

“Amizade Social: um caminho para o Estado Democrático de Direito”.

Aula inaugural do semestre letivo da Escola de Ciências Jurídicas da UNICAP -
(18/02/2022, às 19:00 horas)

Giuseppe Tosi

Aceitei o convite feito pelo professor Rodrigo para a aula inaugural do semestre letivo 2002.1 da Escola de Ciências Jurídicas da UNICAP, com muita honra e responsabilidade, convite que representa mais a magnanimidade e generosidade do anfitrião, do que os méritos do palestrante.

Queria dedicar esta palestra à memória do professor Enrico Berti, que foi meu orientador no doutorado de Filosofia em Pádua nos anos 90 e que faleceu recentemente. Berti foi um grande estudioso de filosofia antiga e uma das máximas autoridades mundiais sobre o pensamento de Aristóteles. Tive a honra de participar dos seminários aristotélicos que ele coordenava quinzenalmente e de trabalhar no doutorado um capítulo da longa história do aristotelismo político, que ele não conhecia, ou seja, a influência da teoria aristotélica da escravidão natural no debate sobre a conquista da América¹.

Queria também manifestar minha satisfação em estar aqui em uma universidade Católica: se me tornei professor de filosofia o devo unicamente à Igreja Católica. Passei cinco anos frequentando o ginásio e o liceu clássico onde tive minha formação filosófica, que depois completei na Universidade Católica do Sagrado Coração de Milão

Guardo uma boa lembrança desse período, porque entrei no seminário por decisão própria e com total dedicação e entusiasmo. Devido ao Vaticano II, a instituição passava por um período de abertura e de reforma, que tornava menos rígida a disciplina e favorecia a vivência comunitária. Essa experiência marcou tanto minha vida que deixou uma herança permanente no meu modo de ser, a tal ponto que “não posso não me dizer católico”, parafraseando o título do livro de Benedetto Croce. Deixei formalmente o seminário, mas o seminário não me abandonou nunca ... até hoje.

Foi lá que aprendi filosofia, obviamente a “filosofia cristã”, que estava em transição entre o neotomismo tradicional, renovado por Jacques Maritain e o personalismo cristão mais inovador, de um Emmanuel Mounier. Mas estudávamos todos os filósofos, desde os clássicos aos contemporâneos, incluindo Marx e os marxistas.

Foram cinco anos de grego, de latim, de literatura, de línguas, de história, de filosofia: uma formação prioritariamente humanista e menos científica, com excelentes professores que conviviam conosco no mesmo ambiente, bibliotecas fantásticas, aulas muito bem ordenadas e organizadas e uma rígida disciplina de estudos.

O método de estudo era ainda devedor da *ratio studiorum* dos jesuítas: mais panorâmico do que monográfico: estudavam-se mais os manuais do que se enfrentava a leitura direta dos textos. Assim, tinha-se uma visão do conjunto das épocas e das correntes de pensamento, menos o conhecimento direto das fontes. Mas com certeza aprendi um método de estudo que me serviu para toda a vida.

Estudava-se a doutrina social da Igreja, o que havia de mais avançado naquele

¹ Sobre esse tema acabei de publicar o livro *Aristóteles e o Novo Mundo A controvérsia sobre a conquistada América (1521-1566)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021

contexto, renovada pelas encíclicas de Paulo VI, entre elas a *Populorum Progressio* (1967), que influenciou minha opção pelo “terceiro-mundismo”, e que me levou à decisão de ir para a América Latina. O debate central era entre marxismo e cristianismo: guardo ainda o livro de Giulio Girardi, *Marxismo e Cristianesimo*, todo anotado, que não era permitido no seminário.

Os que denunciam, não sem razão, o papel obscurantista da religião em geral, e da Igreja Católica em particular, esquecem-se de que a Igreja, na sua longa história, nunca abandonou totalmente a relação da fé com a razão, sobretudo na tradição aristotélico-tomista e sempre cuidou para que os padres tivessem até hoje uma formação humanista, que tem como centro a filosofia, a literatura e a história.

Isso evitou que as tentações fundamentalistas e integralistas, que sempre estiveram presentes na história da Igreja, tornassem-se hegemônicas; o que não significa esquecer os períodos mais sombrios e terríveis da sua milenar história, como a inquisição e a perseguição aos hereges.

Se devo à Igreja católica minha formação, devo à teologia da Libertação minha ida à América Latina. O primeiro encontro com o Brasil foi o livro de Frei Betto: *Dai sotterranei della storia*, o título em italiano das *Cartas da Prisão* que a irmã Valéria Rezende levou clandestinamente para Itália e entregou para Linda Bimbi, que através de Lelio Basso conseguiu a sua publicação. Não podia imaginar que 40 anos depois organizaria um livro que relembra os 40 anos da lei de anistia e presta homenagem a Linda e a Lelio Basso².

A opção pelos pobres era o aspecto principal da teologia da libertação que estava se espalhando em toda a América Latina: nasceu após o Concílio Vaticano II e manteve continuidades com a doutrina social da Igreja Católica, mas introduziu também elementos de ruptura, como veremos mais adiante.

São esses os lugares sociais a partir do qual abordo o tema que me foi atribuído para esta aula inaugural, **Amizade Social: um caminho para o Estado Democrático de Direito**, que é o subtítulo da última encíclica do Papa Francisco, *Fratelli Tutti*.

Vou abordar esse tema enfocando a relação entre religião e política e as duas principais maneiras de ver esta relação: a religião como instrumento do poder e como crítica ao poder.

1. A Religião como *Instrumentum Regni*

Vou começar citando uma frase famosa do senhor de Florença, Cosimo de Medici il vecchio (1389-1464): “*Não se governam os Estados com os pater noster, e com o terço nas mãos*”

Frase que foi acolhida com aprovação por Nicolau Maquiavel (1469 – 1527) e com reprovação por Girolamo Savonarola (1452 – 1498), o frade dominicano que tentou instaurar em Florença uma “república teocrática” e que falhou porque (segundo Maquiavel) era um profeta, mas desarmado! Ela representa um dos lados da relação entre religião e política: a incompatibilidade da religião (em particular da religião cristã) com a política.

A máxima de Cosimo de Medici será repetida, séculos depois, por Max Weber. Para Weber, o mundo seria pior se não existissem os grandes profetas religiosos com as suas mensagens de uma ética da convicção, da qual o Evangelho de Jesus é

² TOSI, G. – ZENAIDE, N. – Guerra, L. 40 Anos Da Anistia No Brasil: Lições de Tempos de Lutas e Resistências (e-book Kindle).

talvez a mais alta expressão; mas com a ética absoluta do *Sermão da montanha* ou das bem-aventuranças (Mt. 5,1-48) não se governam as nações. A política, ao contrário, tem a ver inevitavelmente com a força e a violência legítima do Estado, e deve orientar-se através de uma ética da responsabilidade que mede as previsíveis consequências das próprias ações.

Mas se poderia afirmar também o contrário: “Não se governam os Estados **sem** os *pater noster*”, ou seja, como o mesmo Maquiavel afirma, a religião é um poderoso instrumento de governo (*instrumentum regni*), sem o qual não se pode governar os povos; entre outros motivos, porque incute mais do que o amor, o temor de Deus. **E esta relação é recíproca: a religião usa a política, como a política usa a religião.**

Neste caso, temos dois sujeitos distintos conceitual e institucionalmente que se relacionam entre si; por exemplo, a religião cristã, que utiliza a política e vice-versa, uma política que utiliza a religião cristã. O exemplo que vem logo à mente é o Edito de Milão de Constantino (313 d. C), que legalizou o culto cristão, intuindo a sua utilidade para a sobrevivência do Império Romano em crise. A partir deste decreto, o cristianismo recebe grandes vantagens: até então religião perseguida, se torna religião permitida, e posteriormente religião oficial e única, que persegue todas as outras. Inicia assim uma relação conflituosa, mas duradoura, entre religião cristã e política imperial: **o Sagrado Romano Império.**

Esta aliança continuou até o limiar da Idade Moderna, quando a reforma protestante e o surgimento dos Estados nacionais rompem a unidade da *Respublica Christiana*. Por exemplo, o **Padroado** dos Catolicíssimos Reis de Espanha e de Portugal sobre a Igreja do Novo Mundo é uma aliança estreita entre Estado soberano e Igreja. O Estado assumia os ônus materiais da evangelização, da “conquista espiritual”, em troca do controle quase que total da Igreja no Novo Mundo, incluindo a nomeação dos bispos. Em câmbio, a Igreja fornecia a justificativa ideológica, teológica e jurídica à “conquista material”, além obviamente da proteção militar e dos benefícios econômicos que recebia: uma aliança entre a espada e a cruz que durou séculos³.

Não é difícil imaginar como esta aliança fosse forte para a religião como para a política, porque não há nada de mais poderoso do que falar em nome de Deus: as cruzadas, a inquisição, as ordens de cavalaria são alguns exemplos de como esta aliança fosse poderosa. Nada é mais poderoso que uma guerra santa (*bellum sacrum*)⁴.

Por um lado, a religião faz com que Deus, esta entidade abstrata, mas onipotente, onisciente, onipresente, se torne um objeto nas mãos dos homens, que pode ser manipulado pelos líderes religiosos e políticos. Quando se fala “em nome de Deus”, Deus perde a sua dimensão de transcendência. Por isso, segundo certa leitura, a Bíblia não proibia somente de nomear Deus “em vão”, mas de nomeá-lo “*tout court*” para evitar qualquer forma de antropomorfismo ou de manipulação de Deus para os nossos fins. Este era o medo que atravessa pelo menos uma corrente do Antigo e do Novo testamento, preocupada em não fazer do Deus, único, transcendente e “absolutamente outro”, um ídolo como os das outras religiões. Este é o verdadeiro sentido da proibição da idolatria, que se expressa na teologia negativa, que afirma que só podemos dizer o que Deus não é, mas nunca o que ele é. É uma recusa de toda tentativa de objetivar Deus, porque o simples nomear Deus, o torna um objeto ao nosso dispor, perde a sua transcendência e alteridade.

Por outro lado, a partir do fenômeno que Feuerbach e Marx definem como

³ Ver Enrique DUSSEL, 1492 *O Encobrimento do outro* 1992; 1993. Petrópolis Vozes, 1993.

⁴ CASSI, A.A. *Santa, giusta umanitaria: la guerra nella civiltà Occidentale*. Salerno Editrice, 2015.

“alienação religiosa” o homem se torna um objeto nas mãos deste Deus todo-poderoso que ele mesmo criou e que o domina. E é justamente o fenômeno da alienação religiosa que permite o seu uso instrumental na política, como poderoso mecanismo de projeção dos medos, das angústias, dos desejos coletivos: onde é mais o temor do que o amor de Deus que domina.

2. Maquiavel: Religião e Política

*“Parece que [a religião cristã]
efeminou o mundo e desarmou o céu”
Maquiavel, Discorsi, II, 2*

O autor que, nos albores da modernidade, de forma mais clara e contundente, debateu o tema de religião e do poder político foi Maquiavel. O secretário florentino viveu uma das experiências mais radicais de identificação entre religião e poder que foi a “república cristã”, promovida pelo reformador e frade dominicano Girolamo Savonarola, e assistiu à sua ruína. Maquiavel retirou da experiência uma lição: Savonarola era um “profeta, sim, mas desarmado” e, por isso, foi facilmente deposto; a diferença de Moisés que era também um profeta, mas armado.

O seu pressuposto central é que a religião é essencial para a moral e a política:

Se a observância do culto divino é a fonte da grandeza das Repúblicas, a sua negligência é causa da ruína destas. Onde falta o **temor de Deus** o reino sucumbe, a menos que seja sustentado pelo temor de um príncipe que preencha a falta da religião” (*Discorsi*, I, 11, p, 58).

Isto não significa, porém, que toda religião é favorável à política: há formas de religião que fortalecem a República, o Estado, a união dos cidadãos e as que as enfraquecem. A religião cristã, por exemplo, não é apta para estes objetivos. O motivo mais profundo é que para Maquiavel, a religião cristã tornou os homens fracos, expondo-os à audácia dos celerados. O tirano tudo pode diante destes cristãos que estão prontos a sofrer, a suportar os ultrajes e não cometerem vingança. “Na esperança de conquistar o paraíso”, o Cristianismo, apontando para a salvação: “acabou por diminuir os valores e as honras mundanas” (*Discorsi*, II, 2, p. 199).

A essa religião “fraca”, Maquiavel contrapõe a religião do Antigo Testamento, na figura de Moisés, um de seus grandes heróis. Pelas suas virtudes e fidelidade Moisés conquistou a amizade de Deus. Em tudo que realizou obteve sucesso: “E o Senhor falava com Moisés face a face, como um homem costuma falar a um amigo” (*Exodus*, 33, 11).

Ao contrário de Moisés, a religião cristã tem:

(...) efeminado o mundo e desarmado o céu, e estas transformações se originam na covardia dos que interpretaram a religião cristã de acordo com a sua fraqueza e não com a virtude verdadeira; se se levasse em conta que a fé permite a grandeza e a defesa da pátria, ver-se-ia que é compatível com a boa religião amar e honrar a pátria, e nos prepararíamos para defendê-la (*Discorsi*, II, 2, p. 199-200).

Segundo Maquiavel, Moisés praticou uma crueldade bem empregada, quando desceu do Monte Sinai levando as tábuas dos dez mandamentos (entre eles não

matarás!) e encontrou o povo que adorava o bezerro de ouro e ordenou a matança de milhares de pessoas (*Êxodo*, 32, 25-29). Comenta Maquiavel: “Se lermos a Bíblia, interpretando-a como é devido, veremos que Moisés, para poder afirmar as leis e as instituições, foi obrigado a matar muitos indivíduos que, movidos pela inveja, se opunham aos seus desígnios” (*Discorsi*, III, 30, p. 390).

Mas o “modelo” principal para Maquiavel é a religião romana.

A superioridade da religião romana se vê também pela glorificação da vida ativa em detrimento da vida contemplativa: “As religiões antigas só atribuíram honras divinas aos mortais tocados pela glória mundana, como capitães famosos ou chefes de Estado”. (*Discorsi*, II, 2, p. 199). Superioridade que serviu para o sucesso da sua expansão imperial:

Quando se examina o espírito da história de Roma, é forçoso reconhecer que a religião servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias (*Discorsi*, I, 11, p. 58)⁵.

O secretário declara a importância fundamental da religião no mundo da política, elogia aqueles que souberam fazer bom uso dela, e mostra que a religião dos antigos romanos é aquela que se ajusta às necessidades do Estado por fazer os homens fortes e prontos para a defesa da pátria:

Nossa religião, ao contrário, só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa. Para ela o supremo bem é a humildade, o desprezo pelas coisas do mundo. Já os pagãos davam a máxima importância à grandeza d’alma, ao vigor do corpo, a tudo, enfim, que contribuísse para tornar os homens robustos e corajosos. [...] Parece que esta moral nova tornou os homens mais fracos, entregando o mundo à audácia dos celerados. Estes sabem que podem exercer sem medo a tirania vendo os homens prontos a sofrerem sem vingança todos os ultrajes, na esperança de conquistar o paraíso (IDEM, II, 2, p. 199).

Mas há uma frase de Maquiavel, como sempre incisiva, que dá o sentido de todo o seu pensamento sobre o tema e preanuncia a secularização da religião nos tempos modernos: “Amo mais a minha pátria que a minha alma”⁶.

2. Religião e Política: *ex Parte Populi*.

“O meu reino não é deste mundo”

Gv, 18, 36

“Eis pois que o Reino de Deus está no meio de vós”

Lc, 17, 20-21

A milenar história das relações muito estreitas entre religião e política, se legitimando uma à outra, não é a única: houve alternativas. Para usar uma expressão muito querida por Bobbio, houve uma religião “*ex parte principis*” e a outra “*ex parte*

⁵ Relembramos que no Glória se exalta o *Dominus Deus Sabaoth* o Senhor Deus dos exércitos!

⁶ Machiavelli, Capata, 2011, p. 977. O que Mostra o Início de um Longo Processo de Secularização da Religião na Política

populi". A religião foi utilizada predominantemente como instrumento do poder: na Antiguidade o poder era hierárquico no sentido literal do termo (poder sagrado) e teocrático; o cristianismo introduziu uma distinção e uma crítica radical deste poder, mas foi aos poucos assimilado pelo poder e se tornou ele mesmo um dos grandes poderes desse mundo.

Mas a história do cristianismo e de outras religiões mostra que a religião foi também crítica do poder e da mistura entre religião e política. Poderiam ser dados muitos exemplos, mas me limito a algumas observações sobre o cristianismo.

Se fizermos uma leitura "política" dos Evangelhos encontraremos algumas indicações preciosas sobre a relação entre religião e política. A posição de Jesus Cristo a respeito da política é complexa. Jesus olhava o mundo da política com desconfiança, como se fosse um terreno minado, perigoso, que era melhor evitar, como transparece nas poucas vezes em que os evangelhos tratam o tema da política.

Ele envia uma mensagem a Herodes chamando-o de "aquela raposa" (*Lc*, 13, 32), procura separar (para protegê-lo?) o espaço religioso do político: "Pois deem a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" (*Mt*, 22, 21-23), e reconhece diante de Pilatos que: "O meu reino não é deste mundo" (*Gv*, 18, 36). Nasce daqui a sua rejeição a ser considerado um líder político "revolucionário" (embora a palavra não existisse na época) como queriam alguns grupos judaicos mais radicais (e como talvez esperassem alguns discípulos), que incitavam para a rebelião contra o Império Romano.

Mas não podemos reduzir a atitude de Jesus a um simples realismo ou a uma prudência política. Jesus sabia que as raízes do mal e da violência que dominavam a política eram muito mais profundas e que somente uma mensagem ético-religiosa poderia eliminá-las do coração dos homens. Para isso, porém, precisava de uma reforma radical da própria religião, para evitar que ela assumisse no seu interior as mesmas lógicas de poder e de força da política.

Mas se a mensagem de Jesus permanece fundamentalmente ético-religiosa, é verdade também que o Evangelho não é indiferente ao mundo da política e não renuncia a intervir nele. Paradoxalmente, mas nem tanto, Cristo foi condenado à morte pela aliança entre o poder político e o religioso, para com os quais se demonstrava refratário, porque a sua mensagem e a sua imagem foram percebidas como politicamente perigosas para ambos os poderes.

O Evangelho fornece algumas chaves de leitura do mundo político à luz da mensagem religiosa. Em uma das passagens mais radicais e significativas para o nosso tema se lê:

Vocês sabem que os governadores das nações têm poder sobre elas, e os grandes têm autoridade sobre elas. Entre vocês não deverá ser assim: quem de vocês quiser ser grande, deve tornar-se o servidor (*minister/diákonos*) de vocês; e quem de vocês quiser ser o primeiro, deverá tornar-se servo de vocês (*servus/doulos*)" (*Mt* 20, 25-27).

Quanto a vocês, nunca se deixem chamar "rabi", pois um só é o Mestre de vocês, e todos vocês são irmãos. Na terra, não chamem a ninguém Pai, pois um só é o Pai de vocês, aquele que está no céu. Não deixem que os outros chamem vocês líderes, pois um só é o Líder de vocês: o Cristo. Pelo contrário, o maior de vocês deve ser aquele que serve (*minister/diákonos*) a vocês. Quem se eleva será humilhado, e quem se humilha será elevado (*Mt* 23, 8-12).

Temos aqui três ideias (im)políticas muito fortes:

a) uma concepção igualitária das relações humanas em nome da grandeza de Deus: só Deus é pai, mestre, doutor; diante da imensa e incomensurável grandeza divina as diversidades entre os homens se tornam insignificantes;

b) uma desconfiança diante do poder constituído, político ou religioso, quando é exercitado para dominar, oprimir, explorar os outros;

c) uma recuperação da política quando é exercida não como dominação, mas como serviço (*ministerium/diakonia*).

São orientações que, se não fornecem os elementos para uma teologia política, indicam a possibilidade de exercer uma política em chave ética, como serviço ao próximo

Nesta perspectiva, o conceito de fraternidade e do amor de Deus (mais do que do temor), de dignidade humana, do bem comum, da solidariedade, são os conceitos-chave para uma compreensão cristã da política, que estão no coração da chamada Doutrina Social da Igreja Católica (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2004).

Doutrina que o Papa Francisco renovou com a “Teologia do Povo”, centrada na opção preferencial pelos pobres, na superação das desigualdades sociais, na questão ecológica em defesa de uma relação mais harmoniosa com a natureza, na transformação das injustiças estruturais da sociedade de forma não violenta, na conversão como mudança dos corações, na prática da misericórdia (ALVES, 2017)⁷.

Mas a dificuldade principal da proposta cristã está justamente na ética da fraternidade, que é uma ética, mas não uma política, ou seja, é um valor “realisticamente” mais difícil de realizar no mundo político dominado por interesses individuais ou coletivos, pelas relações de força, pelos conflitos, pela violência em todas as suas formas e manifestações. Trata-se de fazer um passo muito maior, de fazer uma opção muito mais exigente que deve enfrentar várias objeções. De fato, a maior parte das doutrinas políticas modernas tem dificuldade em aceitar e reconhecer a fraternidade como um princípio político. Por isso, a Fraternidade é “o princípio esquecido”, entre a tríade da revolução francesa (BAGGIO, 2008 e 2009; TOSI, 2014).

A partir desta leitura teológico-política da Bíblia, a teologia da libertação opera num duplo registro. Por um lado, atua para uma “politização da religião”, ou seja, radicaliza a leitura “política” do evangelho, fazendo de Jesus não somente um líder religioso e moral, mas também político. Se é verdade que Cristo disse que o seu Reino não era deste mundo, é também verdade que ele disse também que o “Reino de Deus está no meio de vós” (Lc. 17, 20-25). Não é preciso, portanto, esperar para a sua realização num outro mundo, mas podemos, aliás devemos começar a realizá-lo aqui e agora, mesmo sabendo que nunca conseguiremos realizá-lo completamente. A utopia se torna assim uma categoria política necessária que aponta o horizonte da transformação. Esta leitura promove uma “mundanização” ou secularização da religião e justifica a sua ação política no *saeculum*.

⁷ O Papa Francisco conheceu na Argentina a “Teologia do Povo”, que surgiu na mesma época da Teologia da Libertação (TL). No Seminário ocorrido em 1973 no Instituto de Teologia em Petrópolis participaram, dentre outros teólogos, o peruano Gustavo Gutierrez e o argentino Lucio Gera, principal teólogo da chamada “**Teologia do Povo**”. Esta teologia se diferenciava da TL por não utilizar o método marxista na análise da realidade, privilegiando mais a análise sociocultural do que a sócio estrutural. Além disso, valoriza a piedade popular como forma da enculturação da fé cristã, o povo como sujeito histórico-cultural e a opção pelos pobres (ALVES, 2017, p. 3). **A não adesão ao marxismo** é a principal diferença entre a Teologia do Povo e a Teologia da Libertação.

O outro lado da moeda é uma ‘teologização’ da política. O horizonte religioso, mesmo secularizado, é mantido, e é em nome de Deus e do “povo de Deus” que a história é lida, como caminho de libertação deste “vale de lágrimas” até a “terra prometida”. Não é o Deus do Antigo Testamento, o *Dominus Deus Sabaoth* (Senhor Deus dos Exércitos), mas o Deus do Novo Testamento, o Deus do amor, que se expressa politicamente na fraternidade, na solidariedade, na luta contra as injustiças estruturais de todos os tempos e no nosso caso, do sistema capitalista. Se dá, portanto, um messianismo político-religioso que não deixa de ser uma mescla de religião e política, desta vez não *ex parte principis*, mas *ex parte populi*.

3. Três Conceitos de Fraternidade: a Encíclica *Fratelli Tutti*

3.1 Fraternidade como vínculo de sangue, parentesco e vizinhança

No sentido mais original da palavra, fraternidade é entendida como vínculo de sangue, como sentimento de ligação a uma família, a um clã (família ampliada) ou a um povoado, bairro, grupo pequeno e circunscrito de vizinhança. É este o sentido primário da palavra “próximo”, quem está ao meu lado, vizinho a mim. Max Weber define este primeiro conceito de fraternidade como “comunidade de vizinhança”:

Esta fraternidade originária é parte da experiência comum de cada ser humano enquanto membro de uma família e de uma comunidade de pessoas que lhe são próximas, e pode ser classificada como o conteúdo essencial e mínimo do conceito. Essencial porque a comunidade familiar fornece a identidade básica sobre a qual se constrói a personalidade.

Se olharmos, porém, à família e à comunidade na perspectiva da capacidade de expressar solidariedade social, percebemos que estamos diante de uma sociabilidade limitada por dois fatores, um **interno** e outro **externo**. Uma primeira questão é referente à lógica da proximidade: apesar da força dos vínculos de sangue, não existe nenhum “instinto natural” que assegure que tais vínculos sejam fraternais no sentido de solidários: quantas lutas internas e intestinas atravessam as famílias, quantas violências acontecem dentro do lar, quantos episódios de desagregação são registrados naquela que deveria ser a *cellula mater* da sociedade.

Não é por acaso que a Bíblia registra, como primeiro ato da história humana depois da queda, um fratricídio: Caim assassina o irmão Abel! E quando é consultado por JHWH: «Onde está o seu irmão Abel?», ele responde: «Não sei. Por acaso eu sou o guardião do meu irmão?» (*Gn*, 4, 9-10). Caim era irmão no sentido carnal, mas não no sentido fraternal, porque não se sentia responsável pelo outro.

Outra dificuldade é externa. Apesar das inimizades, das violências e das tensões, no grupo familiar e de vizinhança normalmente existe certa solidariedade e reciprocidade entre os que estão “dentro” dele. Porém externamente, para o outro, para quem está fora, o estrangeiro, o diferente, quem não pertence à comunidade, prevalece a desconfiança, quando não uma aberta hostilidade.

Esta é uma constante na história, que pode ser confirmada desde as comunidades primitivas até as complexas sociedades modernas: é a eterna luta

entre “nós” e os “outros”⁸. Os fatos recentes de intolerância contra os migrantes, em vários Países europeus, demonstram a atualidade desta atitude de solidariedade de grupo que em nome dos valores “ancestrais”, ligados ao território, à comunidade, aos mitos sacros da “terra e do sangue”, ou se referindo paradoxalmente à identidade cristã, discriminam o diferente, o outro, o estrangeiro.

3.2 A fraternidade como princípio ético

Jesus Cristo, que viveu em uma época na qual os laços familiares e de vizinhança e de adesão a uma comunidade eram muito mais fortes do que hoje, propõe uma fraternidade não mais vinculada ao sangue, ao parentesco, mas a valores ético-religiosos comuns, introduzindo assim uma das grandes “boas novas” em relação à tradição judaica.

Jesus Cristo diz que os seus irmãos eram aqueles que estavam dispostos a segui-lo, desvinculando desta maneira o sentido da fraternidade da proximidade de vizinhança para laços mais amplos. A fraternidade é entendida como algo que se abre para uma comunidade ético-religiosa extensa, que inspira todas aquelas experiências de convivência fraterna que se desenvolveram durante os longos séculos do cristianismo, fundadas sobre a partilha de um ideal comum que se transforma em estilo de vida e que é uma das suas características mais preciosas: pensemos nas comunidades da Igreja primitiva, nas comunidades monásticas, nas congregações religiosas, nos movimentos de apostolado cristão etc.

A fraternidade se estende, mas a lógica permanece a mesma: inclui todos aqueles que pertencem a uma mesma congregação e participam de uma mesma religião ou credo, mas exclui quem está de fora:

Weber mostra como este tipo de fraternidade, típica da religiosidade congregacional, não seja universal porque conserva a distinção entre “nós” e os “outros”, entre quem aceita a mensagem de Cristo e quem a rejeita, entre os fiéis e os infiéis, reintroduzindo assim uma dialética que tende a aumentar os conflitos, o confronto, as intolerâncias e as guerras, como infelizmente demonstra *ad abundantiam* a história das religiões, incluindo a cristã.

A ética religiosa da fraternidade universaliza o princípio básico da ética da vizinhança, que se torna assim a famosa “regra de ouro” comum a várias religiões: “faz aos outros aquilo que gostaria que eles fizessem a você”, vista não mais em um contexto cultural de proximidade, mas no contexto universal, do mandamento evangélico: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”. Aqui, porém, estamos entrando em outro conceito de fraternidade como categoria política no sentido mais amplo.

3.3. A fraternidade como princípio (cosmo)político⁹

Para exemplificar este sentido de fraternidade partiremos de uma interpretação da parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37)¹⁰.

⁸ Cf. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. O problema do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. IDEM, *Nos e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

⁹⁹ TOSI, G. A Fraternidade Como Princípio (Cosmo)Político. In: FARIAS, E. e ZENAIDE, M. de N. T. *A fraternidade em foco. Um ponto de vista político*. João Pessoa: Editora Ideia, 2014, p. 23-48.

¹⁰ Esta leitura deve muito a: BARZOTTO, Luís Fernando. *Pessoa, Fraternidade e Direito*. In: DI LORENZO, W. G (org.), *Anais do I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito*. Porto Alegre: PUCRS, 2005. Disponível in: <http://mariapolitas.blogspot.com.br/2008/02/pessoa-direito-e-fraternidade-escrito.html>

Certo homem se encontrava caído no caminho de Jerusalém para Jericó, na condição de «quase morto» (*semivivus*) e abandonado por ladrões que o haviam assaltado, despojado e espancado. Um sacerdote e um levita que passavam pelo mesmo caminho o viram, mas “passaram pelo outro lado” (Lc 10, 31-32).

Comenta Luís Fernando Barsotti:

O homem caído não tem qualificações. Não se sabe se ele é judeu ou estrangeiro, pagão ou prosélito, essênio ou fariseu. Ao evitar aproximar-se para determinar se o homem caído é próximo ou não pelos critérios convencionais, o mandamento perde qualquer conteúdo, mesmo restrito. Como identificar o próximo no homem caído sem aproximar-se dele? O sacerdote e o levita, dois personagens que conhecem a Lei, não se aproximam do homem ferido. Para eles, não haverá próximo, em qualquer sentido, o que significa que aqui e agora, não há nenhuma obrigação, nenhum mandamento, nenhuma Lei. Viram, mas não reconheceram. Se o reconhecimento do próximo é necessário para dar um conteúdo ao mandamento do amor ao próximo, constata-se que só sabe quem é o próximo aquele que se aproxima¹¹.

Se o sacerdote e o levita tivessem chegado perto e tivessem reconhecido no homem caído um “deles”, provavelmente teriam parado, ou teriam sentido o dever de parar, mas não quiseram ter nada a ver com o homem caído, que permaneceu assim alguém totalmente estranho na sua indeterminação.

Passa então pelo caminho um samaritano, que pertencia a um grupo social inimigo dos judeus, política e religiosamente. Jesus conta que “passando-lhe ao lado, viu e teve compaixão” (Cl 10, 33). Comenta Barsotti:

Como estrangeiro, o samaritano não pode guiar-se no seu gesto por uma ética particularista da fraternidade. Ninguém na Judéia é seu vizinho, a ninguém ele deve reciprocidade. Do mesmo modo, ele não se guia por um código de hospitalidade, que disciplinaria as relações entre os membros do grupo e o estrangeiro. Ele é o estrangeiro. O samaritano tem todos os motivos para considerar aquele que está caído um inimigo, pois está na Judéia¹².

Todavia o samaritano “se aproxima”, e não “passa pelo outro lado”. Esta é a primeira atitude de acolhida do outro como pessoa, o primeiro ato do processo de reconhecimento: transcender-se para caminhar em direção ao outro, e assim “ver” o outro, mas não como o viram o sacerdote e o levita, que viraram as costas. Se aproximando, o samaritano vê o outro na sua integralidade: não vê o judeu ou o estrangeiro, mas uma “pessoa”. “E teve compaixão”: o samaritano vê o sofrimento do outro, se identifica com o outro, sente como sua a vulnerabilidade do outro. A ele também poderia acontecer o mesmo, ele também se encontra em um caminho perigoso.

Mas não é só uma lógica “pequena” da solidariedade de vizinhança, da máxima “dou para que me dê”, (*do ut dê*), é algo mais universal. A sua solidariedade nasce do reconhecimento da comum fragilidade humana, da comoção

¹¹ BARZOTTO, L. F. *Pessoa, Fraternidade e Direito*, cit.

¹² IDEM, *Ibidem*,

de reproduzir em si aquilo que o outro sente. E é significativo que esta vulnerabilidade se refere ao corpo humano, ao sofrimento físico, à dor, à proximidade com a morte (*semivivos*, diz o Evangelho). Ele não se imagina como um ser superior que ajuda outro ser inferior. O outro é uma pessoa como ele, que compartilha as mesmas carências e necessidades: reconhecer o outro é ter compaixão, ou seja, identificar-se com uma pessoa igual a você. Este é o sentido profundo e originário da fraternidade que pode ser experimentado por cada ser humano.

Mas a parábola nos diz algo mais: a compaixão do samaritano não é estéril, é criativa. Ele socorre o ferido, o leva até um abrigo, cuida dele, deixa as suas atividades para ocupar-se do outro, gasta o seu dinheiro. A parábola não diz se, na ação de se aproximar, o samaritano reconheceu no homem caído um correligionário ou um inimigo, outro samaritano ou um judeu: Jesus deixa propositalmente indefinida esta questão, como se o samaritano soubesse reconhecer o outro como uma “pessoa”, na sua generalidade, sem determinação¹³.

Enfim, Jesus faz ao homem da lei uma pergunta retórica: “Quem destes, em sua opinião, foi o próximo?” E ele respondeu: “Quem teve compaixão dele (*qui fecit misericordia*)”. Assim fazendo, Jesus indica uma fraternidade tão ampla que inclui todos os seres humanos: “sem distinção alguma de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política e de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, que provenha de sorte, nascimento ou qualquer outra situação”, como reza o artigo 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948. Uma fraternidade que poderemos definir política ou cosmo-política, que radicaliza o cosmopolitismo estoico greco-romano, num universalismo do amor que chega até a propor o amor pelo inimigo (*Mct. 5, 43-48*).

Mas a parábola nos diz algo mais: a compaixão do samaritano não é estéril, é criativa. Ele socorre o ferido, o leva até um abrigo, cuida dele, deixa as suas atividades para ocupar-se do outro, gasta o seu dinheiro. A parábola não diz se, na ação de se aproximar, o samaritano reconheceu no homem caído um correligionário ou um inimigo, outro samaritano ou um judeu: Jesus deixa propositalmente indefinida esta questão, como se o samaritano soubesse reconhecer o outro como uma “pessoa”, na sua generalidade, sem determinação¹⁴.

Assim fazendo, Jesus indica uma fraternidade tão ampla que inclui todos os

¹³ Como afirma Norberto Bobbio, uma das críticas movidas aos direitos humanos, de esquerda e/ou de direita, é a abstração e indefinição deles: falam de um homem e de uma humanidade no sentido geral que não existem a não ser nas declarações. Os marxistas o criticam por esconder deste modo, atrás da fachada do universalismo, os interesses da burguesia; os antirrevolucionários como De Maistre de não considerar as desigualdades naturais e históricas inelimináveis entre os homens. Mas será justamente esta abstração e generalidade do conceito que permitirá a inúmeros indivíduos e grupos sociais se reconhecerem nos direitos humanos através das lutas para o reconhecimento. Cf. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 110-120.

¹⁴ Como afirma Norberto Bobbio, uma das críticas movidas aos direitos humanos, de esquerda e/ou de direita, é a abstração e indefinição deles: falam de um homem e de uma humanidade no sentido geral que não existem a não ser nas declarações. Os marxistas o criticam por esconder deste modo, atrás da fachada do universalismo, os interesses da burguesia; os antirrevolucionários como De Maistre de não considerar as desigualdades naturais e históricas inelimináveis entre os homens. Mas será justamente esta abstração e generalidade do conceito que permitirá a inúmeros indivíduos e grupos sociais se reconhecerem nos direitos humanos através das lutas para o reconhecimento. Cf. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 110-120.

seres humanos: “sem distinção alguma de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política e de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, que provenha de sorte, nascimento ou qualquer outra situação”, como reza o artigo 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948. Uma fraternidade que poderemos definir política ou cosmo-política, que radicaliza o cosmopolitismo estoico greco-romano, num universalismo do amor que chega até a propor o amor pelo inimigo (Mt 5, 43-48).

A ideia de amizade social tem raízes não somente no cristianismo e em outras religiões, mas também na tradição greco-romana. Podemos citar a respeito o mito do sofista Protágoras, no homônimo diálogo de Platão, que considero o mito fundador da democracia. No qual se conta que Prometeu deu aos homens a sabedoria técnica, mas esta não era suficiente para viver em sociedade, e então Zeus doou à humanidade para que não desaparecesse a sabedoria ou arte política e ordenou que fosse distribuída indistintamente a todos, e não a uma elite de governantes que dominam uma massa de governados, porque todos possuem o discernimento político que permite a vida em sociedade.¹⁵

Aristóteles interpreta o mito nas famosas (e imortais!) páginas iniciais da *Política* onde afirma que o homem é um ser que possui o logos e que é social e político por natureza: páginas que marcam toda uma concepção da política como arte do bem viver e do bem comum.

Mas Aristóteles limita as suas considerações, apesar do seu alcance universal, à *polis*, aos gregos e não aos bárbaros. Serão os estoicos que irão universalizar esse princípio imaginando uma comunidade universal e natural que inclui os homens, os Deus e a natureza...sem distinção de escravos e livres...como dirá Saulo de Tarso influenciado pelas palavras de Cristo, mas também pelo ambiente estoico e cosmopolita de Tarso e do Império romano...

Também a tragédia registra esta *phylia* universal, como no debate entre Antígone e Creonte na tragédia de Sófocles, variamente interpretado, cuja leitura principal é o contraste entre o jusnaturalismo (as leis não escritas) e o juspositivismo (as leis escritas da cidade) Nesse embate há uma frase belíssima de Antígona, que é próxima à de Cristo: *Não nasci para trazer o ódio, mas o amor...a (phylia)*¹⁶.

4. A Atualidade da Fraternidade

Podemos objetar que a ideia da fraternidade universal seja algo utópico e irre realizável e recebeu crítica dos iluministas, dos marxistas, dos realistas políticos com Weber e Carl Schmitt.

Me parece, ao contrário, e aqui estou entrando no último ponto, que seja uma mensagem altamente realista na conjuntura da globalização em que estamos imersos com as suas catástrofes, citando as palavras da **Encíclica *Fratelli Tutti*** um dos maiores documentos recentes de alcance universal.

Os fenômenos que a encíclica afirma são de alcance universal, vejamos alguns exemplos.

A Pandemia

“É verdade que uma tragédia global como a pandemia do Covid-19 despertou, por algum tempo, a consciência de sermos uma comunidade mundial que viaja no mesmo

¹⁵ Ver: TOSI, G. *Democracia e Elitismo dos antigos e dos modernos*. Curitiba, CRV, 2021

¹⁶ Ver: TOSI, G. Três exemplos de fraternidade. In *A Categoria Da Fraternidade Nos Contextos Político, Jurídico E Social* Maceió-AL: Kattleya, 2024.

barco, onde o mal de um prejudica a todos. Recordamo-nos de que ninguém se salva sozinho, que só é possível salvar-nos juntos. Por isso, «a tempestade – dizia eu – desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades. (...) Com a tempestade, caiu a maquilhagem dos estereótipos com que mascaramos o nosso “eu” sempre preocupado com a própria imagem; e ficou a descoberto, uma vez mais, esta (abençoada) pertença comum a que não nos podemos subtrair: a pertença como irmãos».[31]

As Migrações

Tanto na propaganda dalguns regimes políticos populistas como na leitura de abordagens económico-liberais, defende-se que é preciso evitar a todo o custo a chegada de pessoas migrantes. Simultaneamente argumenta-se que convém limitar a ajuda aos países pobres, para que toquem o fundo e decidam adotar medidas de austeridade. Não se dão conta que, atrás destas afirmações abstratas difíceis de sustentar, há muitas vidas dilaceradas. Muitos fogem da guerra, de perseguições, de catástrofes naturais. Outros, com pleno direito, «andam à procura de oportunidades para si e para a sua família. Sonham com um futuro melhor, e desejam criar condições para que se realize».[36]

A Crise Ecológica, As Mudanças Climáticas

Cuidar do mundo que nos rodeia e sustenta significa cuidar de nós mesmos. Mas precisamos de nos constituirmos como um «nós» que habita a casa comum. Um tal cuidado não interessa aos poderes económicos que necessitam dum ganho rápido. Frequentemente as vozes que se levantam em defesa do ambiente são silenciadas ou ridicularizadas, disfarçando de racionalidade o que não passa de interesses particulares. Nesta cultura que estamos a desenvolver, vazia, fixada no imediato e sem um projeto comum, «é previsível que, perante o esgotamento de alguns recursos, se vá criando um cenário favorável para novas guerras, disfarçadas sob nobres reivindicações».[12]

A Guerra e a Corrida Armamentista

As guerras, os atentados, as perseguições por motivos raciais ou religiosos e tantas afrontas contra a dignidade humana são julgados de maneira diferente, segundo convenham ou não a certos interesses fundamentalmente económicos: o que é verdade quando convém a uma pessoa poderosa, deixa de o ser quando já não a beneficia. Estas situações de violência vão-se «multiplicando cruelmente em muitas regiões do mundo, a ponto de assumir os contornos daquela que se poderia chamar uma “terceira guerra mundial por pedaços”

Direitos Humanos não Suficientemente Universais

Muitas vezes constata-se que, de facto, os direitos humanos não são iguais para todos. O respeito destes direitos «é condição preliminar para o próprio progresso económico e social de um país. Quando a dignidade do homem é respeitada e os seus direitos são reconhecidos e garantidos, florescem também a criatividade e a audácia, podendo a pessoa humana explanar suas inúmeras iniciativas a favor do bem comum».[18] Mas, «observando com atenção as nossas sociedades contemporâneas, deparamos com numerosas contradições que induzem a perguntar-nos se deveras a igual dignidade de todos os seres

Neste sentido, os direitos humanos são uma secularização da ética teológica

e da teologia política do cristianismo.

Juristas, como Kelsen, Bobbio, Rawls, Habermas retomam e atualizam a tradição do cosmopolitismo kantiano. Entre eles Luigi Ferrajoli, o maior filósofo do direito italiano digno herdeiro do pensamento de Norberto Bobbio que prega a necessidade de uma constituição **além do Estado** ou de uma **Constituição para a Terra**. A globalização universalizou a economia e a finanças, falta uma universalização ética, política e social que permita uma *governance* dos processos de globalização que interessam a humanidade como um todo¹⁷.

5. E O BRASIL? O fundamentalismo como *instrumento regni*

O Brasil, até poucas décadas atrás era, na sua grande maioria, um país católico e iniciava a ensaiar um processo de relativa tolerância e de convivência pacífica entre as religiões, depois que, nos anos 60 e 70, a Igreja Católica, renovada pelo Concílio Vaticano II, reconheceu as suas culpas do passado e se abriu a uma relação mais tolerante e fraterna com todas as outras religiões (ecumenismo).

O Brasil era, ou parecia ser, um exemplo de tolerância religiosa; ou, pelo menos esta era a sensação e a imagem que o país oferecia aos olhos do mundo.¹⁸

Setores das Igrejas, sobretudo a católica e as protestantes tradicionais, inspiradas na Teologia da Libertação, pregavam e praticavam um cristianismo engajados com os problemas sociais, que teve um papel importante na transição da ditadura para a democracia e no processo de consolidação da democracia. Poderíamos dizer que a religião começava a atuar em sintonia com o espírito democrático, com a construção da cidadania, no respeito da laicidade do Estado (ARNS, 1985).

As coisas mudaram rapidamente com o avanço do fundamentalismo religioso; que é uma resposta radical à secularização, presente na grande maioria das religiões¹⁹ e sobretudo nas religiões monoteístas: há fundamentalismo católico, protestante, judeu e islâmico (AMSTRONG, 2009). É um fenômeno que se acreditava superado na Modernidade com a adoção da tolerância, do pluralismo religioso e da liberdade de pensamento; é um fenômeno que lança um desafio à filosofia e à ciência, pregando uma volta da sua subordinação à religião, como acontecia antes da separação entre Estado e Igreja.

Fundamentalismo é uma forma radical de **integralismo**, significa que a religião oferece uma explicação integral do mundo, basta por si só para resolver todas as questões humanas: a fé fornece todas as respostas que o ser humano precisa, sem necessidade de recorrer à razão; aliás a racionalidade é vista como um perigo e uma ameaça para a fé que deve ser combatida.

Mas os fundamentalistas não se limitam a criticar a filosofia e a ciência, eles estão atuando para intimidar e ameaçar os que não aceitam suas ideias, contra os professores de filosofia, contra o ensinamento do darwinismo, contra quem se declara ateu ou agnóstico.²⁰

¹⁷ FERRAJOLI, Luigi. *Per una costituzione della Terra. L'umanità al bivio*. Milano: Feltrinelli, 2022.

¹⁸ Devemos tomar cuidado com o “mito” da tolerância religiosa, que é parecido com o “mito” da tolerância racial: ele pertence mais à retórica do que a realidade.

¹⁹ Acreditava que o budismo fosse uma exceção, mas depois dos recentes episódios de perseguição da minoria islâmica por parte da maioria budista, em Myanmar fiquei com dúvidas.

²⁰ O projeto chamado de “Escola sem Partido” se insere nesta cruzada fundamentalista (FRIGOTTO, 2017).

Refiro-me, sobretudo, aos grupos evangélicos neopentecostais de inspiração norte-americana, mas também a setores da igreja católica e protestantes, que assumem esta lógica. São grupos religiosos, que não têm escrúpulos em pregar um “evangelho de resultado”, centrado no sucesso econômico; em prometer vantagens e milagres em troca de dinheiro; em utilizar o púlpito como palanque político-partidário; em combater com palavras e ações outras igrejas, sobretudo as afro-brasileira; em se aliar com grupos econômicos e políticos que pregam a violência e o armamento da população, que espalham uma mensagem de intolerância e de ódio no espaço público. Essas seitas “evoluíram” nesses anos e passaram de uma teologia do sucesso econômico a uma **teologia do domínio**.

Em suma, um verdadeiro uso da religião como instrumento de poder, que utiliza os meios de comunicação de massa como grandes veículos de convencimento e de proselitismo. Este movimento que está crescendo, assusta e preocupa: é uma onda de fanatismo que não promete nada de bom, e que promove um obscurantismo intolerante e regressivo contra a ciência, a filosofia, a liberdade de pensamento, a pluralidade ideológica.

CONCLUINDO

O que tentamos fazer neste breve ensaio é levantar uma discussão e elaborar um mapa ou um roteiro de possibilidades e de questões, todas abertas e problemáticas. **O pressuposto de todo o discurso é que, apesar da separação Estado/Igreja, da secularização e laicização das sociedades contemporâneas, a religião continua a exercer um papel e uma relevância política; não está limitada ao espaço privado, uma vez que se trata de um fenômeno eminentemente coletivo e público.**

A política, inclusive a democrática, não é uma atividade meramente racional, ela precisa de mitos, de sentimentos, de identificações coletivas, de valores compartilhados, de identidades, de segurança, de administração do medo, e isso é o que as religiões oferecem e que a democracia nem sempre consegue oferecer.

Então como a religião poderia exercer este papel político?

Apresentamos várias possibilidades, que, na verdade, não são alternativas, mas convivem no mesmo espaço: **a religião é um poderoso instrumento de poder (e continuará sendo) assim como de crítica ao poder, e as duas posturas podem conviver no mesmo espaço religioso: a distinção entre uma religião *ex parte principis* e *ex parte populi*, é relativa.**

O que é essencial nesta relação são os limites da atuação política da religião, que estão definidos num Estado democrático e laico de direito: a religião precisa exercer a sua atuação pública, dentro destes limites constitucionalmente definidos. O perigo dos fundamentalismos é justamente a falta de respeito desses limites e a pregação de uma religião que ameça os direitos humanos e o Estado de direito; perigo real porque a democracia tem um calcanhar de Aquiles, ela pode ser “democraticamente” derrubada pelos antidemocráticos, pelos intolerantes de que falava Rousseau, e não é fácil sair deste dilema.

A democracia o Estado democrático de direito, diante da complexidade e problematicidade do mundo, tem o grande desafio de administrar os conflitos e as diversidades, inclusive as religiosas, sem reprimi-las, mas também sem se deixar destruir por elas. Por isso, a democracia deve assumir uma postura firme contra os dogmatismos, os fanatismos, a intolerância, a violência das religiões fundamentalistas: como já dizia Rousseau, não se poder ser tolerantes com os intolerantes, a tolerância tem limites (CARDOSO, 2003). Estamos em ano eleitoral e

não podemos fugir deste debate

Não há fáceis soluções, mas uma “lição” parece clara. Não nos interessa mais a religião bélica e belicosa defendida por Maquiavel no contexto dos principados renascentistas: proclamar a guerra santa em nome de Deus (*Got mit uns!*), deveria ser sentida por todas as religiões como uma blasfêmia que contradiz os próprios princípios religiosos.

Vai neste sentido a *Declaração por uma Ética Mundial*, proclamada pelo Parlamento das Religiões Mundiais em Chicago, em 1993, e inspirada no trabalho de teólogos ecumênicos, como Hans Küng, cuja tese central é que “não haverá paz no mundo, se não houver paz entre as religiões”. As religiões que foram, e continuam sendo, motivos de guerra e de conflitos, podem e devem contribuir para o processo de pacificação e de compreensão entre os povos (KÜNG, 1992, 1999). E as encíclicas de Papa Francisco *Laudato sii* e *Fratelli tutti* vão nessa direção.

Esperamos que seja este o espírito que prevaleça no Brasil para que não se repitam os erros do passado e possamos manter e fortalecer a convivência pacífica entre as religiões, que o Brasil, **graças a Deus!** teve em um curto período da sua história recente e esperamos que possa ainda ter no presente e no futuro, **se Deus quiser!**

Obrigado

João Pessoa, 18/02/2022

Giuseppe Tosi

AGAMBEN, Giorgio. *Jesus e Pilatos*. São Paulo: Boitempo, 2015.

ALVES, Antônio Aparecido. *A Doutrina Social do Papa Francisco*. Caminhos e Vida, 2017. Disponível em:
<https://caminhosevidas.wordpress.com/2017/10/21/doutrina-social-do-papa-francisco/>. Acesso em 15.01.2018.

AMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus*. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

ARNS, Paulo Evaristo (org.). *Brasil Nunca Mais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1985.

ARNAS, Pedro Roche (org.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Areces, 2010.

BAGGIO, Antonio M. (org.). *O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*. Cidade Nova, São Paulo 2009.

BAGGIO, Antonio M. (org.). *O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*. Cidade Nova, São Paulo 2008.

BARZOTTO, Luís Fernando. *Pessoa, Fraternidade e Direito*. In: DI LORENZO, W. G (org.), *Anais do I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito*. Porto Alegre: PUCRS, 2005. Disponível in:
<http://mariapolitas.blogspot.com.br/2008/02/pessoa-direito-e-fraternidade-escrito.html>

BETTO, Frei. *Cartas da Prisão* São Paulo: companhia das Letras, 2017.

BOBBIO, Norberto. Ética e Política. In: IDEM. *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 177-202.

_____. *A era dos direitos*, Rio de Janeiro: Campus, 1992. BOBBIO, N. O modelo Jusnaturalista. In: BOBBIO, N. – BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *O futuro da Democracia*. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. *Tolerância e seus limites*. São Paulo: UNESP, 2003.

TODOROV, Tenta. *A conquista da América. O problema do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. IDEM, *Nos e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

TOSI, G. *Democracia e Elitismo dos antigos e dos modernos*. Curitiba: CRV, 2021

TOSI, G. Três exemplos de fraternidade. In *A Categoria Da Fraternidade Nos Contextos Político, Jurídico E Social* Maceió-AL: Kattleya, 2024

TOSI, G. – ZENAIDE, N. – Guerra, L. *40 Anos Da Anistia No Brasil: Lições de Tempos de Lutas e Resistências* (e-book Kindle).

TOSI, G. A Fraternidade Como Princípio (Cosmo)Político. In: FARIAS, E. e ZENAIDE, M. de N. T. *A fraternidade em foco. Um ponto de vista político*. João Pessoa: Editora Ideia, 2014,