodernos têm desconfiança na ideia de progresso, desdém pelo nivelamento social e cultural encorajado pela democracia igualitária e consternação com a morte do sagrado e sua substituição por um individualismo e utilitarismo crescentes.¹⁹

A corrente antimoderna, por sua vez, subdivide-se em duas. (i) a que emerge da reflexão sobre a religião e considera a consagração dos direitos como a consequência de uma teologia cristã que saiu dos trilhos, levando ao comprometimento da ideia de justiça. Ela engloba autores como Michel Villey, Alasdair MacIntyre e John Milbank. (ii) a que surge da rejeição da concepção liberal de direito, que, por carregar uma lógica despolitizadora, é contraditória ao conceito político de democracia. Esta concepção é defendida por autores como Carl Schmitt, Julien Freund e Alain de Benoist.²⁰

A segunda corrente, que podemos chamar de comunitarista, não nega os princípios da modernidade liberal, mas adverte para os perigos que os direitos humanos vinculados a ela podem trazer. O perigo reside na perda da natureza coletiva dos direitos, levando a seu uso – e abuso – de forma progressiva, o que traz dissolução social e narcisismo crescente. Essa corrente, portanto, não coloca em questão a legitimidade dos direitos humanos, mas critica seus efeitos como conceito normativo e, acima de tudo, como prática social.²¹

Por fim, a terceira corrente abriga os autores que, afirmando se colocarem em defesa do projeto moderno concebido como uma luta por autonomia, realizam uma crítica radical dos direitos humanos por entenderem que eles viraram as costas ao projeto de emancipação da modernidade. Nesse sentido, os direitos humanos acabariam funcionando como “um ‘substituto’ para o ideal abandonado de autonomia – o ‘placebo’, podemos dizer, que anestesia nosso desejo de autonomia ao satisfazer uma necessidade menor”.²² Essa corrente se liga, por exemplo, a demandas feministas e, no campo das relações internacionais, a críticas que apontam os efeitos perversos das políticas

¹⁹ LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. **Human rights on trial: a genealogy of the critic of human rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 72-73.

²⁰ Cf. LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 79-90.

²¹ LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 74.

²² Ibid, p. 74.

humanitárias e das iniciativas de organizações para a defesa dos direitos humanos.²³

Segundo Lacroix e Pranchère, embora não haja uma unidade em matéria de compreensão política entre as concepções críticas vistas acima, há um denominador comum no que tange à proposição de que a consagração dos direitos humanos traz problemas para a ideia de democracia. Assim, “todas as críticas contemporâneas aos direitos humanos se apresentam como proponentes da democracia de uma forma ou de outra”.²⁴ Esta tese partilha da mesma preocupação com a saúde do modelo democrático ao examinar os efeitos negativos que a sacralização dos direitos humanos pode produzir para esse regime.

A análise dos direitos humanos desenvolvida neste trabalho pode ser encaixada na primeira corrente descrita acima – mais especificamente em sua primeira vertente, que chamamos de “antiliberalismo de motivação religiosa” –, embora, alguns argumentos da segunda corrente também sejam utilizados. O principal motivo para isso é a percepção de que, na época atual, há uma espécie de consagração dos direitos humanos que os coloca acima de qualquer outra coisa. Isso sugere um fenômeno que possui um caráter religioso e, por isso, é pertinente examiná-lo de uma forma que envolva as contribuições teóricas, tanto históricas quanto filosóficas, sobre a religião.

Mas que categoria de pensamento poderia ser utilizada para tratar dos direitos humanos tendo como pressuposto o antiliberalismo de motivação religiosa? A tese propõe a utilização do conceito de religião secular existente na filosofia política. Assim, ela busca examinar os direitos humanos como uma religião secular.

O surgimento das religiões seculares se deu juntamente com declínio do cristianismo. Isso não é coincidência. Como o homem não pode viver sem esperança, seus olhos se voltaram para uma espécie de simulacro. Eis o diagnóstico de alguém que viveu o período mais trágico desse processo de ascensão das religiões seculares:

É verdade que os homens podem viver sem acreditar na vida após a morte. (...) E mesmo que o homem consiga viver sem esperar nada de Deus, é duvidoso que possa viver sem esperança. (...) Mas há milhões

²³ LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 74.

²⁴ Ibid, p. 79.

de pessoas, presas em trabalhos monótonos e repetitivos, perdidas na multidão de cidades, que não têm outra participação na comunidade espiritual senão aquela que lhes é oferecida pelas religiões seculares. As multidões que aclamam falsos profetas dão testemunho da intensidade das aspirações que se elevam a um céu vazio. Como disse Bernanos, a tragédia não é que Hitler se proclame ou se considere um deus, mas que milhões de pessoas estejam desesperadas o suficiente para acreditar nele.²⁵

A religião secular é o resultado da sacralização da política, que ocorreu na modernidade após a política finalmente se tornar independente da religião tradicional. Ela é, portanto, uma religião da política, pois se forma a partir de uma ideia política que adquire um caráter sagrado, ou seja, religioso, reivindicando para si “a prerrogativa de determinar o sentido e o propósito fundamental da existência humana para os indivíduos e a coletividade, pelo menos nesta terra”.²⁶ Ideias como a nação, a raça, a classe, o partido ou o movimento ao serem transformadas em algo sagrado dão origem a uma religião secular, que se apresenta como “um sistema de crenças, mitos, rituais e símbolos que interpretam e definem o significado e o fim da existência humana, subordinando o destino dos indivíduos e da coletividade a uma entidade suprema”.²⁷

A sacralização moderna da política, argumenta Gentile, é diferente das formas de sacralização do poder de períodos históricos anteriores. Com efeito, ela difere da sacralização do poder que se conheceu desde o princípio da história humana como com os Faraós do Egito que eram identificados com o divino ou vistos como uma emanção dele e a *Polis* grega e a *Civitas* romana em que a natureza sagrada do poder político estava incorporada nas instituições civis.²⁸

É o cristianismo que rompe com esse modelo e que abre a possibilidade para que, mais tarde, surja a forma moderna de sacralização da política e, com ela, as religiões seculares. Quando o cristianismo destrói o modelo pagão de fusão entre religião e política, ele o substitui por uma nova sacralização do poder, na qual a Igreja possuía primazia espiritual sobre o Estado. Assim, na Idade Média, “a sacralização do poder correspondia à natureza sagrada do direito divino dos reis, que era reconhecido e legitimado pela Igreja”.²⁹ Isso,

²⁵ ARON, Raymond. *The Future of Secular Religions*. In: ARON, Raymond; REINER, Yair (ed.). **The dawn of universal history**: selected essays from a witness of the twentieth century. Nova York: Basic Books, 2002, p. 190.

²⁶ GENTILE, Emilio. **Politics as religion**. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 12.

²⁷ GENTILE, 2006, p. 12.

²⁸ *Ibid*, p. 12.

²⁹ *Ibid*, p. 13.

evidentemente, levou ao estabelecimento de uma tensão entre o poder espiritual da Igreja e o poder temporal do Rei que marcou a Europa durante todo o período medieval. Com a modernidade, a relação entre essas dimensões religiosa e política entrou numa nova fase que permitiu a sacralização da política pela afirmação do primado da soberania estatal, pela perda da hegemonia espiritual da Igreja em relação ao Estado e à sociedade e pelo triunfo do princípio da soberania popular.³⁰

Embora o totalitarismo tenha sido a forma mais intensa de sacralização da política, ela está longe de ter sido a única. A tese adota, com base na distinção de Gentile, o termo religião civil para se referir à sacralização da política no âmbito democrático e o termo religião política para designar essa sacralização em ideologias e regimes antidemocráticos.³¹

A surpreendente persistência da religião num mundo como o moderno, que nasceu a partir de uma pretensão de racionalidade que, a princípio, dava a entender que não precisava da dimensão religiosa, é um indício que corrobora o argumento daqueles que afirmam que nenhuma coletividade política poderia manter sua unidade e identidade ao longo do tempo sem criar alguma forma de religião laica. Isso se aplica especialmente às sociedades democráticas pluralistas da atualidade: nenhuma democracia poderia existir sem uma religião civil que educasse seus cidadãos na lealdade às suas instituições e na devoção ao bem comum.³² Os direitos humanos são precisamente a religião civil dessas sociedades democráticas.

Ao examinar os direitos humanos como religião secular, o presente trabalho se vale de análises históricas e de filosofia política, compreendida aqui como uma das possíveis vertentes da filosofia do direito. Para ser crítico é também necessário ser histórico. Por isso, busca-se realizar uma espécie de genealogia, isto é, “um olhar histórico guiado por uma questão presente que se esforça para obter clareza a partir do passado que a produziu.”³³

O modo pelo qual a conexão entre religião e política – e consequentemente o direito – tem sido tratada é esclarecido por Richard

³⁰ GENTILE, 2006, p. 13.

³¹ Ibid, p. 22.

³² Ibid, p.23.

³³ LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 52.

Shorten, que identifica duas tradições intelectuais sobre o tema: aqueles que se ocupam da teologia política e aqueles que trabalham com o conceito de religiões políticas. A primeira tradição pode ser representada por Leo Strauss e a segunda por Eric Voegelin.³⁴

A teologia política pode ser compreendida como “uma forma primordial de pensamento político, um discurso sobre autoridade política com base em um nexo divino revelado”.³⁵ O problema teológico político diz respeito a que termos deve se dar a relação entre a divindade ou as divindades e a polis. O cristianismo, como veremos, rompe com a solução estabelecida no mundo antigo, introduzindo uma separação antes inexistente entre o político e o religioso. Isso orientará o desenvolvimento do ocidente até os nossos dias.

A abordagem a partir do conceito de religião política é diferente, pois ela recai sobre a sacralização da política e não sobre a politização da religião, que é o enfoque que se encontra na teologia política. Quando a política é sacralizada, ela “se torna seu próprio reino”³⁶, e acaba produzindo suas próprias religiões como substitutas das religiões reveladas. De um ponto de vista cristão, no qual a religião remete necessariamente à crença no transcendente, as religiões seculares são vistas como “substitutos ou caricaturas da coisa real”.³⁷

A opção da tese foi por tratar os direitos humanos a partir do método da religião política e não da teologia política, cujo principal defensor é Carl Schmitt. A escolha se justifica pelo entendimento de que, depois do cristianismo, o estabelecimento de uma teologia política passa a ser em si mesmo um empreendimento problemático, na medida em que representa um retorno a um modelo contra o qual o cristianismo desde o princípio se colocou. Isso nos autorizaria a concluir, como Peterson afirma no ensaio que escreveu como crítica ao pensamento de Schmitt, que uma teologia política cristã é um empreendimento impossível.³⁸ O reestabelecimento de uma teologia política, portanto, só poderia de fato ser realizado às custas de um abandono da tradição cristã, o que a tese não pretende defender.

³⁴ SHORTEN, Richard. Political Theology, Political Religion and Secularisation. *Political studies review*, v. 8, n. 2, 180–191, 2010, p. 180.

³⁵ Ibid, p. 183.

³⁶ Ibid, p. 184.

³⁷ ARON, 2002, p. 178.

³⁸ PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 63-69.

Shorten esclarece que a tradição de pesquisa em religiões políticas tem no sagrado seu termo chave. Autores como Emilio Gentile e John Gray fazem parte dessa tradição, que remonta ao pensamento de Eric Voegelin. Todos eles consideram que fenômenos políticos empíricos (ideologias, crenças, comportamentos) passaram a ser exaltados ou venerados independentemente de qualquer fonte numa religião revelada.³⁹ Assim, ocorreu uma transferência da essência religiosa, do objeto divino para o humano, o que demonstra que a secularização não significa propriamente uma superação dos vínculos religiosos, mas sim sua canalização para novas vias.⁴⁰

Apesar das diferenças entre as abordagens de Strauss e Voegelin, ambas fazem parte de um debate mais amplo que surge no século XX, no período entre guerras, e continua desde então, envolvendo outros pensadores como Carl Schmitt, Karl Löwith e Hans Blumenberg, “num debate sobre a importância da teologia para a compreensão da secularização e que, por sua vez, leva ao debate sobre a legitimidade da própria modernidade política”.⁴¹

Segundo Shorten, esses autores identificaram uma crise de legitimidade no mundo moderno percebida com o recuo do liberalismo diante do comunismo e do fascismo, que demonstrava como os recursos normativos da modernidade tinham chegado ao limite. Esses recursos “estavam abertos a serem expostos como dependentes de uma corrente subterrânea teológica, e depois avaliados negativa ou positivamente por esse prisma”.⁴² Assim, o ponto comum entre a religião política e a teologia política torna-se uma vertente da filosofia da história que afirma a existência de um conteúdo teológico ou uma forma teológica intrínseca às ideias políticas modernas, mesmo que estas pareçam afirmar constantemente sua independência do âmbito religioso.⁴³

Atualmente, a situação não é igual, mas é similar: o liberalismo parece recuar em face dos populismos, mas também é vítima de seu próprio esgotamento ao não conseguir oferecer um modelo viável de sociedade – que faça sentido – como tão bem mostram os personagens de Michel Houellebecq em livros como *Serotonina* e *Submissão*. Desse modo, ambas as tradições da

³⁹ SHORTEN, 2010, p. 183.

⁴⁰ Ibid, p. 185.

⁴¹ Ibid, p. 184.

⁴² Ibid, p. 184-185.

⁴³ Ibid, p. 186.

teologia política e da religião política foram concebidas no contexto de uma crise da modernidade, que permanece sem solução até os dias de hoje.

Esse pano de fundo comum traz, evidentemente, consequências teóricas também comuns. Assim, segundo Shorten, há pelo menos 4 conceitos que continuam a regular os usos que as leituras da religião política e da teologia política fazem. Eles têm origem em impulsos religiosos cultivados pela tradição bíblica e acabam assumindo uma forma política.

Em primeiro lugar, a escatologia, do grego *escathon*, conceito de origem judaico-cristã que diz respeito aos últimos tempos e à salvação como o fim da história. Karl Löwith identifica na modernidade uma estrutura narrativa particular do *escathon*, que consiste numa redenção que se torna imanente ao processo histórico, em vez de transcendente a ele. Essa leitura influencia uma série de autores que trabalham com a ideia de religião política, dentre eles John Gray, para quem “as ideias escatológicas reprimidas retornam em vários projetos de emancipação do pós-Iluminismo, incluindo mais recentemente o neoconservadorismo e o neoliberalismo”.⁴⁴ Joaquim de Fiore, um abade do século XII, é comumente apontado como o precursor desse tipo de postura por vários autores como Löwith, Voegelin e Gray. Joaquim rompe com a tradição agostiniana dominante na teologia medieval ortodoxa, que renunciava às expectativas de um paraíso terrestre, criando o espaço no qual nos séculos seguintes se desenvolveram as filosofias seculares da história. Joaquim concebeu:

“um sistema profético que redirecionou esperanças e medos de volta para esta vida e para longe da próxima, na ideia de uma divisão de três estágios da história baseada na Trindade, caminhando cada vez mais em direção à perfeição espiritual”.⁴⁵

Em segundo lugar, temos o conceito de messianismo. Segundo Shorten, ele deriva da obra *Origins of totalitarian democracy*, de Jacob Talmon, que propõe o messianismo para articular sua análise sobre a migração das esperanças religiosas em direção à política. Mas ao invés de identificar esse messianismo com indivíduos, Talmon o associa a ideias utópicas e grandiosas

⁴⁴ SHORTEN, 2010, p. 187.

⁴⁵ Ibid, p. 187.

que “derivam da vertente perigosa, iliberal e protototalitária do pensamento político iluminista”.⁴⁶

O gnosticismo é o terceiro conceito relevante, desenvolvido sobretudo por Eric Voegelin, em sua obra *A nova ciência da política*. Ele também aponta Joaquim de Fiore como o iniciador de uma imanentização das expectativas de salvação que se encontra na base do desenvolvimento político do ocidente moderno. Esse fundamento da modernidade, o gnosticismo, é uma deturpação da mensagem original do cristianismo.⁴⁷

Em quarto lugar, temos o conceito de milenarismo, desenvolvido por Norman Cohn, na obra *The Pursuit of the Millenium*, que também examina os escritos de Joachim. Para Cohn, os ideais milenaristas levam adiante “uma visão apocalíptica da mudança temporal no mundo moderno”.⁴⁸ O milenarismo apareceu, por exemplo, nas revoltas camponesas da Idade Média, e tem como característica crucial uma demonologia intrínseca. Assim, o milenarismo é sempre hostil a grupos que se encontram fora da “comunidade dos eleitos”, atitude complementar da crença numa “idade de ouro” a ser alcançada. Gray, por exemplo, considera o milenarismo como o fator comum e explicativo na formação de todas as religiões seculares modernas.⁴⁹

Por fim, dois esclarecimentos a respeito da escolha do termo direitos humanos. Como observa Gentile, a sacralização da política que produz as religiões seculares não pode ser associada a um único tipo de movimento ou regime político.⁵⁰ É o que parece ter feito Aron, ao identificar apenas o comunismo e o nazismo como religiões desse tipo. Esta tese adota o ponto de vista de Gentile de que uma religião secular pode se manifestar sob a forma das mais diferentes ideias políticas: como democracia ou autocracia, como igualdade ou desigualdade, na ideia de nação e na de humanidade, como conservadorismo ou como progressismo.⁵¹ Os direitos humanos, entendidos como direitos que pertencem aos seres humanos enquanto tais e apresentados como justificativa para sustentar que o empenho das pessoas pela vida, liberdade e felicidade não

⁴⁶ SHORTEN, 2010, p. 187.

⁴⁷ Ibid, p. 187.

⁴⁸ Ibid, p. 188.

⁴⁹ Cf. SHORTEN, 2010, p. 188.

⁵⁰ GENTILE, 2006, p. 211.

⁵¹ Ibid, p. 211.

deve ser obstaculizado podem, portanto, ser compreendidos como uma religião secular liberal e democrata, que padecerá dos problemas comumente apresentados pelas religiões seculares. Os direitos humanos, no entanto, são hoje o discurso dominante no pensamento jurídico; eles são, na prática, sua única linguagem.

Embora saibamos que a doutrina constitucional brasileira costuma fazer a distinção entre direitos fundamentais, que são direitos em âmbito nacional, e direitos humanos, que são direitos positivados a nível internacional, essa distinção não é assumida na tese, pois não cumpre nela qualquer função importante. O termo direitos humanos parece ser o mais adequado para se referir a um fenômeno que abarca a cultura moderna na qual o direito de modo geral se insere: o fenômeno da religião secular.

1. MODERNIDADE E RELIGIÃO: UMA RELAÇÃO ENCOBERTA

1.1. A QUESTÃO RELIGIOSA NA REVOLUÇÃO FRANCESA

A permanência do elemento religioso no mundo moderno, desconsiderada por muitos, pode ser encontrada num dos seus eventos fundadores: a Revolução Francesa, em que a religião foi um dos temas centrais. É significativo o esforço que os revolucionários tiveram a fim de criar um conjunto de práticas, símbolos e crenças que deveriam substituir o modelo católico estabelecido desde a Idade Média. Um novo calendário surgiu e o tempo começou a ser contado a partir do advento da Revolução. A religião dos jacobinos, assevera Christopher Dawson,

(...) baseava seu credo na Declaração de Direitos, e suas escrituras no Contrato Social, e gradualmente desenvolveu um culto regular e seu centro ritualístico em torno do Altar da Pátria, da Árvore da Liberdade, do Livro da Constituição, e se dirigia a abstrações deificadas como a Razão, a Liberdade, a Natureza e a Pátria. (...) Como o cristianismo, era uma religião da salvação humana, a salvação do mundo pelo poder do homem tornado livre pela razão. A Cruz foi substituída pela Árvore da Liberdade, a Graça de Deus pela Razão do Homem, e a Redenção pela Revolução.⁵²

A Revolução foi hostil ao catolicismo desde o início, mas não à religião em si. Os defensores do ateísmo permaneceram minoritários. A religião que os revolucionários em sua maior parte desejavam implementar pode ser entendida em termos de uma religião civil. A Constituição Civil do Clero⁵³, lei promulgada pela Assembleia Nacional em 1790, transformava a antiga Igreja Católica francesa numa Igreja nacional e seus bispos e padres em funcionários públicos, eleitos democraticamente. A fim de quebrar a resistência da maior parte do clero, que rejeitava a lei, a Assembleia Nacional propôs declarar os padres que se negassem a se submeter à Igreja Nacional pessoas suspeitas e sujeitas à prisão.⁵⁴ O Rei se negou a sancionar essa medida, o que gerou um conflito com a Assembleia que foi uma das principais causas para o estabelecimento da República.

Durante o período jacobino, no entanto, uma Igreja Nacional que incorporasse o antigo clero já não era mais tolerada, pois o cristianismo em si

⁵² DAWSON, Christopher. **Os deuses da revolução**. São Paulo: É Realizações, 2018, p. 114.

⁵³ FRANÇA. **Constituição Civil do Clero** (12 de junho de 1790). Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/civilclero.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2020.

⁵⁴ DAWSON, 2018, p. 115.

passou a ser visto como “uma força contrarrevolucionária que devia ser destruída para dar lugar à nova religião da humanidade”.⁵⁵ Em 1793, em Nevers, Fouché anunciou como sua missão “substituir os cultos supersticiosos aos quais o povo ainda infelizmente adere pela adoração da República e da moralidade natural”.⁵⁶ Em Lyon, “ele encenou uma elaborada manifestação anticristã na qual um jumento, usando batina e mitra, arrastava um missal e os Evangelhos pela rua”.⁵⁷ No outono desse mesmo ano a Catedral de Notre Dame foi transformada no “Templo da Razão”, onde se celebrou o Festival da Deusa da Razão.

Em 1794, a Sociedade Jacobina já havia, na prática, “tomado o lugar da Igreja Constitucional como a igreja estabelecida da República e exercia uma influência muito maior do que a anterior”.⁵⁸ O sumo pontífice dessa igreja era Robespierre que, em 1794, proferiu um discurso “sobre as relações da religião e da moralidade com os princípios republicanos”, no qual detalha sua crença religiosa baseada no progresso, na razão e na humanidade:

Tudo mudou na ordem física; tudo deve mudar na ordem moral e política. (...) Todas as ficções desaparecem diante da Verdade e todas as loucuras caem diante da Razão. Sem coerção, sem perseguição, todas as seitas devem se fundir na religião universal da Natureza. (...) Vamos anexar a moralidade a fundações eternas e sagradas; inspiremos no homem este respeito religioso pelo homem, este sentimento profundo dos seus deveres, que é a única garantia de felicidade social; vamos alimentá-lo por meio de todas as nossas instituições; que a educação pública seja direcionada, sobretudo, para esse fim.⁵⁹

Três anos antes, Volney outro revolucionário havia previsto a chegada iminente de uma era em que uma autoridade internacional independente asseguraria o respeito aos direitos do homem:

“(...) de um povo para outro, estabelecer-se-á um equilíbrio de forças que, mantendo todos no respeito por seus direitos recíprocos, porá fim aos seus bárbaros hábitos de guerra, e submeterá a arbitragem de suas divergências a um processo civil; e toda a raça deve se tornar uma só sociedade, uma única família governada por uma só vontade, por leis compartilhadas”.⁶⁰

⁵⁵ DAWSON, 2018, p. 136.

⁵⁶ Ibid, p. 136.

⁵⁷ Ibid, p. 136-137.

⁵⁸ Ibid, p. 142.

⁵⁹ ROBESPIERRE, Maximilien. Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains. In: **Discours sur la religion, la république, l’esclavage**. La Tour d’Aigues: Éditions de l’Aube, 2013, p. 12-31.

⁶⁰ VOLNEY, 2012 APUD LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 46.

A versão popular dos eventos do final do século XVIII, que apresenta os revolucionários como os defensores das luzes em oposição à velha e carcomida estrutura medieval construída a partir da superstição religiosa, esconde o fato de que os revolucionários, em sua maioria, possuíam um claro sentimento religioso. Com efeito, poucas décadas depois da Revolução surgiram observadores perspicazes que notaram nas propostas e nas ações de personagens como Robespierre ou Saint-Just um caráter de religiosidade.

Tocqueville apontou a existência desse traço religioso na Revolução Francesa e que teria passado a fazer parte da política desde então. Para ele, os revolucionários tinham uma crença admirável em si mesmos, acreditavam na perfectibilidade do poder do homem e tinham fé em sua virtude. Não havia entre eles dúvida quanto a serem destinados a transformar a sociedade e a regenerar o ser humano.⁶¹

Talvez essa espécie de devoção explique o sucesso da enorme empreitada que essas pessoas realizaram ao colocar abaixo o Antigo Regime:

Esses sentimentos e paixões haviam se tornado para eles como uma espécie de religião nova que, produzindo alguns dos grandes efeitos que se viu as religiões produzirem, arrancava-os do egoísmo individual, impelindo-os para o heroísmo e o devotamento, e frequentemente tornava-os como que insensíveis a todos esses pequenos bens que nos possuem.⁶²

Essa nova religião baseava-se no humanismo imanente. Assim, de um mundo em que o elemento central era a divindade, passou-se a um outro fundado no homem que continuou a se desenvolver nos séculos XIX e XX: “anuncia-se a religião futura, a de Auguste Comte, ou de Marx, da Europa contemporânea: religião do Homem sem Deus, transferência para o Homem da adoração conferida anteriormente a Deus.”⁶³

1.2. O QUE SE ENTENDE POR MODERNIDADE

O termo modernidade remonta ao latim, cujo advérbio *modo*, era utilizado com referência ao tempo, tendo o sentido de recentemente, há pouco, não há

⁶¹ TOCQUEVILLE, 2009, p. 172-173.

⁶² Ibid, p. 173.

⁶³ VILLEY, 2019, p. 138.

muito [tempo]. Desse advérbio deriva o adjetivo *modernus*, isto é, moderno, recente, novo, atual.⁶⁴

Segundo Habermas, embora existisse no latim da antiguidade tardia o substantivo *modernitas*, que era empregado em sentido cronológico como oposto a *antiquitas* – isto é, tempo antigo, passado – as línguas europeias do período moderno apenas conheceram a substantivação do adjetivo [moderno] em meados do século XIX⁶⁵. Isso se deu no âmbito da estética com Baudelaire para quem o moderno é o elemento transitório, contingente e fugidio que caracteriza o belo e que existe paralelamente a outra dimensão do belo, eterna e imutável.⁶⁶ Assim, a obra de arte moderna busca “extrair o eterno do transitório”.⁶⁷ A pintura moderna expressa o aspecto da beleza fugaz e passageira da vida presente, que, em vista disso, possui um caráter de “Modernidade”, palavra colocada entre aspas, pois Baudelaire é “consciente do novo uso, terminologicamente peculiar, desse termo”.⁶⁸

A mentalidade moderna, anterior ao próprio uso do termo modernidade no sentido que ele adquire na filosofia a partir do século XIX, pode ser entendida a partir de alguns elementos chave que formam sua concepção de mundo: um novo significado do tempo, o antropocentrismo, o racionalismo, a subjetividade, o imanentismo e a secularidade. Cada um desses elementos será examinado a seguir.

O primeiro elemento é uma nova maneira de lidar com o tempo. A palavra modernidade tem como referência uma categoria particular do tempo: o presente, o tempo atual. Esse significado cronológico voltado para a atualidade indica uma nova compreensão do tempo, diferente das épocas anteriores.⁶⁹

Habermas enfatiza que o mundo moderno se distingue do velho por se abrir ao futuro: “o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada

⁶⁴ SARAIVA, F.R. dos Santos. **Novíssimo dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006, p. 744-745.

⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 13-14.

⁶⁶ COBLENCÉ, Françoise. Moderne. In: BLAY, Michel. **Dictionnaire des concepts philosophiques**. Paris: Larousse, 2007, p. 523.

⁶⁷ HABERMAS, 2000, p. 16.

⁶⁸ HABERMAS, 2000, p. 15.

⁶⁹ DEL NOCE, Augusto. **The Crisis of Modernity**: Volume 64 (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas). Montreal: McGill-Queen's University Press, 2014, p. 3.

momento do presente, o qual gera o novo a partir de si”.⁷⁰ Não se toma mais o passado como algo originariamente exemplar. A consciência moderna do tempo é continuamente renovada.⁷¹

Assim, enquanto os antigos tomavam a tradição, o passado, a autoridade, como referências do seu modo de pensar, os modernos enfatizam a ruptura com o passado e se colocam na posição de validadores da sua própria condição moderna. Por isso, “a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas”⁷².

A cristianização da Europa no fim da antiguidade tornou preponderante um modo linear de considerar o tempo, diferente do que as civilizações pagãs conheciam. Com efeito, a concepção cristã dominante na Europa ao longo de toda a Idade Média, compreendia os novos tempos como “a idade do mundo que ainda está por vir e que despontará somente com o dia do Juízo Final”.⁷³ Uma linearidade em relação à compreensão do tempo também ocorre na visão moderna, mas para ela, ao contrário do que prometia o cristianismo, há a convicção de que o futuro chegou, o que indica uma “época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir”.⁷⁴

Outra distinção importante é apontada por Leo Strauss. Enquanto a concepção dos antigos supunha que a existência humana estava orientada para um fim, determinado por uma ordem cósmica, a concepção moderna considera que “a raça humana teve um princípio, mas não tem fim” (...). “Um futuro infinito está em aberto”.⁷⁵

Apenas dessa nova maneira de compreender o tempo poderia surgir a noção de progresso, que revela a superioridade que a época moderna considera possuir em relação aos tempos pregressos. Segundo Leo Strauss, a ideia de progresso supõe que “uma vez que o homem tenha atingido determinado nível intelectual, social ou moral, estabelece-se um sólido patamar de ser abaixo do qual ele não pode mais decair”.⁷⁶

⁷⁰ HABERMAS, 2000, p. 11.

⁷¹ Ibid, p. 18-20.

⁷² Ibid, p. 24.

⁷³ Ibid, p. 9.

⁷⁴ Ibid, p. 9.

⁷⁵ STRAUSS, 2016, p. 250.

⁷⁶ Ibid, p. 255.

É por isso que a ideia de modernidade tal qual elaborada pela filosofia [moderna] geralmente adquire um sentido axiológico, que indica um ponto a partir do qual não há retorno, ou seja, o que era possível no passado não é mais possível hoje.⁷⁷ Assim, de acordo com Del Noce, uma filosofia é moderna:

sempre que afirma não ser uma mera atualização de alguma 'virtualidade' do pensamento antigo, ou da unidade medieval do pensamento antigo e cristão. E quando, portanto, para se inserir na história, deve-se afirmar que entramos em um período de pesquisa filosófica marcado por uma brusca ruptura em relação aos períodos grego e medieval, que se supõe terem terminado.⁷⁸

Strauss diz algo equivalente, dentro do campo da filosofia política, objeto de suas preocupações: “por modernidade entendemos uma modificação radical da filosofia política pré-moderna – uma modificação que aparece primeiro como uma rejeição da filosofia política pré-moderna”.⁷⁹ Para ele, essa rejeição tem como pais fundadores Maquiavel e Hobbes.

O antropocentrismo do pensamento moderno, é o segundo elemento a considerar. Para Strauss, enquanto o pensamento clássico tinha um caráter cosmocêntrico e o medieval possuía um caráter teocêntrico, o pensamento moderno tem o próprio ser humano como fundamento. Por isso, a filosofia moderna se apresenta como uma espécie de “consciência ou autoconsciência da ciência moderna”.⁸⁰ Nesse sentido, “a filosofia é, ou tende a tornar-se, a análise da mente humana”.⁸¹ A ideia fundamental que dá sustentação a esse rumo da filosofia moderna é a de que “todas as verdades ou todo o sentido, toda ordem, toda beleza, tem a sua origem no sujeito pensante, no pensamento humano, no homem, enfim”.⁸²

Esse caráter antropocêntrico leva a uma mudança radical no campo da moral, que consistiu no abandono da concepção clássica de virtude. Para Strauss, isso se inicia no século XVII quando a virtude passa a ser entendida como uma paixão, como resultado da concepção hobbesiana de direito natural fundamentado na paixão, mais precisamente no medo da morte violenta.⁸³

⁷⁷ DEL NOCE, 2014, p. 3.

⁷⁸ Ibid, p. 3-4.

⁷⁹ STRAUSS, 2016, p. 95.

⁸⁰ Ibid, p. 257.

⁸¹ Ibid, p. 257.

⁸² Ibid, p. 258.

⁸³ STRAUSS, Leo. **Natural right and history**. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, p. 194.

Isso faz, naturalmente, com que o conceito de direito na modernidade seja pensado de maneira diferente do que era no passado. Enquanto o pensamento pré-moderno enfatizava os deveres, entendendo os direitos como algo derivativo e subserviente, a modernidade apresenta a tendência “a atribuir o primeiro lugar aos direitos e a encarar os deveres como secundários, ainda que, evidentemente, estes sigam sendo importantes”.⁸⁴ Parece claro que essa ênfase nos direitos tem se intensificado cada vez mais na atualidade.

Ao fazer com que a antiga ética da virtude perdesse a força que costumava ter, o antropocentrismo torna possível o surgimento de uma nova ética [moderna], cujo fundamento se encontra na liberdade. Com isso, a vida boa não mais consiste “no atendimento a um padrão anterior à vontade humana, mas primariamente no ato de originar esse mesmo padrão”.⁸⁵ Nesse sentido, “o homem faz de si mesmo o que é; a própria humanidade do homem é uma aquisição”.⁸⁶

Uma segunda consequência do antropocentrismo foi a “descoberta da história”, realizada pela filosofia do século XIX. Isso ocorreu com a tomada de consciência de que “a liberdade do homem é radicalmente limitada pelo uso anterior que ele fez dessa mesma liberdade, e não pela sua natureza ou por toda a ordem da natureza ou da criação”.⁸⁷ Assim, ao longo do século XIX, a história foi incorporada definitivamente no pensamento filosófico: “descrita por Herder como a educação da raça humana, por Kant como uma evolução da ideia de liberdade, por Hegel como uma auto expansão do espírito do mundo”.⁸⁸

O racionalismo é o terceiro elemento fundamental da modernidade. Como afirma Alain Touraine é no triunfo da razão que a modernidade se fia para estabelecer uma “correspondência entre a ação humana e a ordem do mundo”.⁸⁹ Se, no mundo moderno, o homem é o que ele faz, ele deve guiar-se pela razão a fim de se libertar de todas as opressões, construindo uma sociedade que seja capaz de realizar aquilo que é do seu interesse.

⁸⁴ STRAUSS, 2016, p. 258.

⁸⁵ Ibid, p. 259.

⁸⁶ Ibid, p. 259.

⁸⁷ Ibid, p. 259.

⁸⁸ SPENGLER, Oswald. **Decline of the West**. Random Shack, 2016. Edição do Kindle, posição 499-504.

⁸⁹ TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 9.

Um dos mais influentes relatos a respeito da história do ocidente é a concepção de Max Weber de “desencantamento do mundo” um processo histórico-religioso, que se inicia no judaísmo e, mais tarde se soma ao pensamento racional da filosofia grega resultando na “rejeição da magia sacramental como via de salvação”.⁹⁰ Para Weber, esse longo processo encontra no cristianismo reformado sua conclusão. É, portanto, na Europa moderna que essa racionalização se conclui, resultando na destruição das imagens religiosas do mundo e na criação de uma cultura profana.⁹¹ Com isso, a razão passa a ser referência de toda a cultura.

Descartes costuma ser apontado como o iniciador do racionalismo na filosofia e, portanto, como o pai da modernidade filosófica.⁹² Seu pensamento, baseado na consciência de si, inaugura o quarto elemento chave da modernidade: a subjetividade. A partir daí, a centralidade do sujeito na qual a filosofia passa a se apoiar acaba resultando num aumento da incerteza, na medida em que “o ente em sua totalidade se transforma no mundo subjetivo de objetos representados, e a verdade em certeza subjetiva”.⁹³

Essa centralidade do sujeito faz com que, dois séculos depois, Hegel enuncie que os tempos modernos se caracterizam por “uma estrutura de auto relação que ele denomina subjetividade”.⁹⁴ Assim, pode-se afirmar que o princípio do mundo moderno está na “liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito”.⁹⁵ A subjetividade se faz por meio da liberdade e da reflexão: “a grandeza de nosso tempo é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito pela qual este está em si consigo mesmo”.⁹⁶ O individualismo – fazer valer as pretensões do indivíduo singular – e a autonomia da ação – o desejo de responder pelo que fazemos – são implicações dessa subjetividade.⁹⁷

⁹⁰ WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 206.

⁹¹ HABERMAS, 2000, p. 3.

⁹² DEL NOCE, 2014, p. 5.

⁹³ HABERMAS, op. cit., p. 190.

⁹⁴ Ibid, p. 25.

⁹⁵ Ibid, p. 25.

⁹⁶ Ibid, p. 25.

⁹⁷ Ibid, p. 25-26.

Em quinto lugar temos o imanentismo. Como vimos, a filosofia moderna entende sua época como um ponto do qual não é possível mais retornar ao que era antes. Cumpre indagar, portanto, o que era esse passado ao qual não é possível mais retornar. Segundo Del Noce, o que não é mais possível hoje é o sobrenatural, a transcendência religiosa.⁹⁸ Nesse sentido, a modernidade significa a rejeição da crença num mundo transcendente. Essa rejeição tinha como alvo o cristianismo, uma vez que a era moderna vinha para substituir a civilização cristã constituída ao longo dos mil anos anteriores. Assim, o grande ponto de ruptura que dá início ao pensamento moderno, entendido como uma passagem da infância à maturidade, do mito à crítica, implica que “o acontecimento religioso da Encarnação deixe de ser considerado como a virada decisiva da existência histórica”.⁹⁹ Trata-se de um momento de total ruptura – uma de-cisão – com a concepção cristã que estabelecia a vinda de Cristo como o ponto de virada na história humana.

A modernidade seria, portanto, “a prova fornecida pela história da afirmação de que o pensamento e a civilização se desenvolvem irreversivelmente da transcendência à imanência”.¹⁰⁰ Assim, o pensamento filosófico caminha para o imanentismo, como em Spinoza, Comte e Marx. A transcendência que, por definição, só poderia se dar no além é substituída por uma espécie de transcendência no mundo. Num primeiro momento, o cristianismo deveria continuar existindo não mais como uma religião, mas como uma filosofia. Mais tarde, no século XX, a imanência divina é substituída pelo ateísmo radical. Ao invés de “suprassumir” a religião em filosofia, trata-se de perceber que “o Deus monoteísta está desaparecendo sem deixar vestígios, como as antigas divindades”.¹⁰¹

Segundo Eric Voegelin, a ideia de que a vida humana tem uma realização exclusivamente imanente é fruto de um longo processo que se inicia no humanismo, mas só se conclui com o Iluminismo, no século XVIII, quando com a ideia de progresso o desenvolvimento histórico em termos de sentido “se tornou um fenómeno completamente intramundano, sem irrupções

⁹⁸ DEL NOCE, 2014, p. 3.

⁹⁹ Ibid, p. 4.

¹⁰⁰ Ibid, p. 6.

¹⁰¹ Ibid, p. 9.

transcendentais”.¹⁰² Com isso, chegamos a uma segunda fase da imanentização: a secularidade.

A secularidade é o último elemento chave que nos propusemos a examinar. Charles Taylor, em sua grandiosa obra *Uma Era Secular*, define três sentidos pelos quais a secularidade pode ser entendida. Num primeiro sentido, ela significa retirar Deus ou qualquer referência a um fim último dos espaços públicos.¹⁰³ Diferentemente das sociedades arcaicas em que a religião estava em toda parte, ou das sociedades da antiguidade e da idade média em que “as pessoas não podiam engajar-se em qualquer tipo de atividade pública sem encontrar Deus”¹⁰⁴, a modernidade secular isola a política da fé religiosa.

O segundo sentido da secularidade “consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja”.¹⁰⁵ É um fenômeno que podemos observar em grande parte do planeta, mas é notável na Europa ocidental, formada como civilização cristã, mas que atualmente vê países como a França ou a Holanda cuja população é em grande parte composta por ateus e têm muitas de suas antigas Igrejas abandonadas.

O terceiro sentido identificado por Taylor, relacionado aos dois anteriores, enfatiza as condições da fé. Temos secularidade nesse sentido quando se dá a “passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada”.¹⁰⁶ A fé, portanto, é “uma opção complicada na sociedade cristã (ou pós-cristã), e não o é (ou ainda não) nas sociedades muçulmanas”.¹⁰⁷ Passamos, portanto, de uma sociedade na qual não acreditar em Deus sequer era uma opção para uma sociedade em que a escolha pela fé é apenas uma entre outras alternativas possíveis. Como afirma o autor, “a fé em Deus não é mais axiomática”.¹⁰⁸

As raízes da secularização ocorrida na modernidade são filosóficas e se encontram no rompimento com os rumos da metafísica que haviam sido

¹⁰² VOEGELIN, *The New Science of Politics*: an introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 119.

¹⁰³ TAYLOR, 2010, p. 14.

¹⁰⁴ Ibid, p. 14.

¹⁰⁵ Ibid, p. 15

¹⁰⁶ Ibid, p. 15.

¹⁰⁷ Ibid, p. 15.

¹⁰⁸ Ibid, p. 15.

estabelecidos por Platão e Aristóteles. Na modernidade, ocorre ao mesmo tempo uma relativização do lugar físico e uma imanentização das coordenadas do lugar metafísico, que “representam, na verdade, o primeiro e decisivo passo na direção de uma modernidade secularizada nos seus fundamentos, ou seja, na sua relação com o tempo”.¹⁰⁹

1.3. O QUE SE ENTENDE POR RELIGIÃO

A religião tem acompanhado a evolução da humanidade desde tempos imemoriais. A origem da moral, do direito, da política e da própria sociedade é inseparável do fenômeno religioso, sem o qual não é possível compreender o desenvolvimento humano.

A religião poderia ser considerada um impulso natural que faz parte da condição humana? Ela parece fazer parte de uma dimensão que escapa à dimensão material da vida cotidiana, mas que é igualmente necessária à vida humana. Ao tratar dessa questão, Robert Bellah se utiliza da distinção feita pelo psicólogo Abraham Maslow que aponta dois tipos de cognição nos seres humanos: “cognição do ser” (*being cognition*) ou *B-cognition* e “cognição da deficiência” (*deficiency cognition*) ou *D-cognition*. Esta última pertence ao mundo da vida cotidiana, marcado pela escassez e pela luta pela vida. Sua mola propulsora é uma ansiedade fundamental que nos leva a agir dentro do mundo do trabalho. Neste tipo de cognição, operamos sob o esquema de meios e fins e estamos dentro das restrições de tempo e espaço.¹¹⁰

Já na *B-cognition*, ao invés de manipularmos o mundo, nós participamos dele, ao invés da separação entre sujeito e objeto, experimentamos uma sensação de totalidade. Esse tipo de cognição é um fim em si mesmo e tende a transcender nossa experiência ordinária de tempo e espaço. Embora esse tipo de experiência não seja exclusiva da religião, pois pode ocorrer quando vivenciamos a natureza, observamos uma obra de arte, em relações interpessoais intensas e até mesmo nos esportes, ela também é frequentemente relatada em termos religiosos.¹¹¹

¹⁰⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Religião e modernidade filosófica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991, p. 156.

¹¹⁰ BELLAH, Robert. *Religion in human evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2011, p. 5.

¹¹¹ *Ibid*, p. 5.

Esses dois tipos de cognição mostram duas realidades igualmente presentes e necessárias na vida humana: o dia a dia do trabalho e aquela realidade que o transcende, sem a qual ficaríamos presos numa “terrível imanência” (*dreadful immanence*).¹¹² Nenhum ser humano é capaz de viver apenas no mundo da vida cotidiana, que precisa ser de tempos em tempos interrompido por períodos que são – em si mesmos – gratificantes como dormir, fazer refeições em comum e fazer atividades que não são meios para a obtenção de qualquer fim. Há várias formas de obter esse tipo de experiência e a religião é uma das mais importantes.¹¹³ Nesse sentido, Bellah nota que práticas religiosas como o *Sabbath* desempenham um papel importante na medida em que ele:

é diferente dos outros seis dias da semana, pois é tempo, pelo menos em parte, separado do mundo da vida cotidiana, tempo em que as ansiedades do mundo da vida cotidiana são temporariamente suspensas, tempo fora do tempo.¹¹⁴

Assim, essa outra realidade – transcendente – que experimentamos por meio da “cognição-B” é tão necessária à vida humana que dificilmente somos capazes de viver sem algo que cumpra esse tipo de função. Como afirma Bellah, “se hoje muitas pessoas acalmam essas ansiedades com esportes ou outras atividades recreativas, em vez de ou além da adoração, isso não muda a significância do tempo que rompe com o ritmo do mundo da vida cotidiana”.¹¹⁵

Após verificarmos a religião como algo supostamente intrínseco à condição humana, cumpre tratarmos da oposição entre o sagrado e o profano, que se encontra no cerne do fenômeno religioso. Segundo Jean Baechler, do ponto de vista racional, essa oposição é sempre problemática, pois o estudioso, além de estar por natureza ao lado do profano, precisa “reconduzir o sagrado ao profano se quiser apreendê-lo racionalmente”.¹¹⁶ Quando o sagrado é entendido como profano, ele já não pertence mais à esfera do religioso e com isso a ciência do religioso perde o seu objeto.

Esse problema fundamental do estudo da religião não é possível ser solucionado de maneira satisfatória e definitiva, o que coloca para as

¹¹² BELLAH, 2011, p. 9.

¹¹³ Ibid, p. 9.

¹¹⁴ Ibid, p. 10.

¹¹⁵ Ibid, p. 10.

¹¹⁶ BAECHLER, Jean. Religião. In: BOUDON, Raymond. **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 449.

“investigações da razão no domínio religioso um limite intransponível”.¹¹⁷ Trata-se de um elemento irracional que não pode ser apreendido quando se propõe a examinar a ideia do divino. Este elemento, chamado de *numinoso*, na terminologia de Rudolph Otto, “*qadoch* em hebreu, *hagios* em grego, *sanctus/sacer* em latim – não pode ser definido, mas tão-só examinado e proposto à atenção de outrem”.¹¹⁸ Isto porque seu fundamento último se encontra na experiência “de movimentos e de estados de recolhimento solene e de arrebatamento, que fazem surgir naqueles que o vivem o sentimento original do *estado de criatura*”.¹¹⁹ O complemento desse estado não é um conceito, mas um sentimento, isto é, a “experiência efetiva de uma força soberana inexprimível”.¹²⁰

Feita essa advertência, os fenômenos religiosos poderiam ser definidos como “o conjunto dos fenômenos relativos ao sagrado (...), que por um lado emanam de uma ‘fonte x’ e, por outro, resultam concretamente de refrações através dos mais diversos meios históricos e sociais”¹²¹.

Mircea Eliade compreende a essência das religiões a partir da oposição entre o sagrado e o profano. Para ele, o estudo do sagrado é desenvolvido a partir da análise da hierofania, ou seja, da manifestação do sagrado, que o indica simplesmente como algo que se manifesta, algo que é revelado a nós. As hierofanias são dos mais diferentes tipos, pois o sagrado se manifesta nos mais diferentes objetos: como um determinado espaço no mundo, como um determinado momento no tempo, como um elemento da natureza ou como a própria existência humana na vida santificada.¹²²

Quando o sagrado se manifesta, seja em qual objeto for, este deixa de ser o que é – ao mesmo tempo em que, paradoxalmente continua a ser ele mesmo – para ser o inexprimível, aquilo que Otto chamou de *ganz andere*, o completamente diferente. Assim:

A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque

¹¹⁷ BAECHLER, 1995, p. 449.

¹¹⁸ Ibid, p. 449.

¹¹⁹ Ibid, p. 449.

¹²⁰ Ibid, p. 449.

¹²¹ Ibid, p. 450.

¹²² ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 17.

“revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado*, o *ganz andere*.¹²³

Com efeito, o sagrado e o profano são compreendidos a partir um do outro. Assim, eles são simplesmente o contrário um do outro: se o sagrado é uma coisa, um momento ou um espaço separado, reservado, diferenciado, o profano é tudo aquilo que o cerca. Eles são “duas modalidades de ser no mundo”.¹²⁴

Para Jean Baechler, o fenômeno religioso tem sua origem em diferentes fontes. A condição de consciência faz com que os seres humanos sejam por natureza animais curiosos e interrogadores. Há, portanto, uma necessidade humana, um déficit cognitivo que precisa ser de alguma maneira aplacado. Isso ocorre pela busca por respostas, que podem ser encontradas recorrendo-se à imaginação ou à razão. A primeira via nos conduz preferencialmente ao religioso, enquanto a segunda nos leva à ciência.¹²⁵

Há também um déficit material que é percebido pela consciência humana diante da incerteza quanto aos resultados de suas ações e a possibilidade do fracasso. As sociedades humanas oferecem três vias para lidar com essa desagradável situação de incerteza: (i) a via racional da técnica, para resolver os problemas da sobrevivência imediata; (ii) a magia, por meio da qual se tenta alcançar ou evitar determinados resultados; (iii) a via religiosa, composta por práticas através das quais os homens procuram alcançar uma harmonia geral ou o apoio para o sucesso de seus empreendimentos. Esta terceira via supõe a formação de igrejas.¹²⁶

Há, por fim, um terceiro déficit de natureza afetiva, decorrente da experiência com o mal e o infortúnio, não de uma maneira pontual como se dá no déficit anterior, mas de modo ontológico ou existencial. A insegurança, a angústia e o medo que surgem daí são problemas para os quais as religiões pretendem ser soluções. Para Baechler, “esta terceira fonte da religião não sofre concorrência nem da ciência, nem da técnica.”¹²⁷

¹²³ ELIADE, 2018, p. 18.

¹²⁴ Ibid, p. 20.

¹²⁵ BAECHLER, 1995, p. 451.

¹²⁶ Ibid, p. 451-452.

¹²⁷ Ibid, p. 452.

Nascida uma religião, o modo como essa crença é conduzida pode se manifestar de formas diferentes: por mitos, dogmas ou construções teológicas; de maneira emocional como em danças, tranSES, orações; por ritos e, por fim, por meio de uma comunidade que realiza cerimônias em que se fazem presentes os elementos elencados anteriormente.¹²⁸

Partindo de uma situação inicial em que se sente um impulso religioso difuso, o desenvolvimento da religião atinge uma bifurcação fundamental: de um lado, a via do monoteísmo seguida no Oriente Médio com o zoroastrismo, o judaísmo, o cristianismo e o islã; de outro lado a via do Extremo Oriente de uma espécie de cosmismo imanentista.¹²⁹ Essas duas vias estão latentes na concepção vaga de um Grande Ordenador, que pode ser “personalizado até se transformar num Deus todo poderoso”¹³⁰ (a via monoteísta); ou “pode ser inteiramente despersonalizado e concebido como um princípio cósmico imanente às coisas, como a própria Ordem”¹³¹ (a via cosmista).

A partir dessa bifurcação fundamental, a via cosmista se subdividiu em diversas correntes, “que conduziram ao racionalismo filosófico e científico jônico, grego e helenístico, às especulações metafísicas bramânicas ou à procura da libertação budista, e ainda ao ritualismo confuciano”.¹³² Por ser imanentista e impessoal, a tendência é de que essa via nos conduza para fora da religião e em direção à metafísica, à ciência e a ética. Ao invés disso, a via monoteísta “ao identificar a fonte da qual emana o sagrado como um Deus pessoal, radica as crenças, as emoções e os cultos na própria religião.”¹³³

Mas para que a via monoteísta se converta em uma religião, é necessária a figura pessoal de um fundador, um profeta, pois “se a especulação conduziu os filósofos gregos à concepção de um Deus único, não passou de pura especulação sem se traduzir numa religião”.¹³⁴ Uma vez criada a religião, porém, não basta a figura do profeta para que ela se converta em religião universal. Para isso, ainda é preciso que a morfologia tribal seja superada, o que ocorre com o advento do império:

¹²⁸ BAECHLER, 1995, p. 453.

¹²⁹ Ibid, p. 456.

¹³⁰ Ibid, p. 456.

¹³¹ Ibid, p. 456.

¹³² Ibid, p. 456-457.

¹³³ Ibid, p. 457.

¹³⁴ Ibid, p. 457.

a primeira figura do universal, na medida em que cria nos súditos o sentimento de que império e *ecumênico* se confundem e que além só existem *terrae incognitae* sem importância. O império reúne a humanidade, o que permite que a religião se lhe dirija. (...) Assim, o império não tem uma incidência visível sobre a emergência do monoteísmo, mas parece indispensável a seu êxito.¹³⁵

Com o cristianismo cria-se a Igreja, “um organismo integrado e hierarquizado que, apoiando-se nos conhecimentos da Redenção, propõe-se difundir a mensagem pela população e conduzir todos à salvação”.¹³⁶ Desde sua fundação, a Igreja não se incorpora ao Império, naquele momento, o Império Romano. Sua lógica consiste em se superpor a ele ao mesmo tempo em que retoma de forma fiel a organização imperial. Segundo Baechler, o aparecimento da Igreja teve consequências extraordinárias no campo político, pois a contiguidade da Igreja com o Império traz necessariamente o problema da relação entre os poderes temporal e espiritual.¹³⁷

As religiões são praticadas pela realização de ritos, isto é, atos “através dos quais o ator religioso procura entrar em contato com o numinoso, para influenciá-lo, para se abrir a ele ou para lhe dar graças”.¹³⁸ Embora os ritos sejam dos mais variados tipos, eles podem ser divididos em três grandes categorias: o sacrifício, a oração e a peregrinação.

Embora o contato com o absoluto seja algo indizível próprio das experiências místicas, as religiões apresentam um conjunto de crenças, sobretudo por elas serem indispensáveis às pessoas simples que seguem uma fé. Assim, explica Baechler, os dogmas centrais das religiões universais são:

(...) ao mesmo tempo racionais, enquanto coerente e plausíveis; não-científicos, enquanto subtraídos a qualquer verificação experimental; e mitologizáveis, na medida em que podemos detectá-los retrospectivamente em algumas mitologias, autóctones ou não, ou retranscrevê-los em mitos, fábulas e lendas para uso de pessoas simples.¹³⁹

As religiões têm regras de vida, ou seja, obrigações e proibições. Assim, todos os domínios da vida social são mais ou menos afetados pela religião. Nesse aspecto, nota Baechler, o cristianismo tem uma particularidade que o

¹³⁵ BAECHLER, 1995, p. 457.

¹³⁶ Ibid, p. 461.

¹³⁷ Ibid, p. 461.

¹³⁸ Ibid, p. 461.

¹³⁹ Ibid, p. 464.

diferencia das outras religiões, pois nele a defasagem entre o ideal religioso e sua prática é maior do que em qualquer outra crença:

Isso foi perfeitamente definido nas palavras de um chinês relatadas por André Gide: Vi em toda a parte (dizia ele) os costumes, as instituições, serem moldados de acordo com as crenças, exceto entre os povos cristãos. Que a religião que diz aos homens: "Porque então vos inquietais?", que lhes ensina a não possuírem nada sobre a terra, a ajudarem-se e a amarem-se uns aos outros, e a estender a face direita àquele que o esbofeteou na esquerda... que [essa religião] tenha formado os povos mais inquietos, mais ricos, mais astuciosos, mais turbulentos, incessantemente ansiosos por se engrandecerem, e finalmente aqueles cuja honra é mais suscetível e que mais se opõe ao perdão e à complacência: isto, ele não podia entender.¹⁴⁰

O cristianismo desenvolveu três maneiras de lidar com essa defasagem. A primeira consiste na tomada de atitudes que afastavam o crente da esfera mundana ou pela vida monástica que permitia retirar-se para longe do mundo; ou pela destinação de um momento próprio – o fim da vida – para que houvesse um recolhimento propício à meditação; ou ainda pela imposição de uma separação quase esquizofrénica entre a esfera sagrada e a esfera profana.¹⁴¹ Esta última, observa Baechler, “talvez tenha contribuído para a laicização do mundo europeu e também para o impulsionamento do pensamento racional científico, confinando o profano a uma esfera estanque auto-suficiente”.¹⁴²

A segunda maneira foi “uma estratégia de reforma, primeiro da Igreja e em seguida do mundo através da Igreja e, se a reforma fracassasse, uma estratégia de revolução”.¹⁴³ Assim, desde o séc. XI, “não houve um único século em que a cristandade não fosse abalada por uma profunda crise”.¹⁴⁴ A crise, portanto, “constitui provavelmente o traço mais característico da civilização e da história europeias”.¹⁴⁵

A terceira maneira foi encontrada na realização de obras de caridade feitas para expiação dos pecados, como catedrais, capelas, hospitais, hospícios, albergues, bolsas para estudantes pobres e doações aos necessitados. Para Baechler, “as fundações atuais e as associações caritativas internacionais são versões laicizadas da mesma estratégia, num contexto democrático”.¹⁴⁶

¹⁴⁰ GIDE, 1924 APUD BAECHLER, 1995, p. 467.

¹⁴¹ BAECHLER, op. cit., p. 467.

¹⁴² Ibid, p. 467.

¹⁴³ Ibid, p. 467.

¹⁴⁴ Ibid, p. 467.

¹⁴⁵ Ibid, p. 467.

¹⁴⁶ Ibid, p. 466-467.

1.3.1. Religião e política

A relação entre a religião e a esfera da política foi abordada, ao longo do tempo, por diferentes autores que utilizaram diferentes terminologias. Assim, é necessário esclarecer os termos que tradicionalmente são utilizados para, em seguida, desenvolver a ideia de direitos humanos como religião secular.

De acordo com Hans Maier, há quatro conceitos que devemos diferenciar. Em primeiro lugar, a religião política, que é uma religião que “está enraizada em uma comunidade política – na medida em que não poderia existir sem esse fundamento político”.¹⁴⁷ Essa era a religião típica do culto da cidade e do Estado na antiguidade, como praticado pelos gregos e romanos. Esse modelo não se iniciou na antiguidade, mas, antes dela, pois estava consolidado nas formas elementares de vida religiosa das sociedades simples em que a religiosidade se caracteriza “por uma maior ou menor proximidade com as estruturas políticas”.¹⁴⁸ Nesse contexto, a sociedade é a causa da experiência religiosa, pois a religião é a imagem da sociedade, ela é um produto de causas sociais, como assevera Durkheim.¹⁴⁹

Segundo Maier, para o modo de pensar dos antigos, a obtenção do mais alto grau de desenvolvimento da comunidade política estava relacionada ao culto aos deuses. Por isso, a existência do estado e da religião era pensada de uma maneira simbiótica.¹⁵⁰ Daí porque o crime pelo qual Sócrates foi acusado em Atenas (não acreditar nos deuses) era também um crime contra o Estado, pois este dependia do culto às divindades.

Em Segundo lugar, temos o conceito de religião estatal, que é caracterizada pela supremacia da religião sobre o Estado, de modo que este se torna subserviente à Igreja, ou seja, seu procurador e seu braço mundano, o *advocatus ecclesiae*. Esse foi o modelo que vigorou na cristandade ocidental durante toda a idade média: a Igreja é reconhecida como uma “*societas perfecta* em pé de igualdade com todos os estados”.¹⁵¹

¹⁴⁷ MAIER, Hans. Political religion – state religion – civil religion – political theology: Distinguishing four key terms. In: MAIER, Hans (ed.). **Totalitarianism and Political Religions**, Volume III Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation. Nova York: Routledge, 2008, p. 197.

¹⁴⁸ Ibid, p. 197.

¹⁴⁹ Cf. DURKHEIM, 1996, p. 461-468.

¹⁵⁰ MAIER, op. cit., p. 197.

¹⁵¹ Ibid, p. 198.

Esta foi a era da religião estatal cristã que durou até o advento da Reforma, no século XVI. A partir disso, a fragmentação do cristianismo europeu levou ao fim do modelo de uma cristandade que transcendia as nações. Surgem Igrejas nacionais e a antiga supremacia da Igreja sobre o Estado é substituída pela superioridade do Estado sobre a Igreja.¹⁵²

Em terceiro lugar, temos a religião civil, um conceito eminentemente moderno cujo primeiro teórico foi Rousseau, que buscava a recuperação da unidade entre religião e política rompida desde o advento do cristianismo:

Jesus veio estabelecer sobre a Terra um reino Espiritual, o qual, separando o sistema teológico do sistema político, fez com que o Estado deixasse de ser uno, causando as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos.¹⁵³

Para reparar a unidade perdida Rousseau propõe uma religião prescrita como obrigatória pelo Estado, pois “Estado algum já nunca foi fundado sem que a Religião lhe tenha servido de base”¹⁵⁴ e “a lei cristã, no fundo, é mais nociva do que útil à forte constituição do Estado”.¹⁵⁵

Rousseau menciona dois precursores do seu projeto de restabelecimento da unidade entre religião e política¹⁵⁶: “na esfera religiosa, Maomé e a tradição islâmica, que nada sabe sobre a diferenciação cristã de Deus e César”.¹⁵⁷ E na esfera terrena, Thomas Hobbes, o primeiro dentre os autores cristãos a ousar “reunir as duas cabeças da águia – para restabelecer, em outras palavras, a antiga unidade política sem a qual nem o Estado nem a religião podem florescer”.¹⁵⁸

Essa religião civil, uma profissão de fé cujo conteúdo compete tão somente ao soberano estabelecer, deve ser seguida por todos os cidadãos, pois sem ela não é possível ser um bom cidadão ou um súdito fiel. Os “dogmas” positivos dessa religião, dividem-se em duas categorias: a) religiosos: não as normas da fé, mas os dogmas da religião natural, destacando três atributos principais de Deus – a sabedoria, a justiça e o poder; b) civis: o contrato social e

¹⁵² MAIER, 2008, p. 198.

¹⁵³ ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a economia política e Do contrato social**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 182.

¹⁵⁴ Ibid, p. 183.

¹⁵⁵ Ibid, p. 183.

¹⁵⁶ Cf. ROUSSEAU, 1995, p. 182-183.

¹⁵⁷ MAIER, op. cit., p. 198.

¹⁵⁸ Ibid, p. 198.

as leis.¹⁵⁹ Quanto aos dogmas negativos, isto é, aquilo que deve ser excluído da religião civil, Rousseau aponta unicamente a intolerância.

Para Maier, o conceito de religião civil faz parte da história do Estado Nacional moderno, que possui uma base religiosa. Ao longo do desenvolvimento desse Estado a religião civil deixa de ser como a antiga religião política, com elementos de culto e vinculação universal – como Rousseau ainda tinha em mente como modelo – e passa a se apresentar como “a ideia de uma esfera simbólica de horizontes de significado e justificativas finais em que se diz que a ação das sociedades democráticas ocorre”.¹⁶⁰

A relação dessa religião civil com o cristianismo é ambivalente, pois ela tanto pode atuar como uma religião substituta (*ersatz religion*), substituindo o conteúdo cristão, quanto pode contentar-se em tomar emprestada sua legitimidade da tradição cristã e emergir sem um culto ou o dever de fazer qualquer profissão de fé. Tanto num quanto noutro caso, do ponto de vista da Igreja, surge a questão de como ela deve se situar em face disso.¹⁶¹

O quarto e último conceito utilizado para tratar da relação entre a religião e a esfera da política é a teologia política. O conceito remonta à antiguidade greco-romana. Agostinho, em sua obra *A Cidade de Deus*, menciona os três gêneros de teologia identificados pelo autor romano Varrão, em obra que não chegou até nós.¹⁶² Assim, temos uma teologia mítica (ou fabular), uma teologia física (ou natural) e uma teologia civil (do termo latino *civilis* cujo equivalente em grego é a palavra *politikos*, daí teologia política).

A teologia mítica é obra sobretudo dos poetas (e lembremos que mito em grego significa história, ou seja, histórias contadas pelos poetas). Nela, segundo o ensinamento de Varrão que Agostinho nos transmite:

(...) há muitas ficções contra a dignidade e natureza imortal. Nele se fala de haver este deus procedido da cabeça, aquele, da coxa, outro, de gotas de sangue. Nele se lê que os deuses roubaram, cometeram adultério e serviram o homem. Finalmente, nele se atribuem aos deuses todas as desordens em que pode cair não somente o homem, mas o homem mais desprezível.¹⁶³

¹⁵⁹ Cf. ROUSSEAU, 1995, nota 216.

¹⁶⁰ MAIER, 2008, p. 199.

¹⁶¹ Ibid, p. 199.

¹⁶² AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 519.

¹⁶³ Ibid, p. 519.

A teologia física ou natural é assunto atinente aos filósofos que falam sobre:

(...) a essência, lugar, espécie e qualidade dos deuses, sobre se são eternos, se constam de fogo, como acreditou Heráclito, se de números, como Pitágoras, ou de átomos, como diz Epicuro. E assim outras coisas que os ouvidos podem suportar melhor entre paredes, na escola, que fora, no foro.¹⁶⁴

A terceira e última é a teologia civil, ou política, própria das cidades e que trata do que os “cidadãos e de modo especial os sacerdotes devem conhecer e pôr em prática nas *urbes*. Nele se acha a que deuses se há de render culto público e a que ritos e sacrifícios está cada qual obrigado”.¹⁶⁵

O surgimento do cristianismo representou a primeira crítica à teologia política, que, para os cristãos, significava uma imprópria teologização das formas existentes de Estado e de sociedade, a idolatria dessas entidades no sentido de “uma mistura do terreno e do divino, do culto e da política”.¹⁶⁶ Na concepção pré-cristã, a *polis* e a *civitas* eram conceitos religiosos, pois a eles eram atribuídas qualidades divinas. Com o conceito cristão de um Deus transcendente ao mundo o modelo pagão de uma imanência que é tanto teológica quanto política passa, então, a ser objeto de crítica e entra em crise. Maier observa que, embora a própria Igreja seja parte da *civitas*, a comunidade cristã emerge como o Povo de Deus salvo, “a comunidade que se recusa a conceder a César o culto aos deuses e, assim, provoca a crise da antiga religiosidade teopolítica”.¹⁶⁷

O pensamento cristão a respeito da teologização das instituições políticas foi estabelecido por Agostinho, que se esforçou para mostrar que as crenças pagãs que tomavam as coisas mundanas como divindades eram absurdas:

A terra, que vemos povoada de animais, é única; todavia, não passa de corpo imenso e é a última parte do mundo. Então, por que a querem deusa? Porque é fecunda? E por que, de preferência, não seriam deuses os homens, pois a tornam fecunda, mas pelo amanhã, não pelo culto? A parte da alma do mundo, afirmam, que a penetra é que a transforma em deusa. Como se não fora mais evidente a existência da alma nos homens! Sobre isso não há dúvida. Entretanto, de maneira alguma, os homens passam por deuses. E, o que é mais de lamentar, os pagãos, com admirável e lastimoso erro, submetem-se a seres que não são deuses, mas piores do que os homens, e tributam-lhes culto e adoram-nos.¹⁶⁸

¹⁶⁴ AGOSTINHO, 2017, p. 519.

¹⁶⁵ Ibid, p. 521.

¹⁶⁶ MAIER, 2008, p.199.

¹⁶⁷ Ibid, p. 199.

¹⁶⁸ AGOSTINHO, op. cit., p. 607.

A secularização ocorrida na modernidade não poderia acontecer sem o cristianismo e, portanto, embora não seja o único resultado possível de um desenvolvimento do cristianismo no ocidente, certamente foi uma consequência dele. Assim, observa Maier, a história da teologia política na era cristã é a história de sua destruição progressiva: a doutrina da realeza divina deu lugar ao dogma da Trindade; a escatologia cristã rejeitava qualquer interpretação da *pax romana* como uma paz eterna; o Imperador do Sacro-Império perdeu sua qualidade numinosa com a “Controvérsia das Investiduras”; a teologia monárquica da história de Bossuet e sua equivalente no século XVIII, a teoria teológica democrática dos constitucionalistas durante a Revolução Francesa, foram sucessivamente desencantados.¹⁶⁹

Para o cristianismo, portanto, o político não era mais considerado como uma categoria teológica, não era mais ele que definia e governava o significado da existência humana como ocorria na era pré-cristã. O político, ao contrário, era considerado parte da secularização geral do mundo; “como o não absoluto, quase definitivo, ganhou o caráter de servo e instrumento do cristão”.¹⁷⁰ Com o cristianismo a relação entre o âmbito religioso e o âmbito político passa a ser um problema fundamental para as sociedades ocidentais.

1.3.2. A religião, o direito e a questão da ordem

A religião e o direito têm uma origem comum na questão da existência de uma ordem a qual os seres humanos devem permanecer unidos. Na Suma Teológica, Tomás de Aquino afirma que a religião “implica orientação para Deus”¹⁷¹. Se o homem está orientado para Deus, isso significa que há uma ordem, segundo a qual há uma subordinação do homem a Deus, criador de todas as coisas e que tem o supremo domínio sobre elas: “por isso, a Ele é devida uma servidão especial, que, entre os gregos, chama-se *latría*”.¹⁷² Além disso, a “honra especial devida a Deus, como primeiro princípio de todas as coisas”¹⁷³, faz com

¹⁶⁹ Cf. MAIER, 2008, p. 200.

¹⁷⁰ MAIER, op. cit., p. 200.

¹⁷¹ AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. vol. 6. São Paulo: Edições Loyola, 2005, questão 81, art. 1.

¹⁷² Ibid, questão 81, art. 1.

¹⁷³ Ibid, questão 81, art. 1.

que devemos prestar a Ele as homenagens do culto, um culto especial, “designado entre os gregos pelo termo *eusébia* ou *theosébia*”¹⁷⁴.

A análise etimológica da palavra latina *ius*, predominantemente utilizada para se referir ao direito até mais ou menos o século IV d.c.¹⁷⁵, pressupõe uma ordem, alcançada por meio da união com a lei divina. Num esforço para reconstruir o protosâncrito ou indo-europeu comum, do qual se originaram o sânscrito, o grego e o latim, Franco Rendich esclarece que a consoante *y* nesse idioma original correspondia à vogal *i* e significava "mover", "ir".¹⁷⁶ O significado da raiz indo-europeia *yu* era, “ir [i / y] mantendo-se junto de algo, retendo [u] ou unir”.¹⁷⁷ O verbo *yuj*, do sânscrito, é formado com essa raiz: “avançar [j] unido [yu]”.¹⁷⁸ A ação de unir se referia originalmente ao ato de atrelar bois ou cavalos a uma carroça. O derivado nominal desse verbo é a palavra *yoga*, que pode ser traduzida por jugo¹⁷⁹, palavra que, no português, além de significar sujeição ou opressão, tem como primeira acepção registrada justamente uma peça de madeira usada para atrelar bois a uma carroça ou a um arado, a canga.¹⁸⁰ Na filosofia indiana, *yoga* representava o filho de *Dharma* – a lei, a justiça – e de *Kriyā*, “a ação religiosa que, por meio da união com o divino, conferia força de lei às fórmulas sacerdotais”.¹⁸¹ Etimologicamente, no entanto, *yoga* deriva de *yu* – no latim, transcrita com *i* ao invés do *y* – que é a fonte da qual originaram-se *ius* (direito) e *ius-titia* (justiça).¹⁸²

Assim, os termos latinos *ius*, *ius-stus*, *ius-dex*, *ius-stitia* derivam da raiz *iu* [yu], que indica uma união de índole religiosa (daí re-ligo), isto é, uma união com a ordem divinamente estabelecida. *Ius* significa “a união com a Lei divina”; *ius-tus* (o justo) é “aquele que está unido à lei divina”; *ius-dex* (o juiz) é “aquele que indica a lei divina”; *ius-titia* é o “instituto garantidor da lei divina”.¹⁸³ *Iudicare* (julgar),

¹⁷⁴ AQUINO, 2005, questão 81, art. 1.

¹⁷⁵ Cf. CRUZ, Sebastião. **Jus directum (directum)**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1971.

¹⁷⁶ RENDICH, Franco. **Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee**. Veneza: L'indoeuropea Editrice, 2018, p. 511.

¹⁷⁷ Ibid, p. 511.

¹⁷⁸ Ibid, p. 511.

¹⁷⁹ Ibid, p. 511.

¹⁸⁰ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 1137.

¹⁸¹ RENDICH, op. cit., p. 512-513.

¹⁸² Ibid, p. 513.

¹⁸³ Ibid, p. 513-514.

significa "indicar a união com a lei divina"¹⁸⁴; e *iurare* (jurar) é "unir-se ao divino chamando-o como testemunha".¹⁸⁵

Tomás de Aquino se dedica a examinar a justiça, a religião e as virtudes sociais no sexto volume da *Súmula Teológica*. O plano da obra é revelador ao colocar a análise da religião junto desses outros elementos. Para o Aquinate a religião é parte da justiça e, portanto, uma virtude moral, não podendo ser classificada como virtude teológica e nem intelectual. Nela o meio-termo procede não das paixões, mas segundo alguma igualdade entre as operações que são para Deus".¹⁸⁶

Segundo Bellah, a religião pode ser definida como algo que fornece um modelo de "uma ordem geral de existência".¹⁸⁷ O direito, como nos mostra a análise etimológica acima, remete à ideia de uma ordem reta nas relações humanas, a ordem social justa.¹⁸⁸ A questão da ordem, portanto, está no cerne do conceito de direito e do conceito de religião. Ambos estão voltados para uma ordem – que na religião é divina e no direito, originalmente, também é – atuando no sentido de guiar a conduta dos indivíduos para ela.

Mas como teria se manifestado a ordem entre os seres humanos? Bellah chama atenção para a instigante hipótese do historiador holandês Johan Huizinga que considera o mito e o culto – a partir dos quais a vida civilizada se origina – como derivações do jogo:

Ora, é no mito e no culto que têm origem as grandes forças instintivas da vida civilizada: o direito e a ordem, o comércio e o lucro, a indústria e a arte, a poesia, a sabedoria e a ciência. Todas elas têm suas raízes no solo primevo do jogo.¹⁸⁹

O jogo sempre supõe o respeito a regras e não é praticado apenas pelos seres humanos, ele é mais antigo que a cultura.¹⁹⁰ Outros mamíferos como cães e chimpanzés também jogam e nas regras desses jogos podemos encontrar uma espécie de justiça, como mostram Marc Bekoff e Jessica Pierce:

Queremos enfatizar que o jogo social se baseia firmemente em uma base de justiça. O jogo só ocorre se, durante o tempo em que estiver jogando, os indivíduos não tiverem outra agenda a não ser jogar. Eles

¹⁸⁴ RENDICH, 2018, p. 524.

¹⁸⁵ Ibid, p. 524.

¹⁸⁶ AQUINO, 2005, questão 81, art. 5.

¹⁸⁷ BELLAH, 2011, p. 96.

¹⁸⁸ HERVADA, Javier. **Lições propedêuticas de filosofia do direito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 123.

¹⁸⁹ HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 7.

¹⁹⁰ Ibid, p. 3.

deixam de lado ou neutralizam quaisquer desigualdades em tamanho físico e posição social. Como veremos, animais grandes e pequenos, altos e baixos, podem brincar juntos, mas não se um deles tirar proveito de sua força ou status superiores. (...) Depois de tudo dito e feito, pode acontecer que o jogo seja uma categoria única de comportamento, na medida em que as assimetrias são mais toleradas do que em outros contextos sociais. Os animais realmente trabalham para reduzir as desigualdades de tamanho, força, status social e como cada um deles deve jogar. . . O jogo é talvez unicamente igualitário. E se definirmos a justiça como um conjunto de regras e expectativas sociais que neutralizam as diferenças entre os indivíduos de maneira a manter a harmonia do grupo, é exatamente isso que encontramos nos animais quando brincam.¹⁹¹

O empenho em direção a uma ordem presente na religião, assim como no direito, encontraria, portanto, uma curiosa origem na brincadeira, no jogo, anteriores a elaborações mais complexas como um conjunto de crenças religiosas ou um código normativo, mas que apresentam regras – uma ordem – que elimina, durante o momento da brincadeira, as desigualdades físicas e de hierarquia social.

Essa garantia da igualdade presente no jogo, é um traço central da ideia de justiça tal como compreendida desde as origens da cultura ocidental. “Não desviarás o direito do teu pobre em seu processo”¹⁹². “Não oprimirás o estrangeiro: conheceis a vida de estrangeiro, porque fostes estrangeiros no Egito”.¹⁹³ “Não façais acepção de pessoas no julgamento: ouvireis de igual modo o pequeno e o grande”¹⁹⁴. “Até quando julgareis injustamente sustentando a causa dos ímpios? Protegeei o fraco e o órfão, fazei justiça ao pobre e ao necessitado, libertai o fraco e o indigente, livrai-os das mãos dos ímpios!”¹⁹⁵

Desse cuidado, originalmente presente nos jogos e nas brincadeiras, com a preservação de uma ordem estabelecida por regras que anulam as diferenças, teria se desenvolvido a religião e, em virtude dela, o direito. A religião é “uma espécie de caso mediador, fornecendo o padrão pelo qual o jogo pode ser transformado em outros campos”.¹⁹⁶ Assim, da religião vão se destacando outros produtos culturais que se preocupam, cada um a seu modo, com “a ordem geral

¹⁹¹ BEKOFF; PIERCE, 1999 APUD BELLAH, 2011, p. 80-81.

¹⁹² BÍBLIA, A. T. Êxodo, 23,6. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1995.

¹⁹³ Ibid, Êxodo, 23, 9.

¹⁹⁴ BÍBLIA, 1995, Deuteronômio, 1,17.

¹⁹⁵ Ibid, Salmo 82, 2-4.

¹⁹⁶ BELLAH, 2011, p. 96.

da existência”, como a arte, a ciência, a filosofia e o direito e que “possivelmente competem entre si e com a religião”,¹⁹⁷ ao lidarem com a questão da ordem.

1.3.3. A religião como fundamento da ordem social

Ao longo da história, a estabilidade social sempre dependeu da religião como um elemento capaz de unificar os indivíduos. Com efeito, as primeiras cidades nasceram em torno do templo: “os especialistas são hoje unânimes em ver, nos mais antigos centros urbanos, complexos cerimoniais”.¹⁹⁸ Foi em torno de santuários, isto é – “nas vizinhanças de um espaço sagrado, de um centro do mundo, onde se tinha como possível a comunicação entre a Terra, o Céu e as regiões subterrâneas”¹⁹⁹ – que as primeiras cidades apareceram.

A descoberta arqueológica de *Göbekli Tepe*, considerado o templo mais antigo do mundo, com cerca de 11.000 anos, é a mais recente confirmação dessa tese e uma das mais importantes descobertas arqueológicas recentes. Sua estrutura é tão grandiosa que só poderia ter sido construída por centenas de pessoas que passaram a se reunir naquele local. Isso ocorreu alguns milênios antes do desenvolvimento da agricultura, o que mostra que a mudança do modo de vida nômade para o sedentário não se deu como um resultado dela.²⁰⁰ Ao contrário, os estudos mostram que a mudança social foi um produto do culto em razão do qual o templo foi construído. Segundo alguns arqueólogos que pesquisaram o sítio:

No alvorecer do Neolítico, os caçadores-coletores reunidos em Göbekli Tepe criaram coesão social e ideológica por meio da escultura de pilares de pedra decorados, de danças, de banquetes - e, quase certamente, do hábito de beber cerveja feita de grãos silvestres fermentados.²⁰¹

Göbekli Tepe não era, portanto, um assentamento no qual as pessoas plantavam e criavam animais, mas sim um santuário numa colina, construído por caçadores-coletores, que praticavam uma religião:

¹⁹⁷ BELLAH, 2011, p. 96.

¹⁹⁸ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010, p. 129.

¹⁹⁹ Ibid, p. 129.

²⁰⁰ DIETRICH, Oliver et. al. The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey. **Antiquity**, Cambridge, v. 86, p. 674–695, 2012, p. 691. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/antiquity/article/role-of-cult-and-feasting-in-the-emergence-of-neolithic-communities-new-evidence-from-gobekli-tepe-southeastern-turkey/A1AA4FB20657599F859860D94CCD090E>. Acesso em: 20 jun. 2020.

²⁰¹ Ibid, p.674.

Como não foram encontradas plantas domesticadas nem animais no local, está claro que as pessoas que ergueram este santuário monumental ainda eram caçadores-coletores, mas muito mais organizados do que os pesquisadores ousavam pensar há 20 anos.²⁰²

Göbekli Tepe parece ter sido, portanto, construído como um local no qual as pessoas se reuniam para a celebração de rituais, em que se realizavam sacrifícios, mas também festejos, banquetes com muita comida e provavelmente bebida alcóolica, usada para atingir estados alterados de consciência. Com efeito, essas práticas encontradas na religião do povo que construiu aquele templo são elementos frequentes em todos os rituais religiosos.²⁰³

Esses banquetes rituais, que passaram a ser realizados cada vez mais, provavelmente se tornaram um elemento que colocou pressão sobre a produção econômica dos grupos de caçadores-coletores que, em resposta a essa demanda, talvez tenham começado a explorar novas fontes de alimentos e novas técnicas de produção. Nesse cenário, “as crenças e práticas religiosas podem ter sido um fator chave na adoção do cultivo intensivo e na transição para a agricultura.”²⁰⁴ O estudo de *Göbekli Tepe*, portanto, apresenta a religião como um elemento fundador da sociedade sedentária e não o contrário.

Mesmo aqueles que dão maior relevo a outro aspecto dessa religião pré-histórica, qual seja, o estabelecimento de relações transcendentais ao longo do tempo entre os vivos e seus ancestrais, reconhecem que os rituais facilitaram o processo de coesão social.²⁰⁵ Assim, a religião, embora provavelmente não seja o único fator, foi essencial para o surgimento da vida civilizada. Como afirma Clifford Geertz, “a religião é sociologicamente interessante, não porque descreve a ordem social, mas porque a molda”.²⁰⁶

Ian Holder combina os achados de *Göbekli Tepe* com a teoria do desejo mimético de René Girard para tentar compreender esse processo no qual a vida humana passa a ser fixa, sedentária estabelecida no espaço determinado da vila ou da cidade. A religião seria um elemento fundamental para que isso ocorresse

²⁰² DIETRICH, 2012, p. 684.

²⁰³ BELLAH, 2011, p. 20.

²⁰⁴ DIETRICH, op. cit., p. 692.

²⁰⁵ HOLDER, Ian. **Violence and the sacred in the ancient near east**: girardian conversation at Çatalhöyük. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 237.

²⁰⁶ GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**: selected essays. New York: Basic Books, 1973, p. 119.

em virtude do mecanismo de violência e rivalidade gerado pelo desejo mimético como descrito por Girard.

A interação entre a violência “boa” e “má”, e entre a violência e o sagrado, em si contribuiu para o surgimento da vida agrícola sedentária. (...) O que é importante aqui é que a “religião” torna-se, por ela própria, um fator que contribui para o desenvolvimento de uma vida sedentária. (...) Os processos dialéticos dentro do mecanismo do bode expiatório geram mudanças e, no contexto Epipalaeolítico e do Neolítico do Oriente Médio, contribuíram para o aumento da sedentarização e para o estreitamento das relações entre humanos, animais e plantas. A religião recebe um papel central dinâmico, não como uma resposta às necessidades de formação da comunidade, mas ela mesma gerando comunidade, sedentarismo e novas formas de vida econômica.²⁰⁷

Nessa perspectiva, temos a religião como um elemento gerador do modo de vida sedentário que cria a civilização e que se tornou o modo preponderante de organização humana, já que sociedades de caçadores-coletores hoje estão restritas a pontos muito isolados do globo.

A religião, portanto, sempre foi um elemento fundamental no estabelecimento da ordem social. Como argumenta Christopher Dawson:

É o impulso religioso que fornece a força coesiva que une uma sociedade e uma cultura. As grandes civilizações do mundo não produzem as grandes religiões como uma espécie de subproduto cultural; em um sentido muito real, as grandes religiões são os alicerces sobre os quais repousam as grandes civilizações.²⁰⁸

Em razão disso, para Dawson, “toda cultura viva deve possuir alguma dinâmica espiritual que fornece a energia necessária para aquele contínuo esforço social que é a civilização”.²⁰⁹ A modernidade secular, no entanto, foi o primeiro momento histórico em que uma avaliação desse tipo foi colocada em questão. A partir dela, podemos dizer que o ponto de vista majoritário, primeiro entre a elite intelectual e, depois, entre a população em geral, passou a negar à religião esse papel de força motriz da civilização.

O modelo tradicional de sociedade no ocidente, que desde o final da antiguidade se baseava no cristianismo, começou a derreter já a partir de fins da Idade Média e sofreu na Era moderna alguns golpes como o Renascimento, a Reforma Protestante e o Iluminismo, que, acumulados, levaram a seu ocaso.

²⁰⁷ HOLDER, 2019, p. 242-243.

²⁰⁸ DAWSON, Christopher. **The dynamics of world history**. New York: Mentor Omega Books, 1962, p. 132.

²⁰⁹ DAWSON, Christopher. **Progress and religion: an historical inquiry**. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2001, p. 3-4.

De um ponto de vista existencial, era por meio da religião que tradicionalmente os seres humanos costumavam lidar com a falta de sentido que qualquer pessoa pode experimentar na vida cotidiana.²¹⁰ No entanto, durante o século XVII, na Europa, ocorreu uma mudança radical em relação a formas anteriores de pensamento, que separou o Ocidente moderno (e agora a maior parte do mundo) de todos os outros períodos da história.²¹¹ Essa mudança consistiu, segundo Charles Taylor, no aparecimento de uma visão de mundo imanente que se tornou a dominante:

Passamos de um mundo no qual o lugar de plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou além da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo aspecto de maneiras diferentes) dentro da vida humana.²¹²

O estágio atual é o resultado de uma longa evolução que começa com o aparecimento da filosofia na Grécia, momento em que surge a distinção entre *physis* – a natureza – e *nomos* – algo em que se crê, se pratica ou se sustenta ser certo e que “pressupõe um sujeito agente – que crê, pratica ou divide (...)”.²¹³ Para Taylor, a ordem imanente da natureza, “cujo funcionamento poderia ser sistematicamente compreendido e explicado em seus próprios termos”²¹⁴, foi a grande invenção do ocidente. Ela tornou possível “negar – ou pelo menos isolar e problematizar – qualquer forma de interpenetração entre as coisas da natureza, de um lado, e o sobrenatural de outro”.²¹⁵ Embora esta ideia tenha tido nos epicuristas seus predecessores na Antiguidade, foi apenas “no Ocidente moderno (...) que pela primeira vez a ordem imanente se torna mais do que uma teoria; ela constitui a base de todo nosso pensamento”.²¹⁶ Com isso, um humanismo puramente autossuficiente – “aquele que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade a nada além desse florescimento”²¹⁷ – passou a ser uma opção disponível à sociedade como um todo.

²¹⁰ BELLAH, 2011, p. 36.

²¹¹ Ibid, p. 40.

²¹² TAYLOR, 2010, p. 29.

²¹³ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 57.

²¹⁴ TAYLOR, 2010, p. 30.

²¹⁵ Ibid, p. 30.

²¹⁶ Ibid, p.30.

²¹⁷ Ibid, p. 33.

A partir daí surgiu uma nova espécie de sociedade, secular e pluralista. À medida que os séculos se sucederam, esse pluralismo só aumentou, pois além da posituação da liberdade religiosa e das várias outras liberdades, as ondas migratórias, resultado de um mundo cada vez mais conectado, massificaram-se, criando sociedades complexas sem paralelo na história humana.

Não tardou, porém, a aparecerem aqueles que apontaram na filosofia e na política modernas um caráter religioso falsificado: o impulso civilizacional, que antes era dado por uma religião, “pode se disfarçar sob formas filosóficas ou políticas”.²¹⁸ Afastada a religião tradicional (o cristianismo), ela retorna na modernidade, mas sob uma forma inautêntica.

1.3.4. A religião no mundo moderno

A condição da religião no mundo moderno é compreendida a partir do conceito de secularidade, isto é, do caráter secular que a modernidade possui. A secularidade, trouxe repercussões importantes para o cristianismo e para o modo como a política e o direito, supostamente desencantados, foram afirmados no mundo moderno.

Era de se esperar que, com a sua transferência para a esfera privada, as religiões cristãs sofressem uma depuração em matéria de ideologias, concentrando-se, então, “em seu núcleo essencial, sobre aquilo que têm a dizer sobre Deus e sobre a maneira de se abrirem o mais possível a seu Amor”.²¹⁹ No entanto, observa Bachler, não foi isso que aconteceu. O cristianismo de modo geral foi “vítima de uma ‘reideologização’ massiva, mas de conteúdo moderno”.²²⁰ Os fiéis também passaram a fazer parte do ambiente ideologicamente diverso da modernidade: sendo cidadãos e vivendo num contexto de perda da fé, eles abraçaram as ideologias como uma espécie de compensação. Além disso, a fusão das Igrejas ao longo dos séculos com a sociedade civil e política trouxe naturalmente essas ideologias para dentro dos templos.²²¹

²¹⁸ DAWSON, 2001, p. 4.

²¹⁹ BAECHLER, 1995, p. 477.

²²⁰ Ibid, p. 477.

²²¹ Ibid, p. 477.

Outro elemento importante da religião na modernidade ocidental foi sua descristianização. Quando todos os interesses que não sejam os interesses comuns determinados na Constituição são remetidos para a esfera privada, cada pessoa se torna o único juiz “de suas opiniões, de seus gostos, de suas ambições, desde que não transgridam as regras do jogo”.²²² Com a neutralidade religiosa da ordem política liberal, deixa de ser possível a repressão das heresias, pois não se pode mais apelar ao poder secular para isso. Assim, as sociedades democráticas atuais são plurais: permitem a convivência das diversas denominações cristãs, com outras religiões, dentre as quais a mais relevante é o Islã.

Esse processo foi se concretizando a partir do século XVIII, mas conheceu manifestações diversas, conforme as particularidades de cada lugar. No Estados Unidos, por exemplo, a descristianização ocorreu num grau mais reduzido do que na Europa, que, por sua vez foi em direção às ideologias, entendidas como “um sistema fechado de representações com pretensões científicas, que propõe uma reformulação total das sociedades humanas, com o propósito de fazê-las coincidir com a ideia que têm de perfeição”.²²³

Desse modo, a linha ideológica europeia não está de modo algum fora da esfera religiosa: seu traço religioso é patente. O conceito de ideologia, portanto, expõe como traços fundamentais da religião continuam presentes na modernidade, embora isso seja geralmente negado pelo pensamento moderno. Segundo Baechler, o paralelismo das ideologias com as religiões é tão grande que justifica a afirmação de que as ideologias são religiões seculares. Esta expressão é carregada de ironia, pois uma religião secular só pode ser uma contradição em termos: por natureza e por definição, uma religião não pode ser secular. Por conseguinte, “uma ideologia não pode ser senão uma pseudo-religião, ela é, por natureza e por definição, falsa sob todos os pontos de vista: científico, político e religioso”.²²⁴

Um terceiro aspecto importante da religião no mundo moderno é aquilo que Weber chamou de “desencantamento do mundo” ou, dito de outro modo, a sua desnuminização, entendida como “o movimento através do qual a esfera do

²²² BAECHLER, 1995, p. 479.

²²³ Ibid, p. 479.

²²⁴ Ibid, p. 480.

sagrado vai sendo corroída aos poucos pela esfera do profano, acabando por desaparecer em última instância”.²²⁵ Sua plena realização, isto é, a total absorção do sagrado pelo profano e a decorrente extinção da religião, é algo duvidoso seja por que os seres humanos têm um déficit cognitivo: a ciência tem limitações (não há como provar a não existência de Deus); seja por que eles possuem limitações práticas (a incerteza radical que domina a vida, apesar do progresso técnico, “faz a fortuna dos cartomantes, dos quiromantes e dos fazedores de horóscopos”²²⁶) e limitações morais (o sofrimento, o fracasso, a infelicidade e a dor que todos, de alguma maneira, experimentam na vida é ainda maior na Idade Moderna que “tende a conferir ao indivíduo a deliberação, a decisão e a responsabilidade de todas as suas ações”²²⁷).

Assim, nem a ciência nem a técnica são capazes de esgotar a necessidade humana por religião, que, no mundo moderno, é muitas vezes canalizada para o charlatanismo supersticioso, os movimentos ideológicos ou as medicinas da alma.²²⁸ Mas eles, na essência, não podem concorrer com a religião, pois, quando o fazem se tornam falsas religiões. Isso não significa, porém, que as religiões autênticas sejam capazes de afastar completamente seus falsos substitutos. Elas nunca o foram. Trata-se de um perigo perene para as religiões e uma tentação permanente para os indivíduos. Mas a autêntica via religiosa segue sendo também uma possibilidade para cada indivíduo, radicada numa escolha ou num impulso misteriosos, impossíveis de serem racionalmente apresentados, pois vêm “do coração”.

Vimos que o sagrado e o profano são dois modos humanos de estar no mundo. O homem moderno, no entanto, se pretende a-religioso, assumindo uma nova situação existencial: “reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência”.²²⁹ Esse novo homem, produto de si próprio, só poderia vir à tona com a dessacralização do mundo. Desse ponto de vista, o sagrado e, portanto, a religião, passa a ser o obstáculo por excelência à liberdade humana.

²²⁵ BAECHLER, 1995, p. 482.

²²⁶ Ibid, p. 483.

²²⁷ Ibid, p. 484.

²²⁸ Ibid, p. 484.

²²⁹ ELIADE, 2018, p. 165.

No entanto, observa Mircea Eliade, o homem a-religioso descende do *homo religiosus*. O homem profano só pode constituir-se e reconhecer-se a si próprio por meio de seus antepassados religiosos. Por isso, ele ainda conserva “os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer é um herdeiro”.²³⁰

Ademais, mesmo nas sociedades modernas dessacralizadas, o homem a-religioso em estado puro é um fenômeno muito raro: “a maioria dos sem-religião ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato”.²³¹ Assim, o homem moderno ainda possui suas superstições e tabus, ele ainda carrega “uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados”²³², como se vê nos festejos que acompanham o Ano Novo ou na mudança para uma nova casa, que possuem a estrutura de um ritual de renovação laicizado.

Assim, a existência humana dessacralizada ao invés de afastar completamente ou destruir a religião é marcada pelo seu retorno, mas de forma camuflada ou degenerada, como se vê nos misticismos políticos a exemplo do fim da história de Marx. Mesmo em movimentos que se proclamam laicos ou até mesmo antirreligiosos podemos encontrar esse traço: no nudismo ou nos movimentos a favor da liberdade sexual absoluta “é possível decifrar os vestígios da nostalgia do paraíso, o desejo de restabelecer o estado edênico anterior à queda, quando o pecado não existia”.²³³

1.4. RELIGIÃO E MODERNIDADE FILOSÓFICA SEGUNDO LIMA VAZ

Mas em que termos inicialmente se estabeleceu a relação entre modernidade e religião? Como o modo moderno de ser é forçosamente um modo filosófico, é necessário acompanhar como a filosofia cuidou da questão religiosa. Como brilhantemente expõe Henrique Claudio de Lima Vaz, “toda modernidade é filosófica ou toda filosofia é a expressão de uma modernidade que nela se

²³⁰ ELIADE, 2018, p. 166.

²³¹ Ibid, p. 166.

²³² Ibid, p. 166.

²³³ Ibid, p. 169.

reconhece como tal”.²³⁴ Nesse sentido, podemos dizer que o ocidente conheceu, desde os gregos, múltiplas modernidades.²³⁵

Como vimos, é próprio da modernidade uma nova maneira de lidar com o tempo, que implica a valorização do presente. Para que isso possa ocorrer, é necessário que a representação do tempo perca “a estrutura repetitiva própria da simbólica do mito”²³⁶, uma representação que substitui a “lógica do idêntico” pela “dialética do idêntico e do diferente”.²³⁷ Só assim o tempo presente pode assumir uma dignidade que supere a primazia do antigo, pondo em questão “a instância normativa de um passado fixado na identidade de uma origem, diante da qual o presente deva abdicar da sua novidade”.²³⁸

Isso se inicia num passado muito mais remoto do que se costuma considerar. Nesse sentido, a modernidade é coetânea ao início do pensamento filosófico, pois as condições para que o presente possa adquirir uma maior dignidade em relação ao passado aparecem, em termos ocidentais, com o próprio surgimento da razão, por volta do século VI a.c, na Grécia. Com isso, explica Vaz,

(...) o conceito de modernidade (se não o termo) pode igualmente surgir, ou seja, a filosofia situada no presente da reflexão pode conferir ao mesmo presente a dignidade de instância de compreensão e julgamento do passado, ou a dignidade do novo que advém ao tempo como diferenciação qualitativa na identidade do seu monótono fluir.²³⁹

É da filosofia que nasce a consciência histórica e, portanto, a possibilidade da ciência histórica. Não é por outra razão que civilizações não filosóficas são também a-históricas, pois “não conhecem uma leitura *moderna* do seu tempo porque não julgam o seu passado a partir do seu presente”.²⁴⁰ Nesse tipo de civilização a religião “preside à identidade solar de um tempo imóvel, soberanamente elevado sobre as peripécias e acidentes do fluir constante que mede o desenrolar dos nossos ‘trabalhos e dias’”.²⁴¹ A descoberta da razão, há cerca de vinte seis séculos atrás, criou as condições para retirar da religião o lugar central que ela detinha nas sociedades do passado.

²³⁴ LIMA VAZ, 1991, p. 149.

²³⁵ Cf. EISENSTADT, S. N. **Comparative civilizations and multiple modernities**. Boston: Brill, 2003.

²³⁶ LIMA VAZ, op. cit., p. 149.

²³⁷ Ibid, p. 149.

²³⁸ Ibid, p. 149.

²³⁹ Ibid, p. 149.

²⁴⁰ Ibid, p. 149.

²⁴¹ Ibid, p. 150.

É verdade que, como veremos, só a partir do século XVII a religião, de fato, perde sua primazia, mas isso ocorre porque a acomodação do religioso dentro do esquema racional da filosofia realizado por Platão e Aristóteles e reafirmado ao longo da antiguidade e da idade média, só é decisivamente abandonado com Descartes.

Tal como exposta no pensamento de Vaz, a modernidade – a primeira delas – tem seu início recuado para a Jônia do século VI a.c. com o advento da civilização filosófica: “nossa modernidade tem, pelo menos, vinte e seis séculos, ou a tanto remonta a linhagem das modernidades que dão origem à nossa”.²⁴² Com efeito, as modernidades serão tantas “quantas forem as formas da Razão, filosoficamente configuradas, que ocuparem o centro do sistema da cultura”.²⁴³

A modernidade, nessa leitura iniciada com o surgimento do pensamento filosófico, inaugura uma tensão entre religião e razão que acompanhará a cultura ocidental até os tempos atuais. A religião – centro do sistema simbólico tradicional – passa a ser um problema que deve ser necessariamente tratado no terreno filosófico – centro do sistema simbólico da modernidade. Surge, então, o problema, que não havia nas civilizações pré-filosóficas, de como reintegrar a religião no todo da cultura, que passa obrigatoriamente por uma solução dada pela própria filosofia.²⁴⁴

A filosofia clássica conheceu duas propostas de solução desse problema. A primeira buscou estruturar o discurso filosófico sob a forma de uma teologia racional: “a presença da modernidade na religião será assinalada desde então, na tradição ocidental, pelo florescimento das *teologias*, essa criação tão caracteristicamente grega”.²⁴⁵ A segunda, foi a crítica racional da religião realizada pelos sofistas e continuada pelas tradições epicurista e cética.

Sabemos que o que prevaleceu desse embate foi a solução teológica proposta por Platão – criador do termo teologia (ele fala de “moldes respeitantes à teologia”²⁴⁶ *typoi peri teologias*) – e, em seguida, por Aristóteles, que propunha “a integração da religião depurada teologicamente no sistema simbólico da

²⁴² LIMA VAZ, 1991, p. 150.

²⁴³ Ibid, p. 151.

²⁴⁴ Ibid, p. 151.

²⁴⁵ Ibid, p. 152.

²⁴⁶ PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, 379a.

modernidade”²⁴⁷. Esse arranjo durou por toda a antiguidade clássica e os séculos cristãos da idade média. A religião foi, assim, assimilada como teologia, integrada no sistema das razões tendo como centro a filosofia, passando do mito à teologia racional.²⁴⁸

A leitura do tempo feita por essa corrente dominante era teológica, “o que permitirá a recepção da religião na modernidade filosófica sob a forma de teologia”.²⁴⁹ Daí Platão se referir ao tempo como “a imagem móvel da eternidade imóvel”²⁵⁰ e Aristóteles como “a medida do movimento regido pela eterna revolução circular dos astros divinos”.²⁵¹ Soluções equivalentes aparecem nas correntes filosóficas posteriores: estoicismo, neoplatonismo e teologia cristã medieval.

É só no século XVII que se inverte a situação e a solução teológica perde a primazia que possuía até então, conhecendo uma “crise que acompanhará todo o desenvolvimento da chamada filosofia moderna”.²⁵² O que temos a partir disso é a crítica racional da religião tornando-se “o *topos* dominante na constituição do saber filosófico em face do fenômeno religioso”.²⁵³ É apenas a partir desse momento que surge o período histórico chamado por Vaz de “modernidade moderna”, no qual se coloca a questão dos direitos humanos que aqui nos propomos a examinar.

A “modernidade moderna” embora tenha passado a ser conhecida simplesmente como modernidade só a partir do século XIX, começou a ser definida já no século XVII com Descartes. É a partir dele que o modelo das relações até então vigentes entre filosofia e religião será radicalmente reformulado, realizando a abolição da estrutura *onto-teológica* anterior e substituindo-a por uma estrutura *onto-antropológica*.²⁵⁴

Tem-se então uma nova relação do homem com o tempo no ato de filosofar, que é a base da “modernidade moderna”. Nas modernidades da razão clássica, o tempo era suprasumido “na transcendência de um fundamento

²⁴⁷ LIMA VAZ, 1991, p. 152.

²⁴⁸ Cf. LIMA VAZ, op. cit., p. 152.

²⁴⁹ Ibid, p. 154.

²⁵⁰ PLATÃO, Timeu, 37,d APUD, LIMA VAZ, op.cit., p. 153.

²⁵¹ ARISTÓTELES, Física, IV, caps. 10-14 APUD, LIMA VAZ, op. cit., p. 154.

²⁵² LIMA VAZ, op.cit., p. 152.

²⁵³ Ibid, p. 152.

²⁵⁴ Ibid, p. 154-155.

transtemporal, objeto supremo da *theoría* ou da contemplação do filósofo”.²⁵⁵ Esse fundamento era identificado com o divino (*theion*) ou com Deus (*theós*), o que permitia integrar a religião na modernidade da razão.

A partir de Descartes, a nova relação da filosofia com o tempo ocorre com

(...) a imanentização no próprio sujeito do ato de filosofar, do fundamento que confere a esse mesmo ato seu privilégio no tempo. Desta sorte, a estrutura fundante desse ato — ou a estrutura do "Eu penso" (*Cogito*) como princípio do discurso filosófico — avoca para si o privilégio de um *começo* absoluto ou da suprassunção do tempo — anulação do tempo pelo conceito, diz Hegel — no *agora* privilegiado do saber filosófico.²⁵⁶

Isso inicia uma nova fase em que a relação da filosofia com a religião passa a ser diametralmente oposta ao que era no período da modernidade anterior que abarcou desde a antiguidade clássica até o século XVI. Depois de Descartes, instaura-se uma impossibilidade de integração da religião com a filosofia.²⁵⁷ É possível afirmar até mesmo uma hostilidade desta para com aquela.

Essa ruptura implica que a ideia de Deus passe a ser tratada pela filosofia moderna como um tema atinente a uma teologia excluída “do sistema dos saberes objetivos aos quais a modernidade reconhecerá uma legitimidade racional universalmente aceita”.²⁵⁸ A religião passa a ser objeto da filosofia da religião, um saber submetido às regras de inteligibilidade estabelecidas pelo paradigma cartesiano.²⁵⁹

Se a modernidade filosófica significa a avaliação, pelo homem, do seu tempo histórico, o que supõe um privilégio reconhecido ao tempo presente, isso faz com que um elemento central do pensamento moderno seja “o *fundamento* do privilégio que advém ao tempo pelo exercício, nele, do *ato de filosofar*”.²⁶⁰ Inicialmente, esse fundamento foi buscado “num princípio transtemporal ou transcendente ao tempo”²⁶¹, o que permitiu que a religião exercesse “legitimamente no âmbito das ideias da modernidade sua compreensão religiosa do tempo”.²⁶² Isso ocorreu da antiguidade até Descartes. Depois dele, passamos

²⁵⁵ LIMA VAZ, 1991, p. 155.

²⁵⁶ Ibid, p. 155.

²⁵⁷ Ibid, p. 156.

²⁵⁸ Ibid, p. 157.

²⁵⁹ Cf. LIMA VAZ, op. cit, p. 157.

²⁶⁰ LIMA VAZ, op. cit., p. 158-159.

²⁶¹ Ibid, p. 159.

²⁶² Ibid, p. 159.

a um segundo momento em que esse fundamento se encontra no próprio sujeito que filosofa, “em cuja imanência se dará a suprassunção do tempo empírico na *atualidade* de um saber que finalmente irá proclamar-se *absoluto*”.²⁶³

Em Hegel, portanto, pode-se acompanhar o “destino da religião no desenvolvimento mais consequente da lógica da modernidade”²⁶⁴ Do projeto filosófico hegeliano emergem a *Fenomenologia do Espírito* como “a Carta magna por excelência da modernidade filosófica pós-cartesiana”²⁶⁵, o “livro moderno por definição”²⁶⁶; e a *Ciência da Lógica* que pode “reivindicar, com todo direito, o título de metafísica da modernidade pós-cartesiana, vindo a ocupar o lugar da antiga metafísica”.²⁶⁷

Como Hegel se considerava herdeiro da metafísica clássica e, portanto, da teologia que a coroava, ele precisava encontrar um lugar para a religião, o que se dá com “a dissolução da antiga teologia, ou seja, a suprassunção final da transcendência analógica que sustentava o antigo edifício teológico na imanência do Sistema”.²⁶⁸ Por isso, afirma Vaz, Hegel é o “fundador da moderna filosofia da religião”.²⁶⁹

Embora o itinerário hegeliano nesse ponto seja longo e muito complexo, Vaz destaca dois passos decisivos realizados pelo filósofo germânico: 1) a inversão na hierarquia dos saberes tal como fora estabelecida pelo pensamento clássico, para o qual a teologia ocupava o lugar mais alto, subordinando as outras ciências: em Hegel, a religião passa a ser um “momento intermediário na esfera do Saber Absoluto, entre a Arte e a Filosofia”.²⁷⁰ Caberá à Filosofia “suprassumir em si as manifestações do Espírito Absoluto como *intuição* na Arte e como *representação* na Religião”.²⁷¹ 2) o conteúdo da religião e, sobretudo, do dogma cristão é trasladado para o Sistema. A manifestação do mistério religioso se dá “na necessidade *compreendida* do desenvolvimento histórico-dialético do Espírito”.²⁷² Daí surge “a figura da Filosofia da Religião como legítima herdeira

²⁶³ LIMA VAZ, 1991, p. 159.

²⁶⁴ Ibid, p. 159-160.

²⁶⁵ Ibid, p. 160.

²⁶⁶ Ibid, p. 160.

²⁶⁷ Ibid, p. 160.

²⁶⁸ Ibid, p. 161.

²⁶⁹ Ibid, p. 161.

²⁷⁰ Ibid, p. 161.

²⁷¹ Ibid, p. 161.

²⁷² Ibid, p. 162.

da antiga teologia e, sobretudo, como grandiosa demonstração da identidade entre o conteúdo *representado* da simbólica cristã e o conteúdo *pensado* da Filosofia”.²⁷³

A modernidade moderna inaugurada pela metafísica da subjetividade de Descartes encontra, desse modo, seu fim em Hegel. É na órbita do sistema de razões pensado por ele que a religião passa a girar “submetida às leis da sua atração e à organização do seu espaço epistemológico”.²⁷⁴ Ocorre uma objetivização do fato religioso e sua descrição como fenômeno empírico observável. O resultado para a religião é que ela

(...) vem a ser integrada dentro do movimento geral de constituição da razão moderna, cujo impulso inicial é dado na inversão cartesiana da ordem metódica do saber. A modernidade filosófica pós-cartesiana cumpriu assim a sua tarefa própria que foi a de pensar a religião segundo a lógica da metafísica da subjetividade.²⁷⁵

Segundo Vaz, essa obra iniciada com Descartes e terminada com Hegel trouxe consequências que afetaram decisivamente os rumos das ciências humanas e que podem ser separadas em duas categorias: consequências ideológicas, “como os ateísmos que florescem à sombra da grande árvore da filosofia moderna como os de Marx, Nietzsche ou Freud”²⁷⁶; consequências epistemológicas, “como a transcrição das linguagens religiosas, dos símbolos, das crenças ou dos ritos, nos códigos das racionalidades científicas que partilham entre si o campo das ciências do homem”.²⁷⁷

1.5. A MODERNIDADE E O DOMÍNIO DA RELIGIAO IMANENTE: A CONCEPÇÃO DE ERIC VOEGELIN

Em termos de filosofia política, uma importante consequência epistemológica está no caráter religioso degenerado da modernidade examinado por Eric Voegelin, que tratou do problema a partir do conceito de gnosticismo, que leva à formação daquilo que ele chamou de religiões políticas. A análise foi desenvolvida em três obras, dentro de um período de 20 anos: *As Religiões Políticas (Die Politischen Religionen)*, publicada em 1938, em Viena; *A Nova*

²⁷³ LIMA VAZ, 1991, p. 162.

²⁷⁴ Ibid, p. 162.

²⁷⁵ Ibid, p. 162.

²⁷⁶ Ibid, p. 162.

²⁷⁷ Ibid, p. 162.

Ciência da Política (*The New Science of Politics*), de 1952, escrita em inglês e Ciência, Política e Gnosticismo (*Wissenschaft, Politik und Gnosis*), de 1958.

Embora tenha nascido na Alemanha, Voegelin cresceu na Áustria, para onde havia se mudado ainda criança, formando-se mais tarde na Universidade de Viena. Num ambiente de enorme inquietação pela anexação da Áustria à Alemanha Nazista, o que o fez se decidir por fugir pela fronteira apenas com a roupa do corpo²⁷⁸, Voegelin escreve *As Religiões Políticas* a fim de tratar de fenômenos decorrentes do desenvolvimento do Estado moderno que, para ele, são de natureza religiosa.²⁷⁹ Sua experiência pessoal o transformou numa pessoa com considerável desconfiança e receio dos movimentos de massa que marcariam a história do século XX.

Voegelin começa por analisar alguns símbolos sagrados utilizados como elo entre os aspectos políticos da vida humana e o divino. O primeiro deles é a hierarquia. O modelo proposto por Bodin, no século XVI, “fez do símbolo da hierarquia sacra uma ordem racional que abarca todos os aspectos do Estado e do Direito”.²⁸⁰ Nessa concepção, o maior poder no mundo pertence a Deus, que submete todo o resto. Assim, nenhum governante tem poder num sentido absoluto, pois Deus é o senhor de todos os príncipes que, por sua vez, exercem poder sobre seus súditos. Estabelece-se, assim, uma gradação em que o Rei se submete apenas a Deus, os magistrados a Deus e ao Rei e os súditos, por fim, estão obrigados à obediência a Deus, ao Rei e aos magistrados.²⁸¹

O segundo símbolo é a *ecclesia*, isto é, a comunidade. O fechamento (*closure*) de “uma comunidade organizada como uma estrutura de poder requer, acima de tudo, que essa comunidade seja vivenciada como uma entidade com um centro de existência que reside nela mesma”.²⁸² As comunidades primitivas são sempre baseadas no parentesco e se apresentam como uma ordem intramundana política e sagrada ao mesmo tempo.

Com o cristianismo isso se altera, pois a ideia de comunidade passa a ser compreendida como um corpo místico, identificado com a Igreja e concebido

²⁷⁸ Cf. GERMINO, Dante. [Prefácio]. In: VOEGELIN, 1987.

²⁷⁹ VOEGELIN, Eric. The Political Religions. In: **Modernity without restraint**: The collected works of Eric Voegelin, volume 5. Columbia: University of Missouri Press, 2000a, p. 28.

²⁸⁰ Ibid, p. 42.

²⁸¹ Ibid, p. 42.

²⁸² Ibid, p. 44.

como uma pessoa, que tem o Cristo como cabeça, como se vê nas Epístolas de Paulo: “Pois assim como num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros.”²⁸³ “Tudo ele [o Cristo] pôs debaixo dos seus pés, e o pôs, acima de tudo, como Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em tudo”.²⁸⁴

Voegelin observa que essa doutrina desenhada por Paulo acaba extrapolando os limites da comunidade cristã primitiva, abrangendo funções políticas, de modo que as funções ligadas ao exercício do poder adquiram um status dentro do *corpus mysticum*, e “com relação a essa característica, não podem mais ser diferenciadas das funções de sacerdotes e professores”.²⁸⁵ Assim, os deveres desempenhados por um Rei passam a ser uma função sagrada entre outras, mas como ele agora faz parte do *corpus mysticum*, sua autoridade também acaba dependendo da validação de uma autoridade mais alta que está mais próxima da Cabeça do Corpo: o Papa.²⁸⁶

O terceiro símbolo é a distinção entre o espiritual e o temporal e a cisão que ocorre entre eles dentro da *ecclesia* a partir do século XIII, quando a interpretação agostiniana de uma *civitas Dei* e de uma *civitas terrena* entra em colapso. A partir daí, o Reino já pode se separar da Igreja e o faz se apropriando dos conteúdos sagrados. É o que se vê quando Frederico II torna-se Rei de Jerusalém e “começa a expressar-se como autocrata, como um homem-deus idólatra”.²⁸⁷ A antiga *Iustitia* torna-se a virtude declarada pelo Estado; a religião de Estado é o culto que o povo está obrigado a seguir; constrói-se um arco triunfal em Cápuia com Frederico representado no lugar mais alto, usurpando a posição que deveria ser reservada a Cristo.²⁸⁸

O quarto elemento simbólico é o apocalipse como interpretação da história na visão cristã. O esquema fundamental dessa concepção é formulado por Paulo que diferencia três momentos: a *lex naturalis* pagã, a *lex mosaica* do

²⁸³ BÍBLIA, 1995, Epístola aos Romanos, 12,4-6.

²⁸⁴ BÍBLIA, 1995, Epístola aos Efésios, 1,22-23.

²⁸⁵ VOEGELIN, 2000a, p. 45.

²⁸⁶ Ibid, p. 46.

²⁸⁷ Ibid, p. 49.

²⁸⁸ FENGLER, Christie K.; STEPHANY, William A. **The Capuan Gate and Pier della Vigna**. Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society, No. 99 (1981), pp. 145-157. Johns Hopkins University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40166306>. Acesso em: 30/09/2020, p. 146-149.

Antigo Testamento e, em terceiro lugar o Império Cristão. Esse esquema básico foi sendo desenvolvido nos séculos posteriores, incorporando os conteúdos históricos relevantes de cada período. Isso chega ao clímax com o simbolismo alemão do século XII e a proclamação do advento do Terceiro Império naquele século por Joaquim de Fiore.

Os quatro elementos abordados acima continuaram a ser desenvolvidos nas reflexões de 1952 e de 1958 nas quais se evidencia para Voegelin a natureza gnóstica do projeto moderno, a ponto de afirmar que a essência da modernidade está no crescimento do gnosticismo.²⁸⁹

O gnosticismo é considerado um desvio da ortodoxia, que esteve presente desde as origens do cristianismo, mas que nunca teve força para suplantar a doutrina oficial até a chegada da modernidade. O triunfo do gnosticismo na era moderna, entretanto, é fruto de um processo que se inicia provavelmente já no século IX com *John Scotus Eriugena*²⁹⁰.

A religião gnóstica surgiu na Antiguidade como resultado do sincretismo entre diferentes influências religiosas ocidentais e orientais que caracterizou o mundo mediterrâneo a partir do período helenístico. Provavelmente anterior ao cristianismo, o gnosticismo se incorporou a este desde o início, resultando no aparecimento de seitas denunciadas como heréticas pelos defensores da ortodoxia.²⁹¹

Irineu de Lyon, em sua obra *Contra as Heresias*, um conjunto de cinco livros escritos ao longo das duas últimas décadas do século II d.c., foi o primeiro autor de que se tem notícia a condenar o gnosticismo. Seus escritos utilizavam a palavra grega *gnose* (conhecimento) para afirmar que seitas como a dos valentinianos professavam uma *pseudognose*, que devia ser refutada por ser herética.

Deste modo estão todos fora da economia os que, a pretexto da gnose, entendem como distintos Jesus, o Cristo, o Unigênito, o Verbo e o Salvador que seria a emissão de todos os Éões lançados na decadência, como afirmam estes discípulos do erro, que por fora são ovelhas, porque a linguagem exterior os faz parecer semelhantes a nós, pelo fato de dizer as mesmas coisas que nós, mas por dentro são lobos, porque a sua doutrina é homicida enquanto inventa uma

²⁸⁹ VOEGELIN, 1987, p. 126.

²⁹⁰ Ibid, p. 133.

²⁹¹ Cf. JONAS, Hans. **The gnostic religion**. Boston: Beacon Press, 2001, p. 32-33.

pluralidade de deuses, imagina uma multidão de pais e faz em pedaços e divide, de várias formas, o Filho de Deus.²⁹²

A verdadeira gnose, explica Irineu:

(...) é a doutrina dos apóstolos, é a antiga difusão da Igreja em todo o mundo, é o caráter distintivo do Corpo de Cristo que consiste na sucessão dos bispos aos quais foi confiada a Igreja em qualquer lugar ela esteja; é a conservação fiel das Escrituras que chegou até nós, a explicação integral dela, sem acréscimos ou subtrações, a leitura isenta de fraude e em plena conformidade com as Escrituras, explicação correta, harmoniosa, isenta de perigos ou de blasfêmias e, mais importante, é o dom da caridade, mais precioso do que a gnose, mais glorioso do que a profecia, superior a todos os outros carismas.²⁹³

Segundo Voegelin, o gnosticismo tem uma continuidade em nosso desenvolvimento histórico desde a Antiguidade, passando pelos movimentos da Alta Idade Média, até o Renascimento e a Reforma e chegando à Era Moderna.²⁹⁴ Mesmo que haja uma multiplicidade de experiências gnósticas que se desenvolveram desde o princípio da era cristã, há uma característica central em todas elas:

a experiência do mundo como um lugar estranho no qual o homem se desviou e do qual ele deve encontrar o caminho de volta para o outro mundo de sua origem. Quem me lançou nos sofrimentos do mundo, pergunta-se 'A Grande Vida', nos textos gnósticos, que resulta ser 'primeiro, Vida estrangeira que vem dos mundos da luz'. É estrangeira neste mundo, e este mundo é estranho para ela.²⁹⁵

A partir desse traço fundamental, a atitude gnóstica pode ser detalhada com a identificação de seis convicções: (i) o gnóstico encontra-se insatisfeito com sua situação, o que, por si só não surpreende, já que todas as pessoas estão insatisfeitas com algum aspecto da situação em que se encontram; (ii) os problemas dessa situação podem ser atribuídos ao fato de que o mundo está intrinsecamente mal organizado. A causa disso não está no homem, mas sim no próprio mundo, que é mau; (iii) a crença de que é possível salvar-se do mal do mundo; (iv) disso segue a crença de que a ordem do ser tem que ser transformada no âmbito de um processo histórico. Um mundo miserável deve evoluir historicamente em direção a um mundo bom; (v) a crença de que uma mudança na ordem do ser encontra-se no reino da ação humana, e que este ato redentor é possível graças ao esforço do próprio homem; (vi) como é possível

²⁹² IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 241.

²⁹³ *Ibid*, p. 357.

²⁹⁴ VOEGELIN, Eric. Science, Politics and Gnosticism: two essays. In: **Modernity without restraint: The collected works of Eric Voegelin**, volume 5. Columbia: University of Missouri Press, 2000b, p. 297.

²⁹⁵ *Ibid*, p. 254.

realizar uma mudança estrutural na ordem dada do ser, a fim de obtermos uma ordem perfeita que possa nos satisfazer, a tarefa do gnóstico passa a ser buscar a fórmula para efetuar essa mudança.²⁹⁶

Como para o gnóstico a condição do homem é a de um ser lançado num mundo caótico de sofrimentos do qual deseja escapar, sua postura fundamental se encontra na necessidade de libertar o homem desse mundo, o que deve, primeiro, ser realizado na ordem do ser.²⁹⁷ É o próprio homem gnóstico que deve realizar sua obra de salvação, o que implica a dissolução da constituição mundana da *psyche* (alma) e, ao mesmo tempo, a acumulação e liberação dos poderes do *pneuma* (espírito). Independentemente das diversas propostas gnósticas para realizar essa libertação, a pretensão de todas elas é sempre a destruição do velho mundo e a passagem para um novo. O instrumento dessa salvação não é outro senão o conhecimento, ou seja, a gnose mesma, que é ao mesmo tempo o conhecimento da queda na prisão do mundo e o meio de escapar dele.²⁹⁸

Para Voegelin, a postura gnóstica é dominante na ciência política moderna e traz algo desconhecido do paradigma platônico-aristotélico: a proibição de questionar. O fenômeno pode ser compreendido da seguinte maneira:

Isso não é uma questão de resistência à análise - que existia também na antiguidade. Não envolve aqueles que se apegam às opiniões por motivos de tradição ou emoção, ou aqueles que se engajam no debate com uma confiança ingênua na correção de suas opiniões e que tomam a ofensiva apenas quando a análise os irrita. Em vez disso, somos confrontados aqui com pessoas que sabem que suas opiniões não podem resistir à análise crítica e que, portanto, tornam a proibição do exame de suas premissas parte de seu dogma. Esta posição de obstrução consciente, deliberada e cuidadosamente elaborada da razão constitui o novo fenômeno.²⁹⁹

Assim, todo pensamento gnóstico possui um problema desde sua base: para manter suas construções teóricas, a realidade deve ser destruída. Entre o imaginário e o real, o gnosticismo prefere o primeiro: a especulação “é uma tentativa de substituir a realidade do ser por uma segunda realidade”.³⁰⁰ Nesse sentido, a elaboração de sistemas filosóficos como se dá em Hegel e em Marx é

²⁹⁶ VOEGELIN, 2000b, p. 297-298.

²⁹⁷ Ibid, p. 255.

²⁹⁸ Ibid, p. 256.

²⁹⁹ Ibid, p. 261.

³⁰⁰ Ibid, p. 269.

qualificada como gnóstica: quem questiona os pressupostos do sistema é instado a “entrar nele e experimentar a evolução que ele exige”.³⁰¹ É como se o sistema exigisse a disposição de acreditar nele para que o sentido se faça. Assim, “no choque da realidade com o sistema, a realidade tem que ceder”.³⁰² O diagnóstico de Voegelin é severo: trata-se de uma fraude intelectual justificada pela “alusão às exigências do futuro histórico, que o pensador gnóstico previu especulativamente no seu sistema”.³⁰³

Na segunda parte de *Ciência, Política e Gnosticismo*, Voegelin examina os movimentos de massa gnósticos de seu tempo, considerados como uma religião substituta (*ersatz religion*), que se estrutura modificando a ideia cristã de perfeição. São colocados nessa categoria o progressismo, o positivismo, o marxismo, a psicanálise, o comunismo, o fascismo e o nacional-socialismo.³⁰⁴

Na concepção cristã, a natureza humana não se realiza plenamente neste mundo, mas somente na *visio beatifica*, “na perfeição sobrenatural que se alcança pela graça na morte”.³⁰⁵ Como não se alcança a plenitude neste mundo, a vida cristã na terra deve tomar a forma da vida futura, sendo moldada, portanto, pela *sanctificatio*, a santificação da vida. Nessa ideia cristã de perfeição é possível distinguir um componente teleológico: o movimento em direção à meta de perfeição; e um componente axiológico: o movimento é em direção a uma perfeição final, entendida como um estado de valor mais elevado.³⁰⁶

Para Voegelin, as ideias de perfeição encontradas nos modernos movimentos gnósticos de massa derivados do cristianismo apresentam uma diferença radical em relação a ele: a crença de que a perfeição poderia se dar dentro do mundo histórico. Trata-se de uma imanentização, que pode operar com os componentes teleológico e axiológico sendo imanentizados juntos ou separadamente. Há, assim, três classes possíveis de imanentização. A primeira é a teleológica, a qual pertence o progressismo em todas as suas variações. A imanentização do componente teleológico aqui produz como traço principal a ênfase no movimento sempre para frente, isto é, um movimento cujo fim é a

³⁰¹ VOEGELIN, 2000b, p. 274.

³⁰² Ibid, p. 274.

³⁰³ Ibid, p. 274.

³⁰⁴ Ibid, p. 295.

³⁰⁵ Ibid, p. 298.

³⁰⁶ Ibid, p. 298.

perfeição nesse mundo. Vemos isso na ideia de progresso. A segunda é a axiológica em que a ideia central recai no estado de perfeição no mundo. Aqui se encontram as teorias que propõem a construção de uma ordem social perfeita (utópicas), ou aquelas que teorizam sociedades em que haveria a eliminação de um determinado aspecto negativo do mundo (ideais), como a sociedade sem propriedade privada, ou livre do fardo do trabalho, da doença, da preocupação. Podemos denominar isso genericamente como a ideia de utopia, que pode ser proposta de maneira completa ou parcial. A terceira classe ocorre quando os componentes teleológico e axiológico estão imanentizados juntos, havendo tanto uma ideia de meta final quanto uma ideia de conhecimento dos métodos necessários para realizá-la. Isso ocorre, por exemplo, em Augusto Comte, para quem o estado de perfeição é o estágio final da sociedade industrial sobre o poder temporal dos administradores e o poder espiritual dos intelectuais positivistas. Voegelin denomina esse caso de misticismo ativista.³⁰⁷

Todos os movimentos gnósticos de massa se empenham na criação de um novo mundo. No entanto, avalia Voegelin, o mundo se mantém como algo dado e sobre o qual não se tem poder para mudar a sua estrutura. Assim, para que seu projeto pareça possível – o que na verdade não é – o intelectual gnóstico tem que, em primeiro lugar, “articular uma imagem do mundo na qual se eliminem os traços essenciais da constituição do ser que fariam de seu projeto algo desesperado e estúpido”.³⁰⁸ Por isso, as concepções de mundo gnósticas omitem a realidade a fim de fazer com que sua proposta de transformação do estado imperfeito das coisas pareça plausível. A fim de criar um mundo novo, os intelectuais escolhem omitir elementos da realidade que contrariem o mundo que eles pretendem criar.

Segundo Voegelin, omissões desse tipo podem ser encontradas em autores como Thomas Morus, Hobbes e Hegel. Morus omite a soberba da natureza humana para poder criar uma ordem utópica em que não existe propriedade privada. Hobbes deixa de fora de sua concepção de sociedade o *summum bonum* dos antigos pensadores, de modo que só possamos conceber a ação humana em termos de paixões que apenas podem ser freadas por uma outra paixão, maior que todas as demais: o medo da morte violenta, que leva ao

³⁰⁷ VOEGELIN, 2000b, p. 299-300.

³⁰⁸ Ibid, p. 305.

estabelecimento do Leviatã. Por fim, Hegel exclui o mistério da história defendendo que o desenvolvimento dialético do logos pode resolvê-lo, tornando o curso histórico totalmente transparente.³⁰⁹

Voegelin foi um dos precursores da crítica das ideias políticas da modernidade com base na religião. Ao retratar essas ideias como gnósticas, ele estabelece a oportunidade de abordar a questão das religiões seculares e seus desdobramentos, como será feito no capítulo seguinte.

³⁰⁹ VOEGELIN, 2000b, p. 306-308.

2. OS DIREITOS HUMANOS COMO RELIGIÃO SECULAR

2.1. O DIREITO COMO FUNDAMENTO DA ORDEM SOCIAL MODERNA

Com a rejeição moderna do modelo religioso tradicional, uma questão fundamental vem à tona: o problema da unidade social. Como as sociedades são compostas por indivíduos diferentes sobre os mais variados aspectos, esse é um problema universal. Se, anteriormente, cabia à religião desempenhar a função de elemento unificador da ordem social, a partir da modernidade, essa função passou a ser realizada pelo direito. Toda sociedade moderna, portanto, está construída sobre um Estado de Direito, o que faz com que o direito ocupe um lugar central no nosso tempo.³¹⁰ Nesse contexto, é a Constituição e não mais uma ortodoxia religiosa o elemento que garante a unidade social. Como afirma John Rawls:

As doutrinas religiosas, que em séculos anteriores formavam a base reconhecida da sociedade, foram aos poucos cedendo o lugar a princípios constitucionais de governo que todos os cidadãos, qualquer que seja sua visão religiosa, podem endossar.³¹¹

No lugar anteriormente ocupado pela religião, colocou-se o direito e mais especificamente os direitos humanos. A Constituição moderna, o novo livro ao qual os indivíduos devem reverenciar, é, em essência, uma declaração de direitos. Assim, o papel que só o direito pode desempenhar na sociedade moderna é exercido pelos direitos humanos, por meio das Constituições que os consagraram.

Para muitos, o direito moderno da era do constitucionalismo, resultante do Iluminismo, é o oposto do ideal religioso que sempre orientou a organização das sociedades humanas. Seria um contrassenso que o novo direito, baseado na razão e na vontade popular contivesse algum traço de épocas passadas nas quais a superstição religiosa era determinante.

No entanto, é possível também afirmar que o direito moderno, estabelecido no final do século XVIII e fundado numa Constituição escrita que consagra direitos humanos, não deixou de possuir características religiosas. Baechler já apontava a existência de uma atitude de índole religiosa em relação

³¹⁰ cf. HERRERO, Francisco Javier. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 61.

³¹¹ RAWLS, John. **O liberalismo político**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 52.

à Constituição, pois parece difícil privá-la de toda a aura religiosa.³¹² Ora, num contexto em que a religião se retira para o âmbito privado, a Constituição passa a ocupar seu lugar como o elemento que unifica a ordem social.

Na concepção moderna, o respeito à Constituição não se daria pelo temor, como ocorria com a crença religiosa, mas pela sua racionalidade que materializa uma verdade política. No entanto, a racionalidade vista dessa maneira é um mito: nem as pessoas nem as constituições – fruto das circunstâncias políticas de um dado momento – são perfeitamente racionais. Assim, acreditar na Constituição é também uma questão de crença, ou seja, uma questão de índole religiosa daqueles que estão submetidos a suas normas.

Do ponto de vista funcional, os direitos humanos teriam um caráter religioso, na medida em que são a base do direito responsável por unir as pessoas que compõem o grupo social. Lembremos que toda a ordem jurídica contemporânea tem como base o princípio da dignidade da pessoa humana, do qual todos os direitos fundamentais previstos na Constituição emanam. Do ponto de vista substantivo, os direitos humanos teriam um caráter religioso, na medida em que possuem um traço salvífico imanente, herdado do humanismo. Cabe lembrar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 proclama, em seu preâmbulo, o viver a salvo do temor e da necessidade como “a mais alta aspiração do ser humano comum”.³¹³

Vimos como a ordem social se estabelece a partir do religioso, em torno de um elemento sagrado, que, ao longo do tempo, pode se alterar. Mas a necessidade humana de instauração do sagrado parece ser algo que permanece. Se o cristianismo perdeu espaço, surge a necessidade de algo que o substitua, uma religião secular. Sob essa perspectiva, a tese enxerga nos direitos humanos de hoje uma religião secular, que consiste justamente na sacralização desses direitos. Seria possível, portanto, identificar nos direitos humanos os atributos de uma religião secular: um sistema de crenças, mitos, rituais e símbolos que criam uma aura de sacralidade em torno desses mesmos direitos, transformando-os em objeto de culto, adoração e devoção. O discurso

³¹² BAECHLER, 1995, p. 478.

³¹³ ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139423>. Acesso em: 03 set. 2020.

dos direitos advindo daí frequentemente coloca a salvação da humanidade em termos imanentes, na forma de uma ordem social a ser inventada.

2.2. DOS DIREITOS DO HOMEM AOS DIREITOS HUMANOS

Mas para compreender adequadamente a sacralização de direitos objeto desta tese é preciso primeiro examinar o surgimento do discurso de direitos atual, expresso em termos de direitos humanos. A hegemonia adquirida por esse termo marca um momento fundamental no modo como o discurso dos direitos passa a ser feito do final das últimas três décadas do século XX em diante.

O uso da expressão direitos humanos só se popularizou a partir da segunda metade do século XX. Durante boa parte dos séculos XVII e XVIII, prevalecia o termo direitos naturais, como utilizado por Locke. Na esteira disso, a Declaração de Direitos da Virgínia de 1776³¹⁴ falava em direitos inerentes e a Declaração de Independência das 13 Colônias³¹⁵, também em 1776, usou a expressão direitos inalienáveis. A Revolução Francesa de 1789 consagrou o termo direitos do homem (*droits de l'homme et du citoyen*). Dali em diante, esse foi o termo que se tornou canônico. O conhecido livro de Thomas Paine, *Direitos do Homem (Rights of Man)*, foi publicado em 1791.

Hoje, no entanto, direitos humanos é o termo de uso consagrado: no Brasil, por exemplo, Fabio Konder Comparato publicou *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*, em 1999; nos Estados Unidos, Lynn Hunt publicou *Inventing human rights*, em 2007. Direitos do homem é uma palavra que caiu em desuso na maior parte dos idiomas, com a provável exceção do francês: Michel Villey publicou *Le droit et les droits de l'homme*, em 1983; Lacroix e Pranchère publicaram *Le Procès des droits de l'homme*, em 2016.

A que se deve essa mudança terminológica? Os direitos do homem e os direitos humanos seriam coisas diferentes? Há uma controvérsia teórica a respeito da continuidade ou descontinuidade entre essas duas tradições de direitos que deve ser compreendida por meio de uma análise histórica.

³¹⁴ ESTADOS UNIDOS. **The Virginia Declaration of Rights**. National Archives and Records Administration. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights>. Acesso em: 29 nov. 2020.

³¹⁵ ESTADOS UNIDOS. **Declaration of independence**. National Archives and Records Administration. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>. Acesso em: 29 nov. 2020.

Segundo Maurice Cranston, a partir da década de 1940, a expressão direitos humanos começou a ser utilizada para se referir ao que antes era chamado de direitos do homem. Eleanor Roosevelt, a grande incentivadora da Declaração Universal de 1948, foi quem promoveu o uso da palavra direitos humanos “quando descobriu, por meio de seu trabalho nas Nações Unidas, que os direitos do homem não eram entendidos em algumas partes do mundo como incluindo os direitos das mulheres”.³¹⁶

Mas para compreender a evolução terminológica é preciso retroceder ainda mais. A moderna concepção de Direito de Hobbes e de Locke falava em direitos naturais, expressão que era usada como sinônimo de direitos do homem no preâmbulo da Declaração Francesa de 1789.³¹⁷ Com o tempo, a palavra direitos do homem foi a que passou a se impor.

No entanto, por mais de cem anos, entre a restauração da velha ordem na Europa em 1815 e a ascensão dos regimes totalitários na década de 1930, os direitos naturais e os direitos do homem tornaram-se algo nitidamente fora de moda.³¹⁸ Bentham, por exemplo, considerava os direitos naturais grandes declarações retóricas que não custavam nada e poupavam os governos de se dedicarem ao árduo trabalho de reforma:

Os direitos [rights], são filhos do Direito [law]; do Direito real vêm os direitos reais; mas das leis imaginárias, da lei da natureza, vêm os direitos imaginários... Os direitos naturais são simplesmente um disparate; direitos naturais e imprescritíveis (uma expressão americana), absurdo retórico, absurdo sobre pernas-de-pau.³¹⁹

Edmund Burke se opunha às declarações de direitos do homem, porque elas “inflamavam as pessoas a tomarem ações revolucionárias e levavam os homens a pensar que poderiam ter coisas que não podiam”.³²⁰ A Declaração de Direitos redigida pelos liberais alemães em 1848 não falava mais no homem ou no cidadão, mas afirmava “os direitos do povo alemão”.³²¹ Na Inglaterra vitoriana,

³¹⁶ CRANSTON, Maurice. Are There Any Human Rights? *Daedalus*, v. 112, n. 4, 1983, MIT Press, pp. 1-17. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20024883>. Acesso em: 27 out. 2020.

³¹⁷ Cf. FRANÇA. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*. Légifrance. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigueur/constitution/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>. Acesso em: 29 nov.2020.

³¹⁸ CRANSTON, op. cit., p. 3.

³¹⁹ BENTHAM APUD CRANSTON, 1983, p. 4.

³²⁰ BURKE, 1852 APUD CRANSTON, op. cit., p. 4.

³²¹ CRANSTON, op. cit., p. 5.

F.H. Bradley escreveu em 1894: “Os direitos do indivíduo hoje não merecem uma consideração séria... O bem-estar da comunidade é o fim, e é o padrão último.”³²²

Durante o século XIX, portanto, o discurso dos direitos do homem era rejeitado de modo geral, tanto por utilitaristas, quanto por empiristas e positivistas. Preferia-se falar nos direitos da nação.³²³ Isso se prolongou até a primeira metade do século XX, com o domínio das doutrinas positivistas, quando era difícil encontrar algum teórico que se propusesse a defender os direitos do homem. Apenas com o fim da Segunda Guerra Mundial o uso do termo direitos do homem torna-se novamente popular.

Lynn Hunt também aponta uma longa lacuna na história do discurso dos direitos, de sua formulação inicial nas revoluções americana e francesa até a Declaração Universal em 1948.³²⁴ Entre esses dois períodos, os direitos do homem permaneceram à sombra de ideias como o nacionalismo, o sexismo, o racismo, o antissemitismo e o comunismo. Houve, é claro, o reconhecimento de direitos, como os direitos das mulheres e dos trabalhadores, mas isso permanecia subordinado à ideia de soberania nacional.³²⁵

Só depois de 1948 é que há um ressurgimento do discurso dos direitos e, nas décadas seguintes, a expressão direitos humanos torna-se hegemônica. Mais importante do que as mudanças terminológicas, no entanto, é a “batalha das origens”, como denomina Devin Pendas, que se dá em torno da questão sobre o momento a partir do qual “podemos falar de direitos humanos como um conceito significativo e um projeto político viável”.³²⁶ Existem três correntes que identificam esse ponto inicial em momentos diversos: no final do século XVIII com o Iluminismo; na década de 1940 com o fim da Segunda Guerra Mundial ou na década de 1970 a partir das consequências dos eventos e do espírito de maio de 1968. Esta última é a que mais nos interessa e, por isso, será discutida em maiores detalhes.

³²² BRADLEY, 1894 APUD CRANSTON, op. cit., p. 5.

³²³ CRANSTON, 1983, p. 5.

³²⁴ HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, (edição do Kindle), posição 2298.

³²⁵ Ibid, posição 2298-2489.

³²⁶ PENDAS, Devin O. Toward a New Politics? On the Recent Historiography of Human Rights.

Contemporary European History, Cambridge, v. 21, n. 1, p. 95-111, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41485415?seq=1>. Acesso em: 28 out. 2020.

A primeira situa a origem dos direitos humanos nos direitos do homem declarados no auge do Iluminismo do fim do século XVIII, durante as Revoluções Burguesas. A divisão dos direitos humanos em dimensões, proposta por Karel Vasak³²⁷ e que se tornou canônica, faz parte dessa corrente ao identificar a origem da primeira dimensão dos direitos humanos no fim do século XVIII.³²⁸ Também Lynn Hunt estabelece o fim do século XVIII como o momento da origem desses direitos declarados primeiramente em 1789 e dos quais a Declaração de 1948 descende: “a Declaração Universal cristalizou 150 anos de luta pelos direitos”.³²⁹

A segunda corrente entende que a ideia contemporânea de direitos humanos foi formulada como consequência da Segunda Guerra Mundial, não havendo, portanto, essa linearidade entre 1789 e 1948. Assim, embora não se negue as conexões entre as Declarações do final do século XVIII e a de 1948, essa corrente defende que a ideia contemporânea de direitos humanos só veio realmente à consciência global com o fim da Segunda Guerra, sobretudo, por conta dos campos de concentração que tornaram “a limitação da onipotência dos Estados-nação uma questão urgente”.³³⁰ Nessa perspectiva, a ideia de direitos humanos teria surgido no contexto norte-americano e dele se disseminado para o mundo. Aponta-se a Carta do Atlântico, assinada por Roosevelt e Churchill em 1941, como o início desse processo. Ela defendia a restrição da expansão dos poderes imperiais, o direito à autodeterminação dos povos, o livre comércio e o *welfare state* no modelo estabelecido por Roosevelt.³³¹

Por fim, a terceira corrente, defendida por Samuel Moyn³³², afirma que o discurso atual dos direitos humanos surgiu a partir da década de 1970, quando mudanças no mundo moral do ocidente abriram espaço para o estabelecimento de uma utopia que se organizou em torno de um movimento internacional por direitos que nunca existiu antes.³³³ Para ele, os direitos humanos foram um discurso periférico tanto durante a Segunda Guerra quanto no período de

³²⁷ VASAK, Karel. **Les Dimensions internationales des Droits de l’Homme**. Paris: UNESCO, 1978.

³²⁸ PENDAS, 2012, p. 98.

³²⁹ HUNT, 2009, posição 2708.

³³⁰ LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 37.

³³¹ PENDAS, op.cit., p. 102.

³³² MOYN, Samuel. **The last utopia: human rights in history**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010 (edição do Kindle).

³³³ PENDAS, op. cit., p. 104.

reconstrução que se seguiu. Ao contrário do que se costuma supor, não houve uma consciência generalizada do Holocausto no pós-guerra, e, portanto, os direitos humanos não poderiam ter sido uma resposta a isso; além disso, nenhum movimento de direitos internacionais surgiu nesse período.³³⁴

Os discursos anteriores sobre direitos não seriam, portanto, o que se entende por direitos humanos no sentido contemporâneo. Os direitos do homem do século XVIII estavam irredutivelmente ligados ao Estado Nacional, enquanto a lógica central do conceito contemporâneo de direitos humanos é necessariamente internacional, pois implica transcender o Estado. Por isso, esses direitos são mais frequentemente promovidos por ONG's e pela sociedade civil, ainda que ocasionalmente os Estados possam subscrever uma agenda de direitos humanos.³³⁵

A hipótese de Moyn é, portanto, a de que os direitos do homem e os direitos humanos não se confundem e não há uma linha direta de ligação entre os primeiros, proclamados no fim do século XVIII e os segundos, estabelecidos na segunda metade do século XX. Embora, claro, haja semelhanças entre ambos, os direitos humanos não são simplesmente uma atualização da linguagem dos direitos do homem. Enquanto os direitos do homem se referiam ao espaço fechado da cidadania nacional, os direitos humanos defendem uma política de compaixão voltada para o exterior; enquanto os direitos do homem foram usados como base para se construir um Estado Nacional, os direitos humanos empenham-se para transcender o Estado. Assim, o objetivo principal dos direitos humanos – limitar a capacidade do Estado – era, na leitura de Moyn algo estranho aos direitos do homem, que buscavam definir a cidadania, não proteger a humanidade, a associação com o Estado Nacional soberano é da essência desses direitos.³³⁶

Moyn situa o início dos direitos humanos na década de 1970. Segundo ele, mesmo em 1968, quando a ONU declarou o Ano Internacional dos Direitos Humanos, esses direitos “permaneciam periféricos como conceito organizador e quase inexistentes como movimento”.³³⁷ Naquele ano, a ONU organizou uma

³³⁴ MOYN, 2010, posição 85-88.

³³⁵ PENDAS, 2012, p. 104.

³³⁶ LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 41.

³³⁷ MOYN, op.cit., posição 25-27.

conferência em comemoração ao vigésimo aniversário da Declaração de 1948, em Teerã. Nas reuniões, presididas pela irmã do Xá do Irã, Princesa Ashraf, a interpretação corrente dos direitos humanos era irreconhecível para a concepção atual: “a libertação das nações anteriormente sob domínio imperial foi apresentada como a conquista mais significativa até agora, o resultado da longa marcha de direitos humanos (...).”³³⁸

Na verdade, naquela época, fora de Teerã, “ninguém na desordem global de 1968 pensava no mundo melhor que eles exigiam como um mundo a ser governado por direitos humanos”.³³⁹ Moses Moskowitz, diretor de uma ONG, observava, naquele mesmo ano que a ideia de direitos humanos “ainda não tinha despertado a curiosidade do intelectual, para despertar a imaginação do reformador político e social e para evocar a resposta emocional do moralista”.³⁴⁰ Dez anos depois, no entanto, “os direitos humanos começariam a ser invocados em todo o mundo desenvolvido e por muito mais pessoas comuns do que nunca antes”.³⁴¹ A que se deveu essa mudança?

Na leitura de Moyn, os direitos humanos surgiram na década de 1970 em virtude do colapso das esperanças revolucionárias depois de 1968 e com a percepção das insuficiências do direito à autodeterminação dos povos, já que os novos Estados pós-coloniais estavam muito longe de ser faróis da liberdade humana. Igualmente importante foi o surgimento de uma dissidência generalizada na União Soviética e na Europa do leste. Os fracassos das tentativas de reformar o comunismo em 1953, 1956 e especialmente em 1968 deixaram poucas esperanças em relação a um processo político dentro da esfera de poder soviética.³⁴²

A forma de lidar com o insucesso das tentativas de reforma no leste Europeu, teve como modelo o ensaio de Vaclav Havel, *The power of the powerless*, que dava o tom da lógica central dos direitos humanos modernos: a rejeição da política, que não apenas por trás da “cortina de ferro”, mas na sociedade moderna em geral, tornou-se incapaz de produzir melhorias significativas na vida das pessoas. Em face desse problema, Havel voltou-se

³³⁸ MOYN, 2010, posição 30-31.

³³⁹ Ibid, posição 34-35.

³⁴⁰ Ibid, posição 40-42.

³⁴¹ Ibid, posição 43.

³⁴² PENDAS, 2012, p. 105.

para o legalismo como uma alternativa à política, uma estratégia iniciada por dissidentes soviéticos anteriores:

O apelo às normas jurídicas internacionais tornou-se a base para uma crítica de toda a política, mesmo que, como Havel bem sabia, o esforço para escapar da política permanecesse em muitos aspectos político, uma tentativa instrumental de efetuar mudanças. Em um nível mais profundo, entretanto, Havel afirmou que os direitos humanos não poderiam significar simplesmente a política com atraso ou por outros meios. A moral, sustentou ele, poderia substituir permanentemente a política.³⁴³

Assim, para Moyn, com o colapso das utopias anteriores, principalmente o anticolonialismo e o socialismo, que “ofereciam a emancipação do império e do capital, mas de repente passaram a parecer tragédias sombrias em vez de esperanças brilhantes”³⁴⁴, os direitos humanos surgiram como uma utopia substituta, a última utopia. Foi só na década de 70, por exemplo, que os movimentos sociais adotaram amplamente os direitos humanos como um slogan.³⁴⁵ Nessa atmosfera de colapso das utopias anteriores, propôs-se “um internacionalismo girando em torno dos direitos individuais”³⁴⁶, como alternativa. Foi a partir daí que, para Moyn, os direitos humanos entraram na linguagem comum e passaram a definir os dias de hoje.

Pendas, no entanto, relativiza a afirmação de Moyn. O ciclo dos direitos humanos iniciado nos anos 1940 parece ter sido mais amplo e ter tido um potencial maior do que Moyn acredita. Por outro lado, é verdade que nas décadas de 1950 e 1960, os direitos humanos foram, em geral, deixados de lado. Assim, talvez seja mais preciso dizer que não é que os direitos humanos ainda não tivessem nascido, mas sim que seu florescimento inicial perdeu o vigor que só foi recuperado na década de 1970.³⁴⁷

Já para Lacroix e Pranchère, a teoria de Moyn mostra-se falha quando submetida a uma análise mais profunda. Ela é excessivamente concentrada no contexto dos Estados Unidos e se esquece dos apelos aos direitos humanos durante as décadas de 40, 50 e 60 do século XX no contexto europeu.

³⁴³ PENDAS, 2012, p. 105.

³⁴⁴ MOYN, 2010, posição 98.

³⁴⁵ Ibid, posição 121.

³⁴⁶ Ibid, posição 100.

³⁴⁷ PENDAS, op.cit., p. 108.

Com efeito, em 1947, um filósofo do porte de Karl Jaspers fazia referência aos direitos humanos em seu exame da culpa alemã pelos eventos da guerra que a pouco terminara:

O direito é a ideia sublime dos homens que derivam sua existência de uma origem que é garantida apenas pela força, mas não determinada pela força. Onde quer que os homens tomem consciência de sua humanidade e sejam reconhecidos como humanos, eles compreendem os direitos humanos e se baseiam em uma lei natural à qual tanto o vencedor quanto o vencido podem recorrer.³⁴⁸

Além disso, a alegação de Moyn de que os direitos do homem visavam apenas construir a cidadania dentro dos Estados, enquanto os direitos humanos se aplicam à humanidade como um todo para além das fronteiras nacionais, é uma simplificação grosseira.³⁴⁹ De fato, a dimensão internacional estava presente nos direitos homem, o que a própria escolha da palavra pode demonstrar: os revolucionários não proclamaram simplesmente os direitos do cidadão francês, eles consideravam estar falando ao mundo. A expansão francesa pela Europa nos anos seguintes à Revolução, além do óbvio significado imperialista, era defendida e justificada com a convicção daqueles que pretendiam levar aos outros povos os direitos do homem. Além disso, o discurso dos direitos da década de 1970 em diante não procurou apenas estabelecer normas internacionais que limitassem a soberania estatal. Ele também levou ao estabelecimento de vários movimentos sociais – pelos direitos das mulheres, direitos dos homossexuais, direitos do consumidor e assim por diante – direitos esses que deveriam ser conquistados no âmbito estatal. Isso produziu uma espécie de reinvenção da cidadania nacional.³⁵⁰

Moyn, portanto, exagera na separação entre direitos do homem e direitos humanos, baseado na ideia de que os primeiros têm uma lógica nacional enquanto os segundos uma lógica internacional. Os direitos do homem claramente tinham essa dimensão internacionalista que ele insiste em atribuir apenas aos direitos humanos. Os contrarrevolucionários, de Burke a Carl Schmitt, perceberam e criticaram esse traço cosmopolita dos direitos do homem, denunciando-os por “dissolver as diferenças nacionais na ideia democrática e, assim, apagar a fronteira entre a guerra internacional e a civil”³⁵¹, com base na

³⁴⁸ JASPERS, Karl. **The question of german guilt**. New York: Fordham University Press, 2000, p. 31.

³⁴⁹ LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 42.

³⁵⁰ Ibid, p. 42.

³⁵¹ Ibid, p. 45.

reivindicação dos defensores dos direitos do homem de serem o partido da raça humana.

Para Lacroix e Pranchère, embora sua tese sobre a separação entre direitos do homem e direitos humanos seja equivocada, Moyn percebeu corretamente o momento de ressurgimento do discurso dos direitos na década de 1970, movido pela morte das grandes ideologias, pelo florescimento dos movimentos sociais, pelos horrores experimentados nos totalitarismos soviético e maoísta e pela repulsa aos regimes baseados na tortura na América Latina.³⁵² Isso fez com que os direitos humanos emergissem sob uma nova forma, como a única utopia viável, a última utopia até o presente momento. Pendas acrescenta que grande parte da legislação internacional de direitos humanos para a qual ativistas e dissidentes na década de 1970 apelariam – as duas Cartas das Nações Unidas sobre direitos civis e políticos e sobre direitos econômicos e sociais, a Convenção do Genocídio e os chamados Princípios de Nuremberg – finalmente haviam sido ratificadas e incorporadas às legislações nacionais e era dessa incorporação ao direito positivo que a mudança para os direitos humanos como forma de antipolítica legalista dependia.³⁵³

Seja do ponto de vista de Moyn ou do ponto de vista de seus críticos, o fato é que realmente os anos 1970 marcaram um novo momento para o discurso dos direitos humanos³⁵⁴. Resta compreender por quê. O argumento de Moyn aponta para o fracasso de 1968 e dos movimentos de descolonização que levaram a uma desilusão quanto às esperanças revolucionárias e a um declínio das ideologias utópicas. Para Pendas, no entanto, esse argumento não toca nas condições sociais de plausibilidade, isto é,

por que, em termos da experiência de vida das pessoas no mundo, os direitos humanos passaram a fazer sentido como uma forma de compreender e buscar mudar o mundo, tanto quanto o socialismo havia feito para as gerações anteriores?³⁵⁵

É significativo que esse novo momento dos direitos humanos tenha se iniciado principalmente a partir de iniciativas vindas do leste europeu. Pendas argumenta que o crescimento da dissidência entre os intelectuais do bloco

³⁵² LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 47.

³⁵³ PENDAS, 2012, p. 109.

³⁵⁴ No contexto brasileiro, parece mais pertinente datar isso um pouco mais tarde, na década de 1980. O discurso contemporâneo dos direitos humanos floresceu por aqui, de fato, com a Constituição de 1988.

³⁵⁵ PENDAS, op.cit., p. 109.

socialista havia sido, em parte, uma resposta ao malogro das esperanças de transformação e, por conseguinte, de redenção e salvação do regime socialista, que não havia sido capaz de se adaptar à reconfiguração da economia global. Assim, as razões para o início do novo ciclo dos direitos humanos seriam sobretudo de ordem econômica: a transição do industrial para o pós-industrial, da produção para o consumo, da manufatura para a tecnologia da informação, e a crise dos combustíveis dos anos 1970. Tudo isso, segundo ele,

minou um sistema stalinista voltado para um tipo muito diferente de atividade econômica. (...) O renascimento dos direitos humanos na década de 1970 teve origem no bloco oriental, porque essa foi a região onde o impacto dessa reconfiguração econômica global foi mais imediatamente desestabilizador.³⁵⁶

Nesse ponto a análise de Pendas mostra-se insatisfatória. A ela escapa o fato de que, no bloco socialista, o homem foi tomado pela falta de sentido decorrente do materialismo moderno de forma mais radical do que no ocidente. Para ir além das razões meramente econômicas, é necessário atentar para o ambiente cultural e espiritual do ocidente contemporâneo, que inclui, por óbvio, o status da religião no mundo desde 1970 para cá.

Pendas, como muitos outros, desconsidera o papel da religião no contexto da modernidade. Ele não percebe como o mundo moderno nasceu de questões que brotaram dentro do próprio ambiente do cristianismo medieval e como a incapacidade das instituições modernas para lidar com a questão religiosa – que na maior parte das vezes é ocultada – faz com que ela ressurgisse em religiões seculares, políticas ou civis, que realizam funções que são tradicionalmente próprias da religião, mas por serem cópias inautênticas dela são incapazes de, a longo prazo, oferecer um ambiente dotado de sentido para as pessoas.

O problema da religiosidade no século XX e que persiste em nossa época foi apontado por ninguém menos que Aleksandr Solzhenitsyn, o mais importante dissidente soviético da década de 70, vencedor do prêmio Nobel de literatura em 1970. Numa conferência proferida em 1983, por ocasião do recebimento do Prêmio Templeton para o Progresso da Religião, Solzhenitsyn compreende os eventos do século XX como consequência do esquecimento da religião:

Há mais de meio século, quando eu ainda era criança, lembro-me de ter ouvido várias pessoas mais velhas oferecerem a seguinte explicação para os grandes desastres que aconteceram na Rússia: 'Os homens se esqueceram de Deus; é por isso que tudo isso aconteceu.'

³⁵⁶ PENDAS, 2012, p. 110.

'(...) Em vez das esperanças mal direcionadas dos últimos dois séculos, que reduziram nosso grau de significância e nos levaram à beira da morte nuclear e não nuclear, só podemos recorrer, com determinação, à mão calorosa de Deus, que afastamos com tanta pressa e autoconfiança. Se fizéssemos isso, nossos olhos poderiam ser abertos para os erros deste infeliz século 20 e nossas mãos poderiam ser direcionadas para corrigi-los. Não há mais nada a que nos agarrar num desmoronamento: todos os pensadores do Iluminismo não podem nos dar nada.³⁵⁷

2.3. AS RELIGIÕES SECULARES

Até aqui, vimos como a modernidade, nascida da filosofia, esteve desde o seu início ligada à questão religiosa, em especial ao cristianismo. Vimos como, a partir do século XVII, a solução tradicional para a questão religiosa entra em crise e é substituída por um novo modelo, pensado de forma a prescindir da religião. Isso, no entanto, foi mais bem sucedido em esconder a dimensão religiosa do que propriamente em solucionar a relação do mundo moderno com ela. Com efeito, procuramos mostrar como a religião insistentemente reaparece na modernidade, mas sob uma forma política – daí o termo voegeliano religiões políticas –, que adquire um caráter sagrado, levando ao surgimento de religiões substitutas, descritas por Voegelin como gnósticas.

É chegada a hora de tratar do conceito de religião secular, que escolhemos para qualificar os direitos humanos. Com efeito, as observações sobre o status do religioso na modernidade apresentadas por autores vistos anteriormente, como Baechler e Voegelin podem ser adequadamente resumidas pelo termo religião secular, ou seja, uma religião que se forma no ambiente de secularidade, que apresenta um caráter imanente, e por isso, deve ser vista como falsa religião. Adotamos a classificação proposta por Emilio Gentile que considera a religião secular o gênero do qual são espécies a religião civil e a religião política. Isso traz a vantagem de poder analisar de forma mais precisa as maneiras pelas quais os direitos humanos podem se manifestar como religião secular e os possíveis problemas e riscos disso.

As religiões seculares surgem do fenômeno da sacralização da política. Nas palavras de Gentile, a sacralização é um processo desencadeado quando “indivíduos e grupos de pessoas conferem um valor absoluto aos objetos e

³⁵⁷ SOLZHENITSYN, Aleksandr. **Templeton Prize**: acceptance address, 1983. Disponível em: <https://www.templetonprize.org/laureate-sub/solzhenitsyn-acceptance-speech/>. Acesso em: 11 nov. 2020.

símbolos para dar sentido à sua existência individual ou coletiva (eles os consagram e, portanto, os isolam)".³⁵⁸

Por um lado, o aspecto mais evidente da modernidade secular desencantada é a proclamação da morte de Deus e do fim das religiões, por outro lado, no entanto, ela é como outras épocas sempre foram, um ambiente de criação do religioso. A modernidade não elimina o sagrado e com ele a religião, que retorna como uma espécie de "transcendência social" expressa em mitos como a revolução, a nação, a nova era, o cientificismo, o novo homem, a libertação completa, a comunhão com a natureza e com o universo, a saúde eterna e o hedonismo como única forma de viver.³⁵⁹

Ao longo da história moderna, portanto, a dimensão imanente da existência humana foi sacralizada. Isso ocorreu sobretudo com a política, que passa a ser percebida não apenas como "uma ordem na qual a vida humana deve se desenvolver e um campo essencial como qualquer outro, mas como fundamento ontológico e raiz da existência humana".³⁶⁰ Vista dessa forma, não se espera apenas que a política resolva determinadas questões pontuais da vida, mas que ela dê solução ao problema da existência humana como um todo.³⁶¹ Por isso, a política adquire um status religioso como via de salvação.

Isto posto, a definição de religião secular aqui adotada é a seguinte:

um sistema mais ou menos desenvolvido de crenças, mitos, rituais e símbolos que criam uma aura de sacralidade ao redor de uma entidade pertencente a este mundo e a transforma em um culto e um objeto de adoração e devoção.³⁶²

A religião secular é uma religião da política, que, segundo Gentile, manifesta-se num movimento político ou num regime político que apresenta as seguintes características:

- a) Consagra a primazia de uma entidade coletiva secular, colocando-a no centro de um conjunto de crenças e mitos que definem o significado e a finalidade última da existência social e prescrevem os princípios para discriminar entre o bem e o mal;
- b) Formaliza esse conceito num código ético e social de mandamentos que vincula o indivíduo à entidade sacralizada e impõe lealdade, devoção e até mesmo disposição para sacrificar a própria vida;

³⁵⁸ GENTILE, 2006, p. 43.

³⁵⁹ Ibid, p. 43.

³⁶⁰ Ibid, p. 44.

³⁶¹ Ibid, p. 44.

³⁶² Ibid, p. 26.

- c) Considera seus seguidores como uma comunidade de eleitos e interpreta sua ação política como uma função messiânica para cumprir uma missão em benefício de toda a humanidade;
- d) Cria uma liturgia política para a adoração da entidade coletiva sacralizada por meio do culto da pessoa que a incorpora, e por meio da representação mítica e simbólica de sua história sagrada – uma evocação ritual regular de eventos e atos realizados durante um período de tempo pela comunidade dos eleitos.³⁶³

O conceito de religião secular foi difundido sobretudo por Raymond Aron no artigo *The Future of Secular Religions*³⁶⁴, escrito em 1944, embora já tivesse sido utilizado por alguns intelectuais desde a década anterior. Stanton Ford, o organizador de uma obra a respeito da ditadura, publicada em 1935, menciona a criação de uma religião secular pelas ditaduras daquele período. O teólogo protestante Adolf Keller usou o termo para se referir ao bolchevismo em 1936. Em 1938, o britânico Frederik Voigt, num livro que comparava o marxismo e o nacional-socialismo, tratava ambos como religiões seculares.³⁶⁵

O século XX foi o momento em que as religiões seculares se manifestaram de modo mais evidente e trouxeram as consequências mais trágicas. O artigo de Aron, de 1944, quando o autor ainda se encontrava no exílio em Londres, mas já se vislumbrava a libertação da França e a derrota da Alemanha Nazista é representativo desse período penoso. Aron direcionou sua crítica ao marxismo-leninismo e ao nazismo, as duas ideologias que rivalizavam com o liberalismo naquele momento.

Para ele, as religiões seculares ocupam o lugar da fé tradicional, “colocando a salvação da humanidade neste mundo, em um futuro mais ou menos distante, e na forma de uma ordem social a ser inventada”.³⁶⁶ Elas nascem da tentação de colocar a plena realização da vocação do homem nesta vida, “desconsiderando tudo o que se encontra fora da esfera de existência terrena”.³⁶⁷

O socialismo, por exemplo, vislumbra “uma humanidade reconciliada consigo mesma e vitoriosa sobre a desigualdade e a injustiça”.³⁶⁸ Essa reconciliação é apresentada em termos tipicamente modernos, pois depende de

³⁶³ GENTILE, 2006, p. 210.

³⁶⁴ ARON, 2002.

³⁶⁵ Cf. GENTILE, op. cit., p. 27.

³⁶⁶ ARON, op.cit., p. 177.

³⁶⁷ Ibid, p. 177.

³⁶⁸ Ibid, p. 177.

uma vitória sobre a natureza, que permita a exploração de recursos naturais suficientes para o estabelecimento de uma sociedade igualitária, pacífica e sem classes. O socialismo, observa Aron, é ao mesmo tempo, uma antireligião e uma religião: ele “nega a existência de vida após a morte, mas traz de volta à terra certas esperanças que, no passado, foram inspiradas apenas por crenças transcendentais”.³⁶⁹

Como uma fé substituta, as religiões seculares possuem seus devotos, seus crentes, ainda que elas se apresentem como teorias científicas. A influência de *O Capital* de Marx, por exemplo, independe da verdade ou falsidade de suas teorias, que só são compreensíveis para os especialistas. A adesão das massas a elas não é uma deliberação racional, mas o resultado de sua convergência com as esperanças das pessoas num futuro sem desigualdade e exploração. Assim, argumenta Aron, a afirmação implícita de que a economia pós-capitalista daria origem a uma nova ordem humana igualitária é algo que está além do conhecimento e deriva de um ato de fé.³⁷⁰ Mas foi justamente esse ato de fé, essa desconsideração dos fatos que permitiu que o socialismo se expandisse.

As religiões seculares são maniqueístas, pois todas elas partem do princípio de que, como o mundo está condenado à perdição, ele precisa de um salvador ou um purificador.³⁷¹ Assim, encontramos nelas uma doutrina da salvação (uma soteriologia), como o Terceiro Reich de mil anos do nazismo.

Segundo Gentile, a religião secular é o gênero, cujas espécies são a religião civil e a religião política. Temos a primeira quando a sacralização da política ocorre nos regimes democráticos. Temos a segunda quando essa sacralização se manifesta por meio de regimes totalitários.

A religião política possui um caráter exclusivo e fundamentalista, típico dos totalitarismos:

Não aceita a coexistência com outras ideologias e movimentos políticos, nega a autonomia do indivíduo em relação à coletividade, exige cumprimento de seus mandamentos e participação em seu culto político, e santifica a violência como arma legítima na luta contra seus inimigos e como instrumento de regeneração.³⁷²

³⁶⁹ ARON, 2002, p. 178.

³⁷⁰ Ibid, p. 181.

³⁷¹ Ibid, p. 185.

³⁷² GENTILE, 2006, p. 211.

A religião civil é construída em torno da ideia de tolerância, que é um dos fundamentos da ideia de democracia liberal:

(...) não se identifica com a ideologia de nenhum movimento político particular, reconhece a separação entre Igreja e Estado e, embora postule a existência de um ser sobrenatural no sentido teísta, coexiste com instituições religiosas tradicionais sem se identificar com nenhuma confissão religiosa particular. Atua como um credo cívico compartilhado que está acima de todos os partidos e todas as religiões. Tolerância um alto grau de autonomia individual em relação à coletividade sacralizada e geralmente obtém o consentimento espontâneo para o cumprimento de seus mandamentos de ética pública e liturgia coletiva.³⁷³

Para Gentile, o primeiro exemplo histórico de uma religião secular na era moderna é a religião civil americana, que surge a partir do século XVIII. Ela estabeleceu seus próprios templos para a veneração de figuras notáveis, como o Monumento a Washington e o Lincoln Memorial; símbolos, como a Tumba do Soldado Desconhecido no cemitério de Arlington, que representa os que caíram para salvar a nação; bem como sermões e uma liturgia, como o discurso do Presidente na cerimônia de posse e as comemorações da Independência e do Dia de Ação de Graças: cerimônias coletivas que celebram “personalidades e eventos da história americana transformados pelo mito em uma história sagrada de uma nação eleita por Deus para cumprir sua missão particular no mundo”.³⁷⁴ Nos Estados Unidos, a religião civil despontou a partir da religião tradicional, o cristianismo dos “pais fundadores”, fazendo uso dele para desenvolver um sistema de crenças, mitos, valores, símbolos e rituais, conferindo, assim, uma aura sagrada às instituições políticas, mas sem que isso levasse a uma subordinação do Estado pela igreja ou a uma relação de antagonismo entre ambos.³⁷⁵

No século seguinte, a sacralização da política continuou a atuar sob a forma de “religiões da humanidade”, como o romantismo, o idealismo, o positivismo, o nacionalismo etc. Cada uma delas apresentava “conceitos globais da existência humana, adotando vários aspectos das religiões seculares com a intenção de substituir as religiões tradicionais”.³⁷⁶ No Brasil, onde o positivismo

³⁷³ GENTILE, 2006, p. 212.

³⁷⁴ Ibid, p. 11.

³⁷⁵ Ibid, p. 14.

³⁷⁶ Ibid, p. 15.

fez sucesso entre os séculos XIX e XX, ainda encontramos os excêntricos templos da Igreja Positivista.

No século XX, na Primeira Guerra Mundial, a sacralização da política se manifestou em sua forma nacionalista. Depois da guerra, houve o surgimento dos movimentos que se transformariam em regimes totalitaristas: o fascismo, o nacional-socialismo e o comunismo soviético, que pretendiam “determinar o sentido e o fim último da existência individual e coletiva por meio de um sistema obrigatório de crenças, mitos, rituais e símbolos”.³⁷⁷

Embora o fim da segunda guerra tenha resultado na destruição do fascismo e do nazismo, a sacralização da política continuou presente durante a segunda metade do século XX, seja nas democracias ocidentais, como uma religião civil que convivia pacificamente com as religiões tradicionais, seja no comunismo soviético ou nos movimentos de descolonização baseados no nacionalismo, que ocorreram em várias nações africanas e asiáticas.³⁷⁸ A religião secular se transformou, portanto, num fenômeno mundial.

Gentile observa que os eventos do final do século XX, como o fim da União Soviética, não significaram o fim do fenômeno das religiões seculares. Pelo contrário, elas permanecem em vigor no século XXI: o nacionalismo continua, mas com intensidade variável conforme a região; edifícios, monumentos e estátuas simbolizam a história, as instituições e os heróis nacionais; “a bandeira nacional é considerada um símbolo sagrado, e cada estado tem um hino que exalta as virtudes, glórias e imortalidade da nação em um tom que só pode ser descrito como religioso”³⁷⁹; feriados e cerimônias estão no calendário litúrgico estatal, “renovando e perpetuando a unidade e a identidade da nação por meio de um ritual de comemoração de eventos históricos e personalidades”.³⁸⁰

É importante notar que os conceitos de religião civil e religião política dificilmente aparecem como “formas puras” na realidade. O que normalmente temos são situações intermediárias, que as vezes se aproximam mais de uma ou de outra forma. Existem, assim, situações em que uma religião civil pode, em

³⁷⁷ GENTILE, 2006, p. 17.

³⁷⁸ Ibid, p. 18.

³⁷⁹ Ibid, p. 19.

³⁸⁰ Ibid, p. 19.

relação a determinados temas, assumir atitudes invasivas, intolerantes e excludentes, apesar de existir dentro de um sistema democrático.³⁸¹ Do ponto de vista dos direitos humanos como religião secular que procuramos desenvolver, isso tem repercussões importantes que serão elaboradas a seguir.

2.4. CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS COMO RELIGIÃO SECULAR

2.4.1. Os direitos humanos entre a religião civil e a religião política

Não é difícil encontrar indícios do caráter religioso dos direitos humanos. Por isso, surpreende que muitos autores, mesmo identificando esses elementos, não deem o passo no sentido de descrever os direitos humanos como uma religião secular. É o que ocorre com Samuel Moyn que retrata os direitos humanos como a última utopia disponível, depois que as outras visões implodiram. Para ele, apenas os direitos humanos seriam capazes de inspirar a fé e o ativismo entre as pessoas de hoje. Eles são “o deus que não falhou enquanto outras ideologias políticas falharam”.³⁸²

Moyn critica os historiadores dos direitos humanos por abordarem seu objeto de estudo da mesma maneira que os historiadores da Igreja costumavam abordar o seu. Eles consideram os direitos humanos da mesma forma como o historiador da igreja tratou do cristianismo: uma verdade salvadora descoberta ao invés de feita historicamente. Fenômenos históricos que parecem antecipar certos direitos humanos, são interpretados da mesma forma que a história da Igreja tratou o judaísmo por tanto tempo: como um movimento protocristão simplesmente confuso sobre seu verdadeiro destino. Os heróis que promoveram os direitos humanos no mundo são geralmente tratados com admiração acrítica do mesmo modo como o historiador da igreja faz com os apóstolos e santos.³⁸³ Por fim, as organizações que surgem para institucionalizar os direitos humanos são tratadas como a igreja primitiva: “uma comunidade de crentes incipiente, mas esperançosamente universal, lutando pelo bem em um vale de lágrimas”.³⁸⁴

³⁸¹ GENTILE, 2006, p. 14.

³⁸² MOYN, 2010, posição 56.

³⁸³ Ibid, posição 65-71.

³⁸⁴ Ibid, posição 71.

Para Moyn abordagens desse tipo fornecem os mitos que os movimentos desejam ou precisam, mas os direitos humanos devem ser tratados como uma causa humana, ao invés de algo inevitável a longo prazo e auto evidente do ponto de vista moral como o senso comum supõe. Segundo ele, os direitos humanos surgiram como resposta a uma crise de utopismo e hoje são “o mais inspirador utopismo de massa que os ocidentais tiveram nas últimas décadas”.³⁸⁵ Para um utópico como Moyn é precisamente o valor dos direitos humanos como utopia seu ponto mais relevante. Mas como o fundamental na utopia é sua vitalidade, isso também significa que os direitos humanos não podem ser vistos como uma herança a preservar, e sim como uma invenção a refazer ou até mesmo abandonar caso eles não sejam mais capazes de levar a um mundo melhor.³⁸⁶

Espanta como Moyn não percebe em sua defesa dos direitos humanos como utopia os mesmos traços religiosos que ele critica nas explicações dos historiadores. Inconscientemente, no entanto, ele nos apresenta elementos que tornam possível designar os direitos humanos como uma religião secular.

Se as grandes utopias modernas foram religiões seculares, seria estranho que a última utopia, a única atualmente disponível e que surgiu como resposta à falência das anteriores não fosse também uma religião secular. Assim, a religião secular dos direitos humanos tem seus mártires, suas celebrações, seus ritos.

Os mártires muitas vezes adquirem perante a opinião pública o status de santos, ou de heróis. No entanto, eles nunca são completamente vítimas, a realidade é muito mais complexa: embora sejam vítimas, são sempre vítimas em estado parcial, e, portanto, uma vítima inautêntica. Como as religiões seculares são cópias imperfeitas, elas são incapazes de reproduzir completamente uma religião tradicional. O mártir da cultura dos direitos humanos não pode ser a vítima perfeita como é Jesus para o Cristianismo.

Podemos também encontrar celebrações na religião secular dos direitos humanos. Os dias e semanas internacionais estabelecidos no calendário da ONU são reveladores: o dia mundial da justiça social, o dia mundial de zero discriminação, a semana de solidariedade com os povos sem governo próprio, o dia mundial para a diversidade cultural e para o diálogo e o desenvolvimento, o

³⁸⁵ MOYN, 2010, posição 104.

³⁸⁶ Ibid, posição 113.

dia internacional Nelson Mandela, a semana mundial da paz, o dia internacional da democracia, dia internacional das mulheres rurais e o dia dos direitos humanos são alguns exemplos disso.³⁸⁷

Embora seja mais difícil notar, em protestos contra alguma situação de injustiça praticada contra uma pessoa ou grupo de pessoas, em protestos contra a situação de opressão ou injustiça social contra determinados grupos ou em protestos reivindicando direitos, podemos observar práticas que podem ser consideradas como ritos da religião secular dos direitos humanos e que se assemelham a orações e peregrinações.

A cultura dos direitos humanos tem suas igrejas. Na década de 1860, com o monopólio de autoridade do cristianismo já minado, surge o Comitê Internacional da Cruz Vermelha em Genebra, a primeira igreja internacional do humanismo secular e o protótipo para as organizações não governamentais internacionais que surgiram no século seguinte.³⁸⁸ Segundo Stephen Hopgood, “a substituição do sacrifício de Cristo em favor do sofrimento humano foi o primeiro passo na sacralização da humanidade, o novo totem, que definiria o humanismo no século XX”.³⁸⁹

Do ponto de vista psicológico ou sociológico seria possível enfatizar um outro aspecto das religiões seculares: a postura religiosa não significa apenas adorar uma divindade transcendente, ela também ocorre quando alguém direciona todos os recursos de sua mente, toda sua obediência e todo o seu fanatismo para o serviço de uma causa, ou transforma algo no fim e no objeto de seus sentimentos e ações.³⁹⁰ Aron observa que

É um fato que as religiões seculares são capazes de converter almas aos mesmos tipos de devoção, aos mesmos tipos de intransigência e ao mesmo fervor incondicional que as crenças religiosas tradicionais sempre tiveram nos dias de sua influência mais universal e autoritária.³⁹¹

Embora as religiões seculares, por instigarem emoções muito fortes, levem a comportamentos intolerantes e violentos, não é isso que propriamente

³⁸⁷ ONU. **Dias e semanas internacionais**. Disponível em: <https://unicrio.org.br/calendario/dias-e-semanas/>. Acesso em: 01 dez. 2020.

³⁸⁸ HOPGOOD, Stephen. **The endtimes of human rights**. Ithaca and London: Cornell University Press, 2013, p. 25-26.

³⁸⁹ Ibid, p. 26.

³⁹⁰ ARON, 2002, p. 178.

³⁹¹ Ibid, p. 178.

as torna uma categoria que pode ser diferenciada de qualquer doutrina que leve à violência e à intolerância. Para Aron, o que faz com que algumas doutrinas mereçam ser chamadas de religião secular é o fato delas estabelecerem um objetivo último e quase sagrado e definirem o bem e o mal em relação a este ideal.³⁹² O corpo doutrinário das religiões seculares reproduz características que se espera encontrar nos dogmas religiosos: elas oferecem uma interpretação completa do mundo; explicam o significado das catástrofes sofridas pela humanidade miserável e apresentam um vislumbre de algum fim para essas provações; o partido ou o movimento oferece uma amostra de como será a comunidade humana do futuro, uma vez salva; sacrifícios que trazem recompensas imediatas são exigidos; os indivíduos são resgatados da solidão de multidões sem almas e de vidas sem esperança.³⁹³

Como vimos ao abordamos a interpretação de Gentile adotada neste trabalho, a religião secular, ou seja, a sacralização da política na sociedade moderna se manifesta de duas maneiras: pelas religiões civis e pelas religiões políticas. A religião civil é uma sacralização de um sistema político que garante “a pluralidade de ideias, a livre competição no exercício do poder e a capacidade dos governados de destituir seus governantes por métodos pacíficos e constitucionais”.³⁹⁴ A religião política é a sacralização de um sistema político fundado “no monopólio de poder incontestável, no monismo ideológico e na subordinação obrigatória e incondicional do indivíduo e da coletividade ao seu código de mandamentos”.³⁹⁵ A religião política, portanto, é “intolerante, invasiva e fundamentalista e deseja difundir-se em todos os aspectos da vida de um indivíduo e da vida coletiva de uma sociedade”.³⁹⁶

Vistos a partir dessa distinção, os direitos humanos parecem ser uma religião civil, a versão mais branda e tolerante das religiões seculares, encontradas nas democracias liberais. Mas mesmo essa espécie pode ser tornar problemática. Com efeito:

a criação de qualquer tipo de religião civil, por mais nobres que sejam seus objetivos e ideais, poderia constituir um perigo para a democracia, porque conteria o risco inerente de conformismo tentador, intolerância

³⁹² ARON, 2002, p. 178.

³⁹³ Ibid, p. 179.

³⁹⁴ GENTILE, 2006, p. 13.

³⁹⁵ Ibid, p. 14.

³⁹⁶ Ibid, p. 14.

e discriminação, precisamente porque é uma forma de sacralização da política por meio de um sistema de crenças, mitos, rituais e símbolos.³⁹⁷

Assim, também nas religiões civis podemos encontrar perseguições, como o período do macarthismo, nos Estados Unidos da década de 1950, em que um clima de patriotismo religioso levou à campanha anticomunista conduzida pelo Senador Joseph McCarthy, durante a Presidência de Harry Truman.³⁹⁸

Mas como dificilmente temos a religião civil e a religião política em estado puro, apesar dos direitos humanos se desenvolverem preponderantemente como religião civil, há sempre a possibilidade deles também se desenvolverem como religião política, assumindo um viés totalitário. Este é o principal risco que enfrentamos hoje.

Mencionaremos três casos, todos ocorridos nos Estados Unidos, a fim de ilustrar o risco apontado acima. Esses casos envolvem discussões em termos do que, no Brasil, tem sido chamado de eficácia horizontal dos direitos fundamentais, isto é, situações nas quais esses direitos adquirem aplicabilidade também no âmbito privado.

A cidade de São Francisco proibiu o fumo de tabaco em edifícios residenciais com três ou mais apartamentos com a justificativa de coibir os danos causados pelo fumo passivo. O uso de maconha, no entanto, continua permitido. Várias outras cidades no Estado da Califórnia adotaram legislações parecidas.³⁹⁹

O caso *Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pennsylvania et al.*, julgado pela Suprema Corte dos Estados Unidos em 8 de julho de 2020. As *Little Sisters* são uma organização religiosa mantida por freiras católicas que realizam obras de caridade e para isso mantém empregados. O *Affordable Care Act* de 2010 obriga determinados empregadores a custear planos de saúde de seus empregados e pagar por uma cobertura que inclua todos os métodos anticoncepcionais aprovados pela *Food and Drug Administration*. Dentre eles, há quatro medicamentos que podem causar aborto precoce, o que levou organizações como as *Little Sisters* a se oporem à lei por

³⁹⁷ GENTILE, 2006, p. 23.

³⁹⁸ Ibid, p. 203.

³⁹⁹ ESTADOS UNIDOS. **San Francisco Board of Supervisors**. Disponível em: <https://sfgov.legistar.com/View.ashx?M=F&ID=8044915&GUID=E48F1974-FAD4-4ED7-BD62-FF098A733846>. Acesso em: 02 dez. 2020.

motivos religiosos ou morais. Posteriormente, o governo federal, já sob outra administração, promulgou uma regra permitindo que planos de saúde excluíssem a cobertura anticoncepcional dos custos assumidos por organizações religiosas, o que foi contestado pelo Estado da Pennsylvania e, posteriormente por Nova Jersey. Por maioria, a Suprema Corte resolveu a controvérsia mantendo as regras federais que permitem que empregadores privados com objeções morais ou religiosas neguem cobertura anticoncepcional às mulheres sob o *Affordable Care Act*.⁴⁰⁰

Por fim, o caso *Masterpiece Cakeshop, Ltd., et al. v. Colorado Civil Rights Commission et al.*, em que se discutiu se a decisão da *Colorado Civil Rights Commission* e mantida pela *Colorado Court of Appeals* que obrigou Jack Phillips, um padeiro e cristão devoto, a criar um bolo para um casamento entre pessoas do mesmo sexo, deveria ou não ser revertida. Por maioria, a Corte entendeu que a decisão deveria ser invalidada em virtude da *Commission* ter desrespeitado a garantia da Primeira Emenda de que as leis devem ser aplicadas de uma maneira neutra em relação à religião. O tratamento dado ao caso de Phillips pela *Commission* demonstrou, na visão da Suprema Corte, uma clara hostilidade em relação às crenças religiosas sinceras que motivavam a objeção do padeiro. Alguns dos comissários, sem oposição dos demais, nas audiências públicas sobre o caso, endossaram a visão de que crenças religiosas não têm espaço na esfera públicas ou no âmbito comercial, além de depreciar a fé de Phillips como desprezível e meramente retórica, comparando-a às defesas da escravidão e do Holocausto. Para a Suprema Corte, isso lançou dúvidas sobre a justiça e a imparcialidade da decisão contra Phillips.⁴⁰¹ A Corte, porém, enfatizou que o motivo para invalidar a decisão da *Commission* foi exclusivamente o comprometimento da neutralidade em relação a uma crença religiosa. Se isso não ocorrer, casos semelhantes podem ser decididos de forma diferente no futuro, e devem partir da premissa de que essas disputas devem ser resolvidas “com tolerância, sem desrespeito indevido a crenças religiosas sinceras, e sem

⁴⁰⁰ SUPREME COURT OF THE UNITED STATES. *Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pennsylvania et al.* 2020. Disponível em: https://www.supremecourt.gov/opinions/19pdf/19-431_5i36.pdf. Acesso em: 02 dez. 2020.

⁴⁰¹ SUPREME COURT OF THE UNITED STATES. *Masterpiece Cakeshop, Ltd., et al. v. Colorado Civil Rights Commission et al.* 2018. Disponível em: https://www.supremecourt.gov/opinions/17pdf/16-111_j4el.pdf. Acesso em: 02 dez.2020.

sujeitar pessoas gays a indignidades quando procuram bens e serviços no livre mercado”.⁴⁰²

O risco, portanto, é de que, com o tempo, a cultura dos direitos humanos assuma um viés preponderantemente intolerante, invasivo e fundamentalista, buscando sujeitar todos os aspectos da vida particular e da vida coletiva de uma sociedade. Esse totalitarismo, porém, seria diferente dos que se manifestaram nas primeiras décadas do século passado, pois seria um totalitarismo dos direitos humanos nas democracias liberais.

2.4.2. O antiliberalismo de motivação religiosa

A crítica dos direitos humanos a partir de uma crítica da modernidade baseada em pressupostos do cristianismo estabelece como ponto decisivo de suas preocupações o rumo tomado pelo ocidente moderno em sua relação com a doutrina cristã, criadora do mundo medieval cuja existência se prolongou por mil anos. Com base nisso, se entende que o liberalismo, e por conseguinte os direitos humanos, são o resultado de uma concepção teológica cristã equivocada, nascida com o nominalismo de Ockham e cujos dogmas foram posteriormente explorados por Hobbes e Locke.⁴⁰³ Desse ponto de vista, a modernidade liberal significa rejeitar a crença inerente ao cristianismo de que a dignidade da pessoa “anda de mãos dadas com uma forma de bem comum fundada nos laços entre o criador e a criação, à qual os direitos individuais devem estar sempre subordinados”.⁴⁰⁴ Quando essa crença é abandonada a lei passa a ser vista “não como uma tradução da ordem justa do mundo, mas como a expressão de uma vontade ou ordem emanada de uma autoridade superior”.⁴⁰⁵ Assim, essa mudança teológica abriu caminho, por um lado, para os direitos absolutos do indivíduo que, por ser livre e autônomo, deve se autodeterminar, e, por outro lado, para os direitos tirânicos do soberano.⁴⁰⁶ Isso deu ensejo a uma crítica do direito subjetivo, gênero do qual os direitos humanos fazem parte⁴⁰⁷, que será examinada mais adiante.

⁴⁰² SUPREME COURT OF THE UNITED STATES, 2018, p. 18.

⁴⁰³ LACROIX; PRANCHÈRE, 2018, p. 80.

⁴⁰⁴ Ibid, p. 80.

⁴⁰⁵ Ibid, p. 81.

⁴⁰⁶ Cf. LACROIX; PRANCHÈRE, *op.cit.*, p. 81.

⁴⁰⁷ Cf. VILLEY, 2019, p. 69.

Como vimos, há no mundo moderno uma sacralização da política, que se manifesta por meio daquilo que Voegelin chamou de religiões políticas, enquanto Aron e Gentile denominaram de religiões seculares. No século XX, vimos emergir as religiões seculares totalitárias do nazismo e do comunismo soviético. Mas o epíteto de religião secular não costuma ser atribuído ao liberalismo.

Diferentemente do que com frequência se aponta, o liberalismo tem uma característica religiosa. Como afirma John Gray, a descrição comum do liberalismo como uma doutrina cética contrasta diretamente com o zelo missionário com que ele tem sido promovido: “o liberalismo é um descendente direto do Cristianismo e compartilha da militância de sua fé original”.⁴⁰⁸ Daí a ferocidade com a qual as sociedades liberais trataram seus inimigos historicamente, o que não pode ser explicado apenas em termos de autodefesa. Gray defende um liberalismo não missionário que admita coexistir pacificamente com crenças rivais, mas isso parece ser algo cada vez mais distante da realidade dessa ideologia, que tenta exportar seus valores para todo o mundo.

Esse elemento missionário do liberalismo é um dos fatores que nos permite caracterizá-lo como uma religião secular. Do ponto de vista que se adota no presente trabalho, seria estranho que fosse o contrário. Com efeito, o liberalismo, assim como o fascismo e o comunismo que concorreram com ele durante o século XX, são ideologias políticas que carregam a insuficiente solução moderna para a questão da religião, reproduzindo, assim, uma falsa religiosidade que se manifesta no campo político.

Como afirma Patrick Deneen, o liberalismo é a mais antiga dessas três ideologias e, com a derrocada das outras duas, é a única que ainda pode reivindicar uma viabilidade. Tendo surgido primeiro, o liberalismo trouxe pela primeira vez uma característica também presente nas demais ideologias: ele é uma arquitetura política que propõe “transformar todos os aspectos da vida humana para se adequar a um plano político preconcebido”.⁴⁰⁹ Os liberais de primeira onda – representados hoje pelos conservadores – buscam o domínio científico e econômico da natureza, mas não estendem esse projeto à natureza humana. Os liberais de segunda onda aprovam quase qualquer meio técnico

⁴⁰⁸ GRAY, John. **Black mass**: apocalyptic religion and the death of utopia. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007, p. 191.

⁴⁰⁹ DENEEN, Patrick J. **Why liberalism failed**. New Haven: Yale University Press, 2018, p. 5.

para liberar os seres humanos da natureza biológica de seus próprios corpos. Isso contradiz a ideia muito propagada de que o liberalismo seria tão somente um projeto político de governo constitucional e de defesa de direitos. Ao invés disso, ele busca transformar a vida humana e o mundo.⁴¹⁰ Um dos principais papéis do Estado liberal passa a ser a libertação ativa dos indivíduos de quaisquer condições limitantes.⁴¹¹

Ora, o que é isso a não ser uma religião secular? As religiões seculares buscam a completa libertação do homem na própria ordem do ser. Na visão de Voegelin, elas são gnósticas, assim como toda a política moderna: buscam uma nova organização do mundo – sua transformação no âmbito do processo histórico – que liberaria o homem bom de uma estrutura mal elaborada a que ele está preso, levando à redenção humana.

Historicamente reconhecidos como uma repercussão jurídica do liberalismo, os direitos humanos são a manifestação dessa religião secular no campo do Direito. Assim, uma abordagem jusfilosófica que se interesse pelo tema das religiões seculares deve olhar para os direitos humanos como a principal manifestação jurídica desse fenômeno. Desse modo, a crítica dos direitos humanos como religião secular deve ser realizada no contexto de uma crítica ao liberalismo, suas insuficiências e seus defeitos. Na medida em os direitos humanos possuem uma relevância fundamental nas democracias liberais, essa crítica ecoa também na esfera democrática.

Curiosamente, Deneen argumenta que o liberalismo falhou justamente porque foi bem sucedido:

à medida que ele foi se cumprindo sua lógica interna se tornou mais evidente e suas autocontradições manifestas, ele gerou patologias que são ao mesmo tempo deformações de suas reivindicações e realizações da ideologia liberal.⁴¹²

Assim, ao se tornar a única ideologia viável no fim do século XX, o liberalismo parece ter chegado ao seu esgotamento no século XXI, em que é possível perceber sua crise de legitimidade pela sensação disseminada de que quase todas as promessas feitas pelos seus arquitetos foram quebradas. O Estado, cujo poder o liberalismo originalmente procurava limitar, expande-se a

⁴¹⁰ DENEEN, 2018, p. 37.

⁴¹¹ Ibid, p. 49.

⁴¹² Ibid, p. 3.

fim de controlar todos os aspectos da vida e se torna cada vez mais distante dos propósitos dos cidadãos comuns e de seu controle. Tendo prometido uma maior igualdade, o pluralismo de diferentes culturas e crenças, a proteção da dignidade humana e, claro, a expansão da liberdade, na prática, o liberalismo produz uma desigualdade titânica, a imposição da uniformidade social, a degradação material e espiritual e o solapamento da liberdade.⁴¹³ A neutralidade que se costuma apontar no liberalismo e que é considerada uma de suas vantagens em relação às ideologias concorrentes é mais um mito do que uma realidade. O liberalismo finge neutralidade, mas um exame mais atento nos permite enxergar como há nele uma preocupação em moldar as almas das pessoas sob seu governo.

Com o tempo, afirma Deneen, as deformações do liberalismo foram tornando-se óbvias demais para que fossem ignoradas. No campo da política, prometeu-se e realizou-se, em nome da liberdade, a destituição da antiga aristocracia. Em seu lugar, porém, surgiu uma nova aristocracia, talvez ainda mais perniciosa do que a antiga: os tiranos de antigamente só podiam sonhar com capacidades tão extensas de vigilância e controle de movimentos, finanças e até mesmo de atos e pensamentos que possuem as elites que controlam o Estado liberal de hoje. Além disso, a proteção das liberdades individuais que se encontra na origem do credo liberal, como as liberdades de consciência, religião, associação e expressão têm sido cada vez mais comprometidas pela expansão da atividade governamental em todas as áreas.⁴¹⁴

Após cerca de dois séculos de execução de experimentos políticos liberais, o resultado não é dos mais auspiciosos para as pessoas submetidas a eles. Deneen observa, não sem apontar a ironia da situação, que o projeto político do liberalismo está nos transformando nas criaturas da fantasia pré-histórica do contrato social. Isso exigiu o esforço conjunto de um enorme aparato formado pelo Estado moderno, economia, sistema educacional e ciência e tecnologia “para nos transformar em seres cada vez mais separados, autônomos, não-relacionais, repletos de direitos e definidos por nossa liberdade, mas inseguros, impotentes, com medo e sozinhos”.⁴¹⁵

⁴¹³ DENEEN, 2018, p. 3.

⁴¹⁴ Ibid, p. 7.

⁴¹⁵ Ibid, p. 16.

Vítima do seu próprio sucesso, a maior ameaça ao liberalismo é ele próprio. O que se costuma identificar como seus pontos fortes: sua fé em sua capacidade de autocorreção e sua crença no progresso e na melhoria contínua, acabam tornando-o incapaz de identificar suas fraquezas mais profundas e o próprio declínio pelo qual ele é o responsável. Assim, o liberalismo é sua própria armadilha, na medida em que para qualquer mal contemporâneo, para qualquer desafio que se precise superar atualmente a solução que se propõe é sempre uma aplicação aperfeiçoada das mesmas soluções liberais.⁴¹⁶

Levado à sua conclusão lógica, o que se percebe é que o liberalismo resulta num modelo insustentável em todos os aspectos:

não pode impor perpetuamente a ordem sobre uma coleção de indivíduos autônomos cada vez mais empobrecidos de normas sociais constitutivas, nem pode proporcionar um crescimento material sem fim em um mundo com recursos limitados.⁴¹⁷

Essa crítica ao liberalismo deve ser estendida a seu produto jurídico: os direitos humanos. A doutrina insiste que o problema com os direitos humanos é que não nos esforçamos o bastante a fim de concretizá-los e que se desejarmos realmente e nos esforçarmos muito chegaremos a esse estágio. Para tratar dos problemas dos direitos humanos se recomenda mais direitos humanos, mais esforço na sua concretização, que nunca chega de fato. Essa concretização é inalcançável e remete à ideia religiosa da salvação, mas desta vez por meio do direito. Não é possível alcançá-la, seja porque, como vimos, o projeto liberal moderno é insustentável, seja porque, de um ponto de vista mais prático, a constante criação de novos direitos torna impossível a concretização de todas as reivindicações ao mesmo tempo.

Michel Villey apontou no conceito de direitos humanos problemas dessa ordem. Eles prometem o que não têm condições de dar e são formulados de maneira incerta, indeterminada e inconsistente:

Haveria, só com o direito de todo francês "à Saúde", com o que esvaziar o orçamento total do Estado francês, e cem mil vezes mais! (...) Concedem-nos a "liberdade": termo cuja definição nos extenuamos em procurar. É verdade que os textos especificam, eles nos gratificam com a liberdade "de expressão". Mais uma promessa impossível! E seria errado deduzir daí que serão toleráveis as provocações às violências racistas, ou os falsos testemunhos. (...) É delicioso ver-se

⁴¹⁶ DENEEN, 2018, p. 28-29.

⁴¹⁷ Ibid, p. 41.

prometer o infinito: mas depois disso, surpreenda-se se a promessa não for cumprida!⁴¹⁸

Por conseguinte, os direitos humanos poderiam ser usados para justificar os mais diferentes posicionamentos jurídicos. As várias declarações de direitos trazem um programa notadamente contraditório:

Supondo-se que sejam levados a sério os *direitos-liberdades*, a propriedade e a liberdade contratual, chega-se a privar as massas laboriosas de seu direito ao mínimo vital (...). Opte, ao contrário, pelo direito ao trabalho, à saúde, ao lazer e à cultura, e eles parecerão difíceis de realizar sem cercear o direito de greve e as liberdades (...). O "direito à segurança" sempre será apenas uma expressão vazia se, por medidas apropriadas (...), não forem reforçados os meios de ação da polícia, e limitadas as garantias dos jurisdicionados. O "direito à vida" não combina bem com a liberdade do aborto (...). O "direito ao silêncio" é dificilmente compatível ao direito de manifestar na rua etc., e o "direito à intimidade", ao nosso direito à informação generalizada ... Cada um dos pretensos direitos humanos é a negação de outros direitos humanos, e praticado separadamente é gerador de injustiças.⁴¹⁹

Para Villey, ao invés da concepção moderna de direito subjetivo – entendida como liberdade natural do sujeito ou como uma vantagem conferida a ele, livre de qualquer ônus ou obrigação – a ideia correta de direito está na sua descrição realista como uma busca por justiça nas relações multilaterais, da forma que se encontra na justiça particular aristotélica, para a qual o direito de cada um é descoberto por meio da observação da realidade social e da confrontação de pontos de vista diversos sobre essa realidade, “porque o direito, objeto da justiça no sentido particular da palavra, é precisamente esse meio, a proporção certa das coisas partilhadas entre membros do grupo político”.⁴²⁰

Como os direitos humanos fazem parte da concepção moderna de direito subjetivo, eles também padecem da mesma inviabilidade em face do conceito realista de direito de Aristóteles. Isto faz com que Villey negue aos direitos humanos um status propriamente jurídico, que só pode ser encontrado no conceito clássico:

o *tà díkaion*, precisa Aristóteles, é uma proporção – um análogon: efeito de uma partilha proporcional. As declarações dos direitos humanos prometem a todos, identicamente, a liberdade e o respeito da dignidade. Mas nem a liberdade nem a dignidade estão no número dos "bens exteriores" partilhados; não oferecem matéria ao direito. A justiça particular só se relaciona com os objetos que se repartem: as funções públicas, as honorarias, bens materiais, obrigações. O direito de cada

⁴¹⁸ VILLEY, 2019, p. 5-6.

⁴¹⁹ Ibid, p. 7-8.

⁴²⁰ Ibid, p. 52.

qual, que ela define, é o produto dessa divisão, uma quantidade sempre finita. E as partes de uns e outros não serão iguais.⁴²¹

Alasdair MacIntyre, em sua influente obra *Depois da Virtude (After Virtue)*, também tece sérias críticas à lógica do discurso dos direitos humanos, na esteira de sua crítica à filosofia moral moderna. Para o filósofo escocês, o conceito de direitos humanos não existe, pois não pode ser fundamentado. Com efeito, cada tentativa de dar boas razões para acreditar que tais direitos existem falhou: os defensores dos direitos naturais do século XVIII argumentaram que os homens possuem esses direitos em virtude de verdades auto evidentes, mas não existem verdades desse tipo. Os filósofos morais do século XX apelaram às intuições para justificar o conceito, mas a história da filosofia moral mostra que “a introdução da palavra ‘intuição’ por um filósofo moral é sempre um sinal de que algo deu muito errado com um argumento”.⁴²² Para MacIntyre, com a Declaração dos direitos humanos de 1948, tornou-se prática normal da ONU não apresentar boas razões para qualquer afirmação a respeito dos direitos humanos. Alguns defensores desses direitos, como Dworkin, admitem que sua existência não pode ser demonstrada, mas argumentam que do fato de uma declaração não poder ser demonstrada não decorre que ela não é verdadeira. Isso é verdade, afirma MacIntyre com ironia, “mas também pode ser usado para defender alegações sobre unicórnios e bruxas”.⁴²³

Bobbio diz algo semelhante a Dworkin, ao afirmar que devemos deixar de lado o problema da fundamentação dos direitos humanos como norma dotada de universalidade para nos preocuparmos com a sua proteção.⁴²⁴ Na medida em que essa proposta apela para uma crença nos direitos humanos, ela revela o caráter de religião secular desses direitos.

MacIntyre argumenta que os direitos humanos, assim como o utilitarismo, seriam uma ficção moral, cuja característica central se torna evidente quando justapomos o conceito de utilidade ao de direitos: eles dão a entender que nos fornecem um critério objetivo e impessoal, mas na verdade não o fazem. Por essa razão, tem-se uma lacuna entre seu suposto significado e os usos que

⁴²¹ VILLEY, 2019, p 47.

⁴²² MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. 3 ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 69.

⁴²³ Ibid, p. 70.

⁴²⁴ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 24.

realmente se fazem deles. Assim, o debate moral moderno é irracional porque se assenta sobre premissas incomensuráveis. Tanto o conceito de direitos quanto o conceito de utilidade foram criados como substitutos para os conceitos de uma moralidade mais antiga e tradicional. Mas se comparados ao conceito tradicional de justiça eles são uma falsa racionalidade, pois não são capazes de apresentar uma maneira racional de decidir qual tipo de reivindicação deve ter prioridade ou como um deve ser pesado contra o outro.⁴²⁵

Desse modo, os impasses que surgem no seio do discurso dos direitos revelam a irracionalidade das demandas insolúveis por direitos conflitantes entre si. Isso pode ser visto quando se examina o dilema do aborto. Considerando-se que cada indivíduo detém os direitos sobre sua própria pessoa e, portanto, sobre seu corpo, podemos dizer que, se num determinado estágio da gestação o embrião for considerado como parte do corpo da mãe, ela tem o direito de tomar sua própria decisão sobre se fará um aborto ou não. Nesse caso, o aborto é moralmente permissível e deve ser permitido por lei. Por outro lado, sob o prisma da Regra de Ouro, se uma pessoa não pode desejar que sua mãe tenha feito um aborto quando estava grávida dela, a não ser que houvesse a certeza de que o embrião estava morto ou gravemente danificado, ela também não pode negar a outros o direito à vida que reivindica para si própria. A menos que se negue às mães, em geral, o direito de fazer um aborto, a Regra de Ouro estaria sendo quebrada. Por fim, um terceiro ponto de vista defende que um embrião é um indivíduo identificável, diferindo de um bebê recém-nascido apenas por estar em um estágio anterior no longo caminho para as capacidades adultas. Assim, a vida do embrião deve ser protegida como a vida de uma criança. Se sabemos que o assassinato é errado e se infanticídio é assassinato, o aborto também o é, sendo moralmente inaceitável e devendo ser legalmente proibido.⁴²⁶

MacIntyre afirma que a falsa racionalidade do discurso dos direitos oculta a arbitrariedade da vontade e do poder: como não há de fato argumento racional e debate, as coisas passam a ser uma questão de poder e frequentemente de violência. Essa incomensurabilidade presente no discurso dos direitos aparece socialmente de forma mais clara na cultura contemporânea do protesto: os manifestantes nunca podem ganhar uma discussão, mas também nunca podem

⁴²⁵ MACINTYRE, 2007, p. 70.

⁴²⁶ Cf. MACINTYRE, op.cit., p. 6-7.

perdê-la. Assim, o protesto é dirigido àqueles que já compartilham das mesmas premissas, os manifestantes raramente têm alguém com quem falar, exceto eles próprios, o que não quer dizer que o protesto não possa ser socialmente eficaz, mas sim que ele não pode ser racionalmente eficaz.⁴²⁷

Embora seja importante a crítica de MacIntyre de que, do ponto de vista teórico, os direitos humanos sejam vistos como ficção, eles têm, de fato, uma realidade política, social e jurídica e têm produzido consequências ao longo da história. Como uma simples ficção pôde estar presente de modo mais ou menos intenso durante um período que já perfaz cerca de 250 anos e não ter sido simplesmente deixada de lado dada a sua inconsistência teórica, sobretudo num momento da história em que o compromisso com a razão e com a ciência e o repúdio às superstições e aos mitos é sempre tão afirmado? A resposta a isso deve ser buscada no caráter religioso dos direitos humanos. É a elaboração desses direitos em termos religiosos que dá o impulso para seu crescimento constante e seu alcance cada vez maior nas mais diversas atividades humanas, pois se crê que é preciso progredir em direção a um futuro no qual a necessidade ou o desejo sejam finalmente satisfeitos.

Na raiz disso se encontra o problema da inadequada solução moderna para a religião. John Gray observa que a repressão moderna da religião faz com que ela volte sob uma forma política pervertida que não é exclusividade dos regimes que costumamos caracterizar como totalitários. Ele alerta para tendências muito semelhantes nas democracias, que ainda mais do que os regimes despóticos, tendem a ver a violência que infringem como moralmente admirável, como ocorreu com as bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki.⁴²⁸

Os direitos humanos, como um dos pilares do conceito moderno de democracia, são evidentemente também constituídos dessa maneira religiosa. O crescimento contínuo da religião secular dos direitos humanos no âmbito das democracias revela uma tendência de que ela deixe de se apresentar em sua forma mais branda de religião civil, passando a se colocar como uma religião política, na medida em que procura abarcar todos os aspectos da vida social. Nesse sentido, temos um insólito totalitarismo democrático baseado na expansão contínua dos direitos humanos.

⁴²⁷ MACINTYRE, 2007, p. 71.

⁴²⁸ GRAY, 2007, p. 190.

O teólogo anglicano John Milbank também identifica uma tendência totalitária nas democracias liberais, e aponta como causas disso a decadência de todas as restrições que tradicionalmente vinham embutidas na família, na comunidade e nas instituições mediadoras, que ocupavam o espaço entre o indivíduo e o Estado. Com isso, como o indivíduo passa a ser socialmente definido apenas como um solitário que escolhe (*lone chooser*) e alguém que deve buscar a si mesmo (*self-seeker*), ele não tem mais interesse algum em cumprir com regras econômicas e civis, cuja observância será cada vez mais exaustivamente imposta por um Estado que se tornará totalitário de uma nova maneira. Com a decadência dessas instituições mediadoras, surge a necessidade de que o Estado reconheça cada vez mais direitos. Institui-se uma relação entre o indivíduo ou grupos organizados reivindicadores de direitos e o Estado como o único órgão capaz de impor esses direitos, tornando-se, por isso, totalitário.⁴²⁹

Para Milbank, o discurso dos direitos humanos é inseparável da era do neoliberalismo, que busca um mercado global não atingido pelos processos políticos, mas, ao mesmo tempo, busca o estabelecimento de um “Estado de mercado” que redefine o político na medida em que sua utilidade passa a ser a satisfação dos desejos dos cidadãos como consumidores.⁴³⁰

Não parece coincidência, portanto, que as mais diversas reivindicações por novas formas de direitos, novos comportamentos sociais e novas expressões linguísticas sejam rapidamente incorporadas pelo mercado, tornando-se peças publicitárias e estratégias de marketing.

Antes das críticas desses autores que acabamos de abordar, Eric Voegelin havia observado que o estágio final da civilização moderna é o totalitarismo resultante da concepção gnóstica que a modernidade adota como forma de organização. Para esta concepção, todas as energias humanas devem ser direcionadas ao grande empreendimento da salvação por meio da ação imanente no mundo.⁴³¹

⁴²⁹ MILBANK, John. How democracy devolves into tyranny. **ABC religion and ethics**, 2011. Disponível em: <https://www.abc.net.au/religion/how-democracy-devolves-into-tyranny/10101002>. Acesso em: 15 nov. 2020.

⁴³⁰ MILBANK, John. Against human rights: liberty in the western tradition. **Oxford Journal of Law and Religion**, Oxford, v. 1, n. 1, p. 203-234, 2012, p. 230.

⁴³¹ VOEGELIN, 1987, p. 131-132.

Se, como vimos, a linguagem moderna é uma linguagem de direitos, a ameaça de totalitarismo a que os autores acima aludem pode ser vista como a ameaça de um totalitarismo de direitos humanos em direção ao qual estaríamos caminhando.

Como afirma Gentile, a atualidade do estudo das religiões seculares nos regimes democráticos da atualidade, está no fato de que ela expressa uma necessidade ética e política de quem deseja enfrentar a crise da democracia, que está exposta “aos riscos e perigos da fragmentação interna e da desintegração social devido ao aumento gradativo das demandas de indivíduos e grupos por maior autonomia”.⁴³²

Esse aumento de demandas aparece no mundo jurídico como um processo crescente de instauração de novos direitos humanos a partir de novas reivindicações. Poderíamos falar, portanto, numa espécie de hipergênese ou de inflação de direitos. É o que veremos no capítulo seguinte.

⁴³² GENTILE, 2006, p. 219.

3. O PROBLEMA DA INFLAÇÃO DE DIREITOS

Um traço marcante da era moderna é o fato de que os mais diversos assuntos, interesses e reivindicações acabam se transformando em direitos. Isso justifica chamar nossa época, como Bobbio o fez, de a era dos direitos. Do final do século XVIII em diante, gerações ou dimensões de direitos humanos foram sucessivamente surgindo, cada uma delas se desenvolvendo a partir de novos problemas. A cultura, por exemplo, que no passado era simplesmente adquirida através do contato com as tradições de um povo, tornou-se, em nosso tempo, um direito.

A tese compreende esse processo como o resultado de uma concepção de direitos humanos construída como religião secular. Faz parte dessa concepção a crença moderna no progresso que impõe um movimento sempre para a frente: não pode haver retrocessos. Além disso, como examinado no capítulo anterior, para essa religião secular a salvação depende de uma ação que se faz no mundo. Com isso, temos a base necessária para que se desenvolva um processo inflacionário de direitos, uma vez que cada medida em direção ao mundo melhor precisa ser materializada num direito.

É necessário, portanto, que a doutrina atribua aos direitos humanos a característica da historicidade⁴³³, isto é, eles são o resultado de um desenvolvimento histórico que não conhece fim, sendo, por conseguinte, inexauríveis, já que novos direitos poderão sempre surgir, a fim de lidar com novos aspectos relativos às necessidades humanas. Inicialmente, os direitos humanos visavam proteger o indivíduo do abuso do poder estatal. Algum tempo depois, apareceram os direitos ligados à promoção da igualdade, que buscavam dotar cada pessoa de um conjunto de recursos básicos sem os quais elas não poderiam se desenvolver como indivíduos livres. Esse processo contínuo de crescimento prossegue até nossos dias. Na mais nova fronteira dos direitos temos, por exemplo, os direitos ao desenvolvimento, à paz, à comunicação, à qualidade de vida e à integridade do patrimônio genético⁴³⁴.

⁴³³ BRANCO, Paulo Gustavo Gonet; MENDES, Gilmar Ferreira. **Curso de direito constitucional**. 11 ed. São Paulo: Saraiva, 2016, p. 142.

⁴³⁴ BOBBIO, 1992, p. 12.

Como observa Lynn Hunt⁴³⁵, a lógica dos direitos humanos, desde o seu início, revela uma tendência de que eles se sucedam em cascata, ou seja, novos direitos estão sempre surgindo, abraçando pessoas e questões que não foram alcançadas anteriormente. Já em 1776, John Adams, numa carta escrita a James Sullivan, juiz da Corte Suprema de Massachusetts, afirmava: “Isso não terminará nunca. Surgirão novas reivindicações”.⁴³⁶

Com a rejeição das soluções tradicionais pela modernidade, surge uma nova antropologia filosófica baseada na subjetividade – e conseqüentemente no desejo – a partir da qual o conceito de direito passa a ser pensado. Como afirma Deneen, “com a humanidade livre de laços comunitários (deixando apenas conexões frouxas) e a natureza domada e controlada, a esfera construída da liberdade autônoma se expande aparentemente sem limites”.⁴³⁷ Mas, por outro lado, “quanto mais os indivíduos se liberam das formas tradicionais de associação, maior é a necessidade de regular seu comportamento por meio do direito positivo”.⁴³⁸

Isso leva ao problema da inflação de direitos, na medida em que a concepção moderna de homem faz com que o desejo funcione como uma fonte inesgotável de geração de direitos. Na medida em que o direito passa a ser pensado como algo cuja origem é o indivíduo e suas vontades, isso vincula a criação normativa ao ingovernável e ilimitado desejo humano, dando início a um processo incessante de normatização da vida.

Como o desejo é inextinguível, teríamos, como reflexo, o que testemunhamos contemporaneamente: “a tendência de definir qualquer coisa desejável como um direito”, como observa Michael Ignatieff.⁴³⁹ Com efeito, a identificação do que é desejável com o que é necessário é uma omissão da realidade, um traço próprio das religiões seculares, como aponta Voegelin.

3.1. A base hobbesiana do processo inflacionário do direito moderno

O pensamento de Thomas Hobbes foi determinante no estabelecimento do paradigma político e jurídico da modernidade. Hobbes é considerado "o

⁴³⁵ HUNT, 2009, (edição do kindle) posição 1862.

⁴³⁶ Ibid, posição 1867.

⁴³⁷ DENEEN, 2018, p. 38.

⁴³⁸ Ibid, p. 38.

⁴³⁹ IGNATIEFF, 2000, p. 346.

fundador da tradição moderna dos direitos individuais, o primeiro filósofo a substituir completamente o conceito de justiça pela ideia de direitos".⁴⁴⁰ Há com isso o surgimento de um novo modelo de direito, baseado numa nova concepção – moderna – de natureza humana. Em Hobbes:

O homem não é mais concebido como um espelho de alguma realidade externa e superior, mas como uma lâmpada, a fonte e o centro da luz que ilumina o mundo. O Ser não é mais a criação de uma primeira causa divina (...) O homem é poético, sua essência está no fazer e no movimento, torna-se criador e causa de ações e portador de significado em uma realidade profana.⁴⁴¹

Na teoria hobbesiana, portanto, temos uma noção de natureza humana na qual o sujeito é o criador de sua realidade conforme seu próprio desejo. Em seu estado natural, o homem é movido pelo desejo, o que também leva ao medo, pois quando as pessoas se relacionam, temos indivíduos com desejos conflitantes. Assim, a condição social natural da humanidade é a guerra, que, embora não explícita, aparece como um estado perpétuo de preparação ansiosa para o conflito. Medo, ignorância e desejo são o que move toda atividade humana.⁴⁴²

Com base na ideia de liberdade como ausência de impedimentos externos, Hobbes propõe um conceito de direito natural entendido como

a liberdade de cada homem para usar seu próprio poder da forma que desejar para a preservação de sua própria Natureza; isto é, de sua própria Vida; e conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que conceba em seu próprio julgamento e em sua própria Razão como sendo o meio mais adequado para tal fim.⁴⁴³

Por natureza, portanto, todo homem tem direito a tudo. Esse direito natural deriva da nossa capacidade de desejar, que é o que torna possível possuir ou desfrutar algo.⁴⁴⁴ Mas isso só dura enquanto houver a guerra de todos contra todos, que é o estado natural do homem. Quando se põe um fim nisso, os homens ficam submetidos à lei segundo a qual

Quando um homem acreditar serem necessárias a Paz e a autodefesa, ele deve, por vontade própria e dos outros homens, renunciar ao seu direito de possuir tudo; e ficar satisfeito em ter, contra os outros

⁴⁴⁰ DOUZINAS, 2000, p. 69.

⁴⁴¹ Ibid, p. 73.

⁴⁴² Cf. LILLA, Mark. **The stillborn god: religion, politics and the modern west**. New York: Vintage Books, 2007, p. 82.

⁴⁴³ HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Edipro, 2015, p. 121.

⁴⁴⁴ Cf. TUCK, Richard. **Natural rights theories: their origin and development**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 120.

homens, a mesma medida de liberdade que ele permitiria que os outros tivessem contra ele mesmo.⁴⁴⁵

Deneen observa que, para Hobbes o contrato social não é realizado apenas para assegurar a sobrevivência das pessoas, mas também para que elas possam exercer a sua liberdade de modo mais seguro. Locke segue o mesmo caminho e estabelece como uma meta fundamental de sua filosofia “expandir os horizontes de nossa liberdade – definida como a capacidade de satisfazer nossos apetites – através dos auspícios do Estado”.⁴⁴⁶ Assim, o direito se transforma num meio para ampliar a liberdade individual.

O estabelecimento dessa noção de direito baseada no indivíduo, na sua autonomia e no seu desejo permite que o fenômeno da inflação de direitos ocorra. O modelo liberal construído a partir da nova concepção de direito desenvolvida por Hobbes se baseia em dois pontos fundamentais: o indivíduo livre e o Estado que o controla. Mas a ironia deste processo está no fato de que, quanto mais se busca assegurar a autonomia individual, maior também se torna o Estado, por meio das normas que este tem que criar para promovê-la.

Cria-se uma situação paradoxal, pois quanto mais o indivíduo – livre – busca concretizar os desejos nascidos de sua autonomia mais ele necessita se sujeitar ao Estado, que fica cada vez maior e mais poderoso na medida em que a positivação de direitos aumenta. Quanto mais se procura assegurar a esfera da autonomia, mais abrangente o Estado precisa ficar.⁴⁴⁷ Isso gera um ambiente inflacionário, pois com o fim do estado de natureza e a instauração do estado civil, o único meio de garantir que o indivíduo tenha o que quer é por intermédio do direito.

3.2. A chegada da inflação de direitos

O sistema do direito em vigor tem como base o princípio da dignidade e os direitos que irradiam dela. Atualmente, portanto, o discurso dos direitos humanos é, ao mesmo tempo, a base a partir da qual todo o arcabouço jurídico se constrói e o fim a que toda sociedade que se pretenda justa busca atingir. Mas, se, como entendemos, os direitos humanos são constituídos como uma

⁴⁴⁵ HOBBS, 2015, p. 122.

⁴⁴⁶ DENEEN, 2018, p. 48.

⁴⁴⁷ Cf. DENEEN, op.cit., p. 38.

religião secular, isso necessariamente faz com que o sistema do direito seja considerado como um instrumento para obtenção do novo mundo que essa religião pretende instituir. Por isso, o sistema tende a se expandir de modo constante e total, alcançando todos os aspectos da vida. A repercussão disso na doutrina jurídica pode ser encontrada na substituição de uma narrativa tradicional por um modelo global dos direitos fundamentais, no qual a inflação de direitos passa a ser um problema.

A narrativa tradicional sobre os direitos fundamentais se apoiava em quatro pontos: (1) eles tinham um âmbito limitado, pois protegiam apenas certos interesses especialmente importantes dos indivíduos; (2) eles impunham obrigações apenas ou principalmente negativas para o Estado; (3) eles operavam apenas entre um cidadão e seu governo, não entre cidadãos particulares; e (4) eles possuíam uma força normativa especial, o que significava que eles podiam ser preteridos, se for o caso, apenas em circunstâncias muito excepcionais.⁴⁴⁸

Esses quatro pontos foram substituídos pela inflação de direitos, as obrigações positivas e os direitos socioeconômicos, a eficácia horizontal dos direitos fundamentais e o princípio da proporcionalidade. Este é o núcleo do modelo global dos direitos fundamentais na atualidade.⁴⁴⁹

Na Europa, a inflação de direitos tem sido entendida como uma situação na qual os direitos fundamentais deixam de proteger apenas aqueles interesses considerados de especial importância, adquirindo, assim, um caráter trivial.⁴⁵⁰ Trata-se de um processo de trivialização dos direitos. Uma coisa se torna trivial quando perdemos a “capacidade de diferenciá-la e avaliá-la, quando ela se torna tão comum que passamos a conviver com ela sem nos apercebermos disso, gerando, portanto, alta indiferença em face das diferenças”.⁴⁵¹

Isso mostra como o direito, ao invés de atingir apenas situações determinadas, passa a funcionar como algo que busca se difundir para todos os aspectos da vida. Joseph Raz (2010) lista um número – sempre crescente – de direitos que passaram a ser reivindicados como direitos fundamentais: o direito

⁴⁴⁸ MÖLLER, Kai. **The global model of constitutional rights**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 2.

⁴⁴⁹ *Ibid*, p. 4.

⁴⁵⁰ *Ibid*, p. 19.

⁴⁵¹ FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1994, p. 171.

ao prazer sexual; o direito à informação sexual com base em pesquisa científica; o direito à educação sexual abrangente; o direito de todas as pessoas a um meio ambiente seguro, saudável e ecologicamente correto; o direito das gerações futuras de ter suas necessidades atendidas de forma equitativa; o direito de todos à proteção e preservação do ar, solo, água, gelo marinho, flora e fauna, e aos processos e áreas essenciais necessários para manter a diversidade biológica. Alguns acadêmicos defendem um direito humano à globalização; outros defendem a existência de direitos como o de não ser exposto de forma excessiva e desnecessária ao trabalho pesado, degradante, sujo e chato; o de se identificar com o próprio produto de trabalho, individual ou coletivamente; o de haver transparência social; o direito à coexistência com a natureza; o direito contra a pobreza e o direito a ser amado.⁴⁵²

No Brasil, o fenômeno da inflação de direitos foi apontado, ainda que em relação ao texto da constituição de 1988 e não à atuação dos Tribunais na interpretação constitucional, por Manoel Gonçalves Ferreira Filho:

(...) a Carta de 1988 explicitou numerosíssimos direitos 'fundamentais', muitíssimos mais do que as anteriores e mesmo que as estrangeiras. Basta lembrar que, se a constituição alemã enuncia cerca de vinte e poucos direitos fundamentais, o art. 153 da Emenda n. 1/69 arrolava cerca de trinta e cinco direitos e garantias e o art. 5º da atual enumera pelo menos setenta e seis, afora os nove ou dez do art. 6º, afora os que se depreendem do art. 150 relativos à matéria tributária, afora o direito ao meio ambiente (art. 225), o direito à comunicação social (art. 220), portanto, cerca de uma centena, se se considerar que vários dos itens do art. 5º consagram mais de um direito ou garantia. Quer dizer, três vezes mais do que o texto brasileiro anterior, cinco vezes mais do que a Declaração alemã. Há, portanto, na Carta vigente uma 'inflação' de direitos fundamentais.⁴⁵³

Embora o problema tenha sido apontado, a doutrina brasileira não avançou em sua discussão, a fim de que se pudesse compreender mais profundamente esse processo inflacionário. É compreensível que essa discussão não tenha avançado no Brasil. Num país com um contingente tão grande de pessoas vivendo abaixo da linha da pobreza, é evidente a existência de um problema social grave que demanda solução, que, na teoria jurídica, tem sido vista em termos da concretização de direitos fundamentais previstos na Constituição de 1988. Daí porque a falta de interesse pelo tema da inflação de

⁴⁵² RAZ, Joseph. **Human rights without foundations**. In: BESSON, Samantha; TASIOLAS, John. *The philosophy of international law*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 322.

⁴⁵³ FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Aspectos do direito constitucional contemporâneo**. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 284.

direitos, que parece, à primeira vista, irrelevante dada a nossa conjuntura social. A discussão ficaria restrita a países desenvolvidos, em que a população goza de um alto nível de vida.

Mas este raciocínio é falho, na medida em que é possível afirmar que a inflação acaba prejudicando a concretização dos direitos fundamentais, prejudicando, assim, aqueles que mais necessitam deles. Se tudo pode se tornar um direito, esse conceito se torna vazio e de difícil operacionalidade. Se tudo pode ser Direito, nada é Direito. A inflação de direitos resulta na ruína da legitimidade do próprio Direito.

Assim, a inflação de direitos acaba minando a legitimidade do sistema, pois na medida em que as mais diversas reivindicações podem se transformar em direito, cria-se uma impossibilidade de que todas elas sejam, ao mesmo tempo, atendidas, o que leva o valor simbólico da dignidade humana à ruína, pois em todo lugar se torna normal que os direitos não sejam observados.⁴⁵⁴ Assim, como afirma Luhmann, a inflação de direitos compromete a proteção do que é de fato essencial: a proteção da dignidade da pessoa humana, que é o que realmente merece ser incondicionalmente protegido.⁴⁵⁵

Questões referentes ao limite da capacidade de adaptação do sistema e de quantas transformações poderíamos introduzir nele sem colocá-lo em perigo passam a ser relevantes. Esses problemas afetam, por exemplo, a discussão a respeito da longevidade do modelo de Estado de bem-estar social, também adotado pela Constituição brasileira de 1988:

As derivações para os problemas ecológicos e para o Estado de bem-estar social saltam aos olhos: até onde é possível o aumento progressivo das compensações do referido Estado, as quais, por outro lado exigem incremento progressivo de política impositiva? (...) Em qual relação os cargos públicos devem aumentar?⁴⁵⁶

Por outro lado, paradoxalmente, esse sistema cuja legitimidade é minada é também um sistema que cada vez mais pretende incorporar todo o resto. Quando o aspecto totalitário da religião secular dos direitos humanos ganha força, a intolerância para com aqueles que continuam fiéis a valores e modos de vida considerados inaceitáveis se torna uma realidade frequente.

⁴⁵⁴ LUHMANN, Niklas. *El Derecho de la Sociedad*. México: Herder, 2005, p. 422.

⁴⁵⁵ *Ibid*, p. 422.

⁴⁵⁶ LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 70-71.

3.3. A inflação de direitos e os tribunais

Como afirmamos acima, a inflação de direitos no contexto europeu tem significado uma tendência crescente de considerar interesses triviais como direitos. A Corte Europeia de Direitos Humanos frequentemente tem agido assim, em virtude de uma interpretação que atribui um sentido amplo ao direito à vida privada, garantido pela Convenção Europeia dos Direitos Humanos, em seu art. 8º. *In verbis*:

1. Qualquer pessoa tem direito ao respeito da sua vida privada e familiar, do seu domicílio e da sua correspondência. 2. Não pode haver ingerência da autoridade pública no exercício deste direito senão quando esta ingerência estiver prevista na lei e constituir uma providência que, numa sociedade democrática, seja necessária para a segurança nacional, para a segurança pública, para o bem-estar económico do país, a defesa da ordem e a prevenção das infrações penais, a proteção da saúde ou da moral, ou a proteção dos direitos e das liberdades de terceiros.⁴⁵⁷

No caso *Hatton, de 2003*, que tratou da permissão de voos noturnos no aeroporto de Heathrow, cuja poluição sonora perturbava o sono de alguns dos residentes na área, o Tribunal extraiu do artigo 8º o direito de não ser direta e gravemente afetado por ruído ou outra poluição. Esse entendimento amplo a respeito do sentido do direito à vida privada é resumido no caso *S. and Marper v. the United Kingdom*, no qual a Corte Europeia afirmou que:

O conceito de "vida privada" é um termo amplo não suscetível de definição exaustiva. Ele abrange a integridade física e psicológica de uma pessoa. Portanto, pode incluir vários aspectos da identidade física e social da pessoa. Elementos como, por exemplo, identificação de gênero, nome e orientação sexual e vida sexual estão dentro da esfera pessoal protegida pelo art. 8º. Além do nome da pessoa, sua vida privada e familiar pode incluir outros meios de identificação pessoal e de ligação a uma família. Informações sobre a saúde da pessoa é um elemento importante da vida privada. O Tribunal também considera que a identidade étnica de um indivíduo deve ser considerada como outro elemento desse tipo. Além disso, o Artigo 8º protege o direito ao desenvolvimento pessoal e o direito de estabelecer e desenvolver relacionamentos com outros seres humanos e o mundo exterior. O conceito de vida privada também inclui elementos relacionados ao direito de uma pessoa à sua imagem.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ EUROPA. [Convenção (1950)]. **Convenção europeia dos direitos do homem**. Disponível em: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_POR.pdf. Acesso em: 14 abr. 2020.

⁴⁵⁸ CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS. **Case of S. and Marper v. the United Kingdom**. Applications nos. 30562/04 and 30566/04, 4, de dezembro de 2008, p. 20. Disponível em: <https://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/docx/pdf?library=ECHR&id=001-90051&filename=CASE%20OF%20S.%20AND%20MARPER%20v.%20THE%20UNITED%20KINGDOM.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2020.

Também foram considerados como parte do amplo conceito de direito à vida privada, o armazenamento de impressões digitais e amostras de DNA pelo Estado, a publicação de fotografias de uma pessoa em sua vida cotidiana por uma revista, a participação em orgias sadomasoquistas envolvendo violência considerável e o acesso a informações relacionadas ao nascimento e origem de alguém.⁴⁵⁹

Embora a Corte não tenha definido o que é a vida privada, ela ainda considerou necessário que o interesse a ser examinado possa ser enquadrado como parte desse direito, não aceitando todo e qualquer interesse como abrangido pelo âmbito de proteção do artigo 8º, estabelecendo, portanto, um limiar que precisa ser cruzado para que um interesse se torne um direito.⁴⁶⁰

Já a Corte Constitucional Alemã prescindiu de qualquer limite a ser utilizado para distinguir um mero interesse de um direito fundamental. Desde 1957, a Corte entende que o art. 2º, I, da Constituição Alemã, que protege o direito de todos a desenvolver livremente sua personalidade, deve ser interpretado como um direito à liberdade de agir. Essa interpretação do art. 2º, I, foi reafirmada várias vezes, levando o Tribunal a reconhecer direitos como o de alimentar pombos em um parque e o de passear nos bosques.⁴⁶¹ Assim, como afirma Paulo Gonet Branco, o direito à vida privada a que se referem os julgados europeus, baseado na ideia de autonomia individual, deve ser entendido como um direito ao livre desenvolvimento da personalidade.⁴⁶²

Com isso é possível perceber como esse tipo de abordagem produz uma inflação de direitos: quanto mais se busca assegurar o desenvolvimento da personalidade de cada indivíduo, mais se necessita de direitos que tornem isso possível, estabelecendo obrigações negativas ou positivas. Assim, o poder do Estado se torna cada vez maior.

Embora o livre desenvolvimento da personalidade implique um espaço no qual o indivíduo não pode sofrer intervenção do Estado, ele também implica, naturalmente a intervenção estatal para fazer cumprir os direitos que garantem os mais variados aspectos necessários ao desenvolvimento pessoal. Assim,

⁴⁵⁹ MÖLLER, 2012, p.3.

⁴⁶⁰ Ibid, p. 4.

⁴⁶¹ Ibid, p.4.

⁴⁶² BRANCO; MENDES, 2016, p. 281.

cria-se a curiosa situação na qual quanto mais se busca a autonomia do indivíduo, mais necessário e presente deve se tornar o Estado.

Esse modelo afirma que cada uma das medidas estatais que afetam a capacidade de uma pessoa viver sua vida à sua própria maneira deve levar em conta os interesses decorrentes da autonomia individual.⁴⁶³ Isso faz com que todos os interesses resultantes dessa autonomia devam ser qualificados como direitos, ao mesmo tempo em que não há direitos absolutos.⁴⁶⁴ A expansão de direitos não encontra limites.

Inflação de direitos e proporcionalidade, portanto, têm uma relação de dependência mútua e juntas desempenham uma função crucial para uma concepção de direitos fundamentada na ideia de que cada pessoa tem autonomia para viver a vida de acordo com sua vontade. Segundo Möller,

A inflação de direitos é necessária porque mostrar a atitude certa em relação a uma pessoa requer tomar todos os seus projetos com seriedade, incluindo aqueles de importância trivial e até imorais ou maus. A proporcionalidade é necessária porque, adequadamente compreendida, ela avalia exatamente a questão de saber se os interesses individuais de alguém foram adequadamente levados em consideração pela política que interfere em sua autonomia.⁴⁶⁵

3.4. Os riscos da inflação de direitos

Curiosamente, a noção de um direito produzido a partir do desejo do ser humano autônomo, parece, com o tempo, levar o sistema do direito a uma contradição interna, pois a expansão contínua de direitos traz o risco do trasbordamento do sistema, isto é, uma situação na qual o excesso de direitos compromete seu fechamento e sua conseqüente diferenciação em relação aos demais sistemas, fazendo com que já não seja mais possível separar o direito de outras esferas como a moral e a política.

A inflação de direitos representa, portanto, um problema para a saúde do sistema do direito. Para Luhmann, a concepção liberal de direito, ao propor uma Constituição que estabelecia direitos fundamentais, buscava justamente resolver

⁴⁶³ Assim, é significativo que Jhering, no século XIX, tenha definido o direito subjetivo como o interesse juridicamente protegido. Isso é uma clara consequência da fundamentação do direito a partir do desejo. Direito e interesse passam a caminhar juntos.

⁴⁶⁴ MÖLLER, Kai. Proportionality and rights inflation. In: HUSCROFT, Grant; MILLER, Bradley W.; WEBBER, Grégoire. **Proportionality and the Rule of Law: rights, justification, reasoning**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 161.

⁴⁶⁵ Ibid, p. 167.

o problema da conservação da ordem social funcionalmente diferenciada e da proteção do campo de ação próprio do direito. Isso evitaria a desdiferenciação, isto é, a situação na qual sistemas anteriormente autônomos deixam de sê-lo, tornando-se um só, o que acontece, por exemplo, quando o sistema político invade o sistema jurídico, acabando com sua autonomia.⁴⁶⁶

O argumento desse trabalho, porém, é de que a concepção liberal é completamente incapaz de evitar essa desdiferenciação. Isso porque enquanto religião secular dos direitos humanos a concepção liberal, ao invés de delimitar o espaço do jurídico, transforma tudo em “direito”. Assim, a diferenciação entre direito e política se torna cada vez mais tênue. Nas sociedades democráticas vemos a tendência de se politizar os mais diversos aspectos da vida por meio do estabelecimento de direitos.

A situação é paradoxal, pois há uma:

inclinação do sistema a se deixar levar por uma força que o transforma, mas que, ao perder de vista o sentido benéfico, converte-se em ameaça. Ameaça esta que deve ser considerada, quando se quer controlar a evolução do sistema.⁴⁶⁷

A inflação de direitos, portanto, representa uma ameaça ao próprio Direito, que parece se transformar numa espécie de buraco negro que suga tudo o que se encontra ao seu redor, levando em seguida à autoanulação do Direito.

⁴⁶⁶ LUHMANN, Niklas. **Los derechos fundamentales como institución**: aportación a la sociología política. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 22.

⁴⁶⁷ LUHMANN, 2009, p. 72.

4. CONCLUSÃO

Há quase quarenta anos Michel Villey observava que o discurso dos direitos humanos estava em seu apogeu. Era impensável substituí-los. Aqueles que, como o jusfilósofo francês, defendiam o cultivo do conceito clássico de direito não poderiam esperar qualquer mudança. Além disso, os direitos humanos foram e permanecem sendo uma arma para resistir à onipotência do Estado, protegendo os indivíduos do abuso do poder soberano. Assim, não havia naquele momento outra linguagem disponível no direito. Ao mesmo tempo, porém, os direitos humanos trazem uma série de problemas.⁴⁶⁸

Atualmente, a situação é parecida, mas, passados quarenta anos, há sinais mais perceptíveis do esgotamento do discurso dos direitos humanos, na esteira da crise da própria modernidade liberal. Os sinais históricos, no entanto, são sempre ambivalentes.

Por um lado, como afirma Voegelin, o triunfalismo da modernidade é experimentalmente justificável.⁴⁶⁹ De fato, os avanços tecnológicos que temos experimentado nos últimos dois ou três séculos e que se intensificam a cada dia parecem, com frequência, alterar a vida humana para melhor: a facilidade do transporte individual e de massas, as tecnologias de informação e comunicação que permitem uma comunicação instantânea, o aumento da expectativa de vida decorrente dos avanços da medicina são alguns exemplos. Tudo isso certamente dá ao ser humano uma sensação de domínio sobre o mundo e de autossuficiência.

Por outro lado, esse triunfalismo caminha junto com o temor de uma espécie de apocalipse tecnológico que resultaria ou na eliminação física do gênero humano, ou no fim de sua liberdade, o que significa o aniquilamento de uma existência propriamente humana. É curioso como a literatura moderna começa com as Utopias, como a de Thomas Morus e produz, no século XX, o surgimento das Distopias como gênero literário, o que talvez indique que a modernidade já tenha mesmo terminado.

Esse mundo moderno, diferentemente do que muitos consideram, não surgiu de um rompimento com a religião, mas sim de um desenvolvimento que se deu dentro dela, mais especificamente dentro do cristianismo. Por isso, a

⁴⁶⁸ VILLEY, 2019, p. 2-8.

⁴⁶⁹ VOEGELIN, 1987, p. 130.

compreensão da modernidade envolve a compreensão de sua relação com a religião cristã.

A sacralização moderna da política só pôde surgir porque antes dela o cristianismo alterara radicalmente a relação entre religião e política. Antes do cristianismo, o poder político tinha uma natureza sagrada, que estava incorporada nas instituições civis. Depois dele, essa unidade é rompida – “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” – dando início à história da perda do caráter sagrado do político. Mais tarde, porém, na modernidade, há um retorno da sacralização da política, vista pelos partidários da teoria das religiões seculares como uma deturpação do cristianismo autêntico. Nesse sentido, a modernidade nasce do cristianismo e seu desenvolvimento adequado depende de uma reflexão da qual resulte uma acomodação entre ambos. Esse é o ponto de vista no qual a presente tese buscou se inserir. Consideramos que uma das questões centrais da assim chamada pós-modernidade consiste na reconciliação entre humanidade e cristianismo.

A partir desse pano de fundo, a tese propôs que os direitos humanos devem ser compreendidos como uma religião secular. Se a unidade social sempre depende de uma religião, poderíamos dizer que as sociedades modernas têm nos direitos humanos seu elemento unificador. Nesse sentido, eles são precisamente uma religião secular. Atualmente, o modo como a doutrina jurídica trata dos direitos humanos é muito similar à maneira como os antigos cultuavam seus deuses: deste culto dependia o florescimento da comunidade política. Estado e religião existiam de forma simbiótica.

A maneira moderna de lidar com o cristianismo levou ao surgimento do fenômeno das religiões seculares. Mas estas religiões substitutas são sempre falsas em relação àquela religião autêntica que elas visam suceder. O impulso religioso degradado da religião secular, que a modernidade faz questão de esconder, leva a um desfecho que é a negação dos propósitos declarados do mundo moderno: a destruição da liberdade, que, do ponto de vista desse trabalho pode se dar por um totalitarismo de direitos.

Como vimos, os direitos humanos como religião secular podem se manifestar como uma religião civil ou como uma religião política. Enquanto eles permanecem como religião civil ficam relativamente sob controle, mas a mesma coisa não acontece quando eles se desenvolvem como religião política. Com

efeito, os direitos humanos possuem uma tendência de se desenvolver como religião política, o que, quando ocorre, faz com que eles busquem submeter a tudo e a todos. Esse lado dos direitos humanos parece estar se intensificando cada vez mais.

Não há, no entanto, como simplesmente retornar ao passado. Aqueles que costumam defender isso propõem um retorno a um passado imaginado, fruto do saudosismo de algo que nunca existiu de fato ou cometem o equívoco de imaginar que a sociedade complexa da modernidade secular poderia retornar a um ponto em que as coisas eram mais simples. No momento, não há outra linguagem disponível além da linguagem dos direitos humanos. Villey estava certo nesse ponto. Ademais, as grandes mudanças não se fazem apenas por algum tipo de esforço teórico ou mesmo algum movimento social específico. Elas muitas vezes ocorrem por esgotamento de um modelo, coisa que atualmente podemos sentir, mas isso não nos torna capazes de identificar de modo preciso todas as particularidades de como esse esgotamento realmente se dará. A mudança sempre tem algo de misterioso. O certo é que quanto mais os direitos humanos se revestem de elementos religiosos, quanto mais eles se efetivam como uma religião secular, mais evidente ficam sua incapacidade como ordem doadora de sentido e seu caráter totalizante que ameaça a existência das diferenças. Por isso, quanto ao discurso dos direitos se recomenda prudência e pés no chão.

Afinal de contas, como afirma John Gray, as religiões seculares dos últimos dois séculos que supostamente levariam a um mundo harmônico só conseguiram torná-lo mais violento. No seu melhor estado, “a política não é um veículo para projetos universais, mas a arte de responder ao fluxo das circunstâncias”.⁴⁷⁰ Assim, esse trabalho vê com preocupação abordagens que propõem que os direitos humanos devem servir à utopia de um mundo melhor e devem ser avaliados a partir da força utópica que contém, como se encontra na obra de Moyn.

Os efeitos do desenvolvimento dos direitos humanos como religião secular que examinamos ao longo da tese sugerem um esgotamento do modelo, que termina numa autoanulação. Isso se dá na esteira da inviabilidade do

⁴⁷⁰ GRAY, 2007, p. 210.

liberalismo, a ideologia política da qual os direitos humanos surgiram. Depois da ruína do fascismo e do comunismo, o liberalismo foi a única ideologia política restante. O seu esgotamento significaria, assim, que já não se encontra mais de pé nenhuma proposta política da modernidade. Isso significaria o fim própria modernidade, o que nos levaria a falar numa pós-modernidade.

Mas como deveríamos caminhar nessa pós-modernidade? Em nossa visão, a humanidade secular precisa de alguma maneira se reconciliar com a tradição cristã que a engendrou. Isso é necessário, pois, do contrário, teremos o que sempre se viu no mundo moderno: a religião retornando, mas de modo falsificado, inautêntico.

O que viria no lugar do modelo moderno e que forneceria a base para formular um discurso de direitos que escapasse da tentação de se fazer como religião secular e, ao mesmo tempo, fosse capaz de proteger e promover a dignidade humana é algo que ignoramos. No entanto, é possível vislumbrar como meta as propostas de autores que, enxergando as insuficiências modernas, voltaram-se para a tradição sem cair na nostalgia de um passado idealizado.

Como ensinava Leo Strauss, o ocidente é Atenas e Jerusalém: filosofia e cristianismo. Consideremos, primeiro, a filosofia. No fim de sua vida, quando vivia na prática como prisioneiro dos alemães na Holanda, Johan Huizinga, refletindo sobre a catástrofe da civilização ocidental, concluiu que se quiserem continuar a viver numa comunidade bem ordenada as pessoas devem redescobrir uma consciência do fundamento metafísico de sua existência.⁴⁷¹

Em segundo lugar, a religião. Num texto lido nas *Conférences de Carême*, em 2009, na Catedral de Notre Dame, Agamben observava que “a exigência escatológica, abandonada da Igreja, retorna em forma secularizada e paródica nos saberes profanos (...)”.⁴⁷² E acrescenta:

Ao eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo corresponde uma inaudita hipertrofia do direito, que, pretendendo legiferar sobre tudo, trai através de um excesso de legalidade a perda de toda e qualquer legitimidade.⁴⁷³

⁴⁷¹ HUIZINGA APUD GENTILE, 2006, p. 174.

⁴⁷² AGAMBEN, Giorgio. **A Igreja e o Reino**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016, p. 23.

⁴⁷³ Ibid, p. 23.

Essa hipertrofia do direito que, do ponto de vista deste trabalho, é resultado da constituição dos direitos humanos como religião secular está, na visão de Agamben, também ligada ao papel que a Igreja precisa reassumir: sua vocação messiânica. “O risco do contrário é que ela “seja arrastada na ruína que ameaça todos os governos e todas as instituições da terra”.⁴⁷⁴

Sem a polarização entre sagrado e profano uma comunidade humana não sobrevive. É preciso, portanto que o sagrado seja reafirmado por quem deve fazê-lo. Pelo lado do Direito, é preciso denunciar sua transformação em religião falsificada para que, em seguida, seja possível recuperar sua autêntica função.

Assim, em última análise, o problema dos direitos humanos como religião secular é o problema da própria modernidade e da sua relação com o cristianismo. Ao que parece, se o ocidente quiser escapar da tentação das religiões seculares, que sempre esteve presente nos últimos séculos, ele precisa se acertar com o cristianismo.

Como isso ocorrerá permanece um mistério. Podemos apenas manifestar a esperança de que venha aquilo que Solzhenitsyn chamou de um ressurgimento espiritual: o avanço em direção a “um novo nível de vida onde nossa natureza física não será amaldiçoada como na Idade Média, mas, ainda mais importante, nosso ser espiritual não será pisoteado como na era moderna”.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ AGAMBEN, 2016, p. 24.

⁴⁷⁵ SOLZHENITSYN, Aleksandr. **A world split apart**: Solzhenitsyn's Commencement Address Harvard University, 1978. Disponível em: <https://www.solzhenitsyncenter.org/a-world-split-apart>. Acesso em: 02 dez. 2020.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **A Igreja e o Reino**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.
- AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2017.
- AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. vol. 6. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARON, Raymond. The Future of Secular Religions. In: ARON, Raymond; REINER, Yair (ed.). **The dawn of universal history**: selected essays from a witness of the twentieth century. Nova York: Basic Books, 2002.
- BAECHLER, Jean. **Religião**. In: BOUDON, Raymond. Tratado de Sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- BELLAH, Robert. **Religion in human evolution**: from the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2011.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1995.
- BINGHAM, Tom. **The rule of law**. Londres: Penguin Books, 2011.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BRANCO, Paulo Gustavo Gonet; MENDES, Gilmar Ferreira. **Curso de direito constitucional**. 11 ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- COBLENCÉ, Françoise. Moderne. In: BLAY, Michel. **Dictionnaire des concepts philosophiques**. Paris: Larousse, 2007.
- CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS. **Case of S. and Marper v. the United Kingdom**. Applications nos. 30562/04 and 30566/04, 4, de dezembro de 2008, p. 20. Disponível em: <https://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/docx/pdf?library=ECHR&id=001-90051&filename=CASE%20OF%20S.%20AND%20MARPER%20v.%20THE%20UNITED%20KINGDOM.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2020.
- CRANSTON, Maurice. Are There Any Human Rights? **Daedalus**, v. 112, n. 4, 1983, MIT Press, pp. 1-17. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20024883>. Acesso em: 27 out. 2020.
- CRUZ, Sebastião. **Jus directum (directum)**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1971.
- DAWSON, Christopher. **The dynamics of world history**. New York: Mentor Omega Books, 1962.
- DAWSON, Christopher. **Progress and religion**: an historical inquiry. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2001.

DAWSON, Christopher. **Os deuses da revolução**. São Paulo: É Realizações, 2018.

DEL NOCE, Augusto. **The Crisis of Modernity**: Volume 64 (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas). Montreal: McGill-Queen's University Press, 2014.

DENEEN, Patrick J. **Why liberalism failed**. New Haven: Yale University Press, 2018.

DIETRICH, Oliver et. al. The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey. **Antiquity**, Cambridge, v. 86, p. 674–695, 2012, p. 691. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/antiquity/article/role-of-cult-and-feasting-in-the-emergence-of-neolithic-communities-new-evidence-from-gobekli-tepe-southeastern-turkey/A1AA4FB20657599F859860D94CCD090E>.

Acesso em: 20 jun. 2020.

DOUZINAS, Costas. **The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century**. Oxford: Hart Publishing, 2000,

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EISENSTADT, S. N. **Comparative civilizations and multiple modernities**. Boston: Brill, 2003.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

ESTADOS UNIDOS. **Declaration of independence**. National Archives and Records Administration. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>. Acesso em: 29 nov. 2020.

ESTADOS UNIDOS. **San Francisco Board of Supervisors**. Disponível em: <https://sfgov.legistar.com/View.ashx?M=F&ID=8044915&GUID=E48F1974-FAD4-4ED7-BD62-FF098A733846>. Acesso em: 02 dez. 2020.

ESTADOS UNIDOS. **The Virginia Declaration of Rights**. National Archives and Records Administration. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights>. Acesso em: 29 nov. 2020.

- EUROPA. [Convenção (1950)]. **Convenção europeia dos direitos do homem**. Disponível em: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_POR.pdf. Acesso em: 14 abr. 2020.
- FENGLER, Christie K.; STEPHANY, William A. **The Capuan Gate and Pier della Vigna**. Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society, No. 99 (1981), pp. 145-157. Johns Hopkins University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40166306>. Acesso em: 30/09/2020.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1994.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Aspectos do direito constitucional contemporâneo**. São Paulo: Saraiva, 2003.
- FRANÇA. **Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789**. Légifrance. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigueur/constitution/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>. Acesso em: 29 nov.2020.
- FRANÇA. **Constituição Civil do Clero** (12 de junho de 1790). Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/civilclero.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2020.
- FRIES, Heinrich. **Conceptos fundamentales de la teologia**. Madrid: Crisandad, 1979.
- GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures: selected essays**. New York: Basic Books, 1973.
- GENTILE, Emilio. **Politics as religion**. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- GLENDON, Mary Ann; KAPLAN, Seth D. **Renewing human rights**. First Things. Fev. 2019. Disponível em: <https://www.firstthings.com/article/2019/02/renewing-human-rights>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- GRAY, John. **Black mass: apocalyptic religion and the death of utopia**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HERRERO, Francisco Javier. **Estudios de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006.

- HERVADA, Javier. **Lições propedêuticas de filosofia do direito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Edipro, 2015.
- HOLDER, Ian. **Violence and the sacred in the ancient near east: girardian conversation at Çatalhöyük**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- HOPGOOD, Stephen. **The endtimes of human rights**. Ithaca and London: Cornell University Press, 2013.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, (edição do kindle).
- IGNATIEFF, Michael. **Human rights as politics, human rights as idolatry**. The Tanner lectures on human values, 2000. Disponível em: https://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/i/ignatieff_01.pdf. Acesso em: 28 abr. 2020.
- IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 2014.
- JASPERS, Karl. **The question of german guilt**. New York: Fordham University Press, 2000.
- JONAS, Hans. **The gnostic religion**. Boston: Beacon Press, 2001.
- LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. **Human rights on trial: a genealogy of the critic of human rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- LILLA, Mark. **The stillborn god: religion, politics and the modern west**. New York: Vintage Books, 2007.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Religião e modernidade filosófica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.
- LUHMANN, Niklas. **El Derecho de la Sociedad**. México: Herder, 2005.
- LUHMANN, Niklas. **Introdução à teoria dos sistemas**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LUHMANN, Niklas. **Los derechos fundamentales como institución: aportación a la sociología política**. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2010.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**: a study in moral theory. 3 ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

MAIER, Hans. Political religion – state religion – civil religion – political theology: Distinguishing four key terms. In: MAIER, Hans (ed.). **Totalitarianism and Political Religions**, Volume III Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation. Nova York: Routledge, 2008.

MILBANK, John. Against human rights: liberty in the western tradition. **Oxford Journal of Law and Religion**, Oxford, v. 1, n. 1, p. 203-234, 2012.

MILBANK, John. How democracy devolves into tyranny. **ABC religion and ethics**, 2011. Disponível em: <https://www.abc.net.au/religion/how-democracy-devolves-into-tyranny/10101002>. Acesso em: 15 nov. 2020.

MÖLLER, Kai. **The global model of constitutional rights**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MÖLLER, Kai. **Proportionality and rights inflation**. In: HUSCROFT, Grant; MILLER, Bradley W.; WEBBER, Grégoire. Proportionality and the Rule of Law: rights, justification, reasoning. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

MOYN, Samuel. **The last utopia**: human rights in history. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010 (edição do Kindle).

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139423>. Acesso em: 03 set. 2020.

ONU. **Dias e semanas internacionais**. Disponível em: <https://unicrio.org.br/calendario/dias-e-semanas/>. Acesso em: 01 dez. 2020.

PENDAS, Devin O. Toward a New Politics? On the Recent Historiography of Human Rights. **Contemporary European History**, Cambridge, v. 21, n. 1, p. 95-111, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41485415?seq=1>. Acesso em: 28 out. 2020.

PETERSON, Erik. **El monoteísmo como problema político**. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAZ, Joseph. Human rights without foundations. *In*: BESSON, Samantha; TASIOULAS, John. **The philosophy of international law**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

RENDICH, Franco. **Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee**. Venezia: L'indoeuropea Editrice, 2018.

ROBESPIERRE, Maximilien. **Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains**. *In*: Discours sur la religion, la république, l'esclavage. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2013.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a economia política e Do contrato social**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SARAIVA, F.R. dos Santos. **Novíssimo dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

SHORTEN, Richard. Political Theology, Political Religion and Secularisation. **Political studies review**, v. 8, n. 2, 180–191, 2010.

SOLZHENITSYN, Aleksandr. **A world split apart**: Solzhenitsyn's Commencement Address Harvard University, 1978. Disponível em: <https://www.solzhenitsyncenter.org/a-world-split-apart>. Acesso em: 02 dez. 2020.

SOLZHENITSYN, Aleksandr. **Templeton Prize**: acceptance address, 1983. Disponível em: <https://www.templetonprize.org/laureate-sub/solzhenitsyn-acceptance-speech/>. Acesso em: 11 nov. 2020.

SPENGLER, Oswald. **Decline of the West**. Random Shack, 2016. Edição do Kindle.

STRAUSS, Leo. **Natural right and history**. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

STRAUSS, Leo. **Introdução à filosofia política**: dez ensaios. São Paulo: É Realizações, 2016.

SUPREME COURT OF THE UNITED STATES. **Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pennsylvania et al**. 2020. Disponível em: https://www.supremecourt.gov/opinions/19pdf/19-431_5i36.pdf. Acesso em: 02 dez. 2020.

SUPREME COURT OF THE UNITED STATES. **Masterpiece Cakeshop, Ltd., et al. v. Colorado Civil Rights Commission et al**. 2018. Disponível em:

https://www.supremecourt.gov/opinions/17pdf/16-111_j4el.pdf. Acesso em: 02 dez.2020.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O antigo regime e a revolução**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

TUCK, Richard. **Natural rights theories: their origin and development**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

VASAK, Karel. **Les Dimensions internationales des Droits de l'Homme**. Paris: UNESCO, 1978.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics: an introduction**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

VOEGELIN, Eric. **The Political Religions**. In: *Modernity without restraint: The collected works of Eric Voegelin, volume 5*. Columbia: University of Missouri Press, 2000a.

VOEGELIN, Eric. **Science, Politics and Gnosticism: two essays**. In: *Modernity without restraint: The collected works of Eric Voegelin, volume 5*. Columbia: University of Missouri Press, 2000b.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.