

**MENÇÃO HONROSA: COMO DISTINGUIR O USO E
O ABUSO DA LIBERDADE RELIGIOSA**

Uma Proposta de Solução na Base de
Princípios Éticos do Passado e do Presente

por

Jorge Teixeira da Cunha

RESUMO

O presente texto tem como objectivo propor um princípio de solução para distinguir entre uso e abuso da liberdade religiosa nas sociedades democráticas. O horizonte em que nos movemos é o da ética social, quer dizer, o horizonte daquilo que justifica o ordenamento da vida da comunidade política para que a todos, sejam indivíduos sejam instituições, seja dado o que lhe é devido. Esperamos mostrar que a proposta de distinção entre instituição política estatal e cultura pluralista, na linha de uma ideia de P. Ricoeur, é de grande utilidade para pensar e para regulamentar a liberdade religiosa, contribuindo para evitar os conflitos de consciência comuns neste âmbito.

RÉSUMÉE

Le présent essai a comme objet la proposition d'un principe de solution voué à éclaircir la difficile distinction entre usage et abus de la liberté religieuse dans la société démocratique. L'horizon de notre propos est l'éthique sociale, c'est-à-dire, l'élément qui justifie l'ordre de la communauté politique pour que à tous, en tant qu'individus qu'institutions, soit donnée ce que lui est du. On espère montrer que la voie de distinguer entre le niveau de l'institution de l'Etat et le niveau de la culture pluraliste, dans la ligne d'une idée de Paul Ricoeur, est d'une grande utilité pour régler la liberté religieuse, donnant un apport pour éviter les conflits de conscience qui sont fréquents dans ce contexte.

INTRODUÇÃO

Não é fácil distinguir entre uso e abuso da liberdade religiosa. Mas nada do que se refere à liberdade religiosa é fácil. A sua afirmação, como primeiro dos direitos do ser humano, anda perto da tautologia. Porém, a sua regulamentação coloca questões imediatas aos grupos religiosos e aos Estados. Nem no passado nem nos dias que correm se chegou a uma situação satisfatória nesta matéria. Este texto pretende propor alguns princípios de solução para dirimir entre o que é uso e o que é abuso da liberdade religiosa, no contexto do Estado de direito e no contexto da cultura pluralista. A distinção entre estas duas realidades, o Estado e a cultura pluralista, no que toca a esta tarefa, é mesmo o principal ponto que nos ocupa.

No nosso país existem diversas reivindicações de crenças que podem ser tomados como abusos da liberdade religiosa. Podemos começar com o exemplo do abate ritual de animais, tal como o praticam judeus e muçulmanos⁸⁰. Quem pratica essas religiões alega que, para corresponder às exigências religiosas, os animais têm de estar conscientes no momento do abate. Ora, o senso comum vai-se tornando unânime no sentido de ver como racional o dever de sedar os animais antes de os abater. Na Holanda, o Partido pelos Animais prepara-se mesmo para tornar lei a necessidade dessa sedação. Quem pensa que esta reivindicação representa um abuso da liberdade religiosa raciocina do seguinte modo: as religiões em causa não obrigam ao consumo de carne e, portanto, os seus praticantes podem muito bem seguir o caminho de se abster de carne nos seus ritos ou na alimentação. Aqui, ocorreria distinguir entre

contexto ritual e contexto alimentar. Vamos deixar de lado a questão do uso de animais em contexto ritual e fixar-nos apenas no contexto alimentar. Será legítimo recorrer às prerrogativas da liberdade religiosa para reivindicar o direito a não cumprir normas da lei ou do senso comum, como seja este sobre o abate de animais, e poder comercializar produtos que correspondam a certas exigências rituais? Antes de avançar na colocação da questão, prestemos atenção a outros exemplos.

No nosso meio, há crentes católicos, ligados ou não a movimentos pró-vida, que se sentem incomodados pela existência de uma lei que tolera a interrupção voluntária da gravidez em determinadas circunstâncias e pretendem pô-la em questão, em nome da sua fé e da sua moral. Será que esta reivindicação é possível de ser inscrita no contexto das exigências da liberdade religiosa ou deve ser vista também como um abuso dessa garantia? Em analogia com o exemplo anterior, também se poderia dizer a estes militantes que a sua religião não prescreve a frequência de estabelecimentos onde se pratica o aborto e, por isso, a sua liberdade religiosa não fica afectada. Esse caminho não resolve este assunto. Mas vamos adiante e tomemos o exemplo dos médicos católicos do Sistema Nacional de Saúde que se veem obrigados a prescrever contraceptivos ou interrupções voluntárias da gravidez. Semelhante é o caso dos enfermeiros crentes que devem proceder a esses tratamentos. Uns e outros sentem-se incomodados na sua consciência. Sabemos que existe a garantia da objecção de consciência no caso dos tratamentos abortivos. Mesmo assim, podemos afirmar também que a luta contra as leis e regulamentos do Sistema Nacional de Saúde é um abuso da liberdade religiosa? Segundo o raciocínio que vimos anteriormente, de facto a confissão da religião católica não prescreve que se seja médico, nem enfermeiro, nem que se

⁸⁰ P. SINGER, *O uso e abuso da liberdade religiosa*, in *Público* de 12 de Junho de 2012.

seja funcionário de hospitais ou centros de saúde estatais! Claro que apelar para este recurso ronda o absurdo.

Deixamos, deliberadamente, de lado a possível objecção a estas prestações ditas de saúde com dinheiro do erário público, contexto em que também se poderia prever uma militância hostil em nome da liberdade religiosa. Mesmo que se dissesse que as leis não obrigam a pedir abortos nem contracepção química, o problema, a nosso ver, não fica resolvido.

Antes de prosseguirmos, façamos algumas observações prévias. Tentando resolver estes assuntos pela via do abuso da liberdade religiosa, chegaríamos a uma situação em que cada grupo religioso ou confessional teria os seus negócios alimentares, teria os hospitais e centros de saúde, a menos que quisesse abster-se de se alimentar com produtos que repugnem às suas ideias, abster-se de frequentar os estabelecimentos de saúde destinados a todos. Ora, este caminho chega a uma situação absurda de negação daquilo que chamamos “espaço público” ou ao que, na antiga ética social, se chamava “bem comum”. Por conseguinte, a via para pensar esta problemática tem de ser outra.

Por outro lado, a matéria que está em causa nos dois exemplos, o caso dos alimentos e o caso do aborto, pertence a contextos diferentes. No primeiro caso, trata-se de normas morais que remontam a um universo tabu de regulação. No segundo caso, trata-se de uma matéria moral, quer dizer, de normas que se referem a valores ligados à convicção sobre a protecção da vida das pessoas a nascer ou de destruição da vida em gestação. O caso da chamada “objecção fiscal” ainda pertence a outro contexto que não vamos ter em conta. Por isso, cada caso deve ser tratado em separado.

Quanto ao primeiro exemplo de reivindicação, estamos diante de uma norma que parece encontrar o seu

fundamentação num pensamento tabuístico ou mítico, o qual constitui uma forma de vinculação moral que deve ser iluminada pela racionalidade. De facto, existe no pensamento ocidental uma dialéctica entre “mito” e “logos”, através da qual se vai aperfeiçoando a racionalidade. Mas existe um problema sobre o modo como isto acontece, como veremos mais adiante. E aqui ocorre perguntar se uma forma de racionalidade, a racionalidade do “logos” pode impor-se a outra (a mítica), pelo caminho da força. No exemplo citado, aduz-se que um padrão de racionalidade baseado no princípio de não causar dor ou sofrimento a outrem, incluindo os animais, tem o direito de impor, com força de lei civil, o seu ponto de vista a terceiros que estão na disposição de sofrer (ou de impor sofrimento a animais), na base da convicção de que nisso encontram um sentido de vida. A pergunta parece ser: como se pode distinguir a razão pior da razão melhor? Quem tem a faculdade de fazer reinar a razão? É a formação da vontade política mediante a lei aprovada na devida forma?

No segundo exemplo, trata-se que questões ligadas a normas morais decorrentes de convicções sobre a transmissão da vida e os valores da procriação. O que está em causa é, de novo, a força de uma razão contra a força de outra razão. No caso em concreto, trata-se da “razão” de quem pensa que é lícito interromper o processo fecundante ou a gestação já iniciada e da “razão” de quem pensa o contrário. E a pergunta parece ser: em nome de que princípio superior deve a lei civil seguir o ponto de vista de quem pensa do primeiro modo? Pode e deve a força do Estado escolher o ponto de vista de uma parte de cidadãos, mesmo maioritária, contra outra parte? Pode o Estado usar os recursos, que obriga o contribuinte a pagar, para prestações de saúde ou de educação sobre a licitude das quais não há uma unanimidade social?

Se passamos para o âmbito da ética⁸¹, podemos ainda alargar as nossas questões iniciais. No primeiro caso, parece tratar-se de um caso de consciência invencivelmente errónea. Introduzimos esta linguagem antes de a explicar, como faremos a seguir, para darmos uma ideia sobre a complexidade do problema. Ora, na tradição, esse estado de consciência era fonte de direitos para o seu sujeito e de deveres para as instituições. No segundo caso, parece tratar-se, por parte das pessoas resistentes, de um caso de consciência recta e verdadeira, a qual tem todos os direitos e não pode ser violentada por nenhuma autoridade. Nos dois casos, perguntamos: como deve proceder a autoridade política? Pode a autoridade, com base no argumento de um eventual abuso da liberdade religiosa, dispor da consciência moral dos cidadãos? Pode o Estado, usando a força de que dispõe, forçar a consciência das pessoas, mesmo que ela seja contra a razão, tratando-se de matérias que não coloquem em causa a ordem pública? Em caso afirmativo, não devemos dizer que se trata de um Estado totalitário?

A matéria merece, por isso, uma reflexão mais profunda em diversos âmbitos. Os exemplos citados proporcionam-nos o ensejo de propor um caminho de realização da liberdade religiosa, desde a perspectiva ética.

⁸¹ Entendemos por “ética”, em sentido de P. Ricoeur, o saber sobre a vida boa, com os outros e para os outros, dentro de instituições justas. Por “moral”, entendemos a justificação do obrigatório. No primeiro caso, seguimos o caminho teleológico da justificação dos deveres; no segundo, o caminho deontológico. Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, cap. 7.

1. Os direitos da consciência moral

Não é comum, nos nossos dias, fazer referência à consciência moral nem fazer desta realidade da pessoa o ponto de partida para resolver problemas da convivência democrática. Mas, como é sabido, resta um vestígio deste universo na admissão da chamada “objecção de consciência”. Por isso, vamos começar por aqui, dando assim, a nosso ver, um primeiro passo para a resolução do assunto. A primeira pergunta que fazemos é a seguinte: tem a consciência moral da pessoa o direito de reivindicar precedência sobre a ordem moral objectiva e sobre a lei civil, em matérias como as que anunciámos anteriormente? No nosso ordenamento, as coisas não funcionam deste modo, pois o nosso mundo moral e jurídico é diferente do passado. Os direitos da consciência moral são colocados numa espécie de apêndice às leis que implicam conflito, sendo permitida uma objecção de consciência. Mas o ordenamento das sociedades não funcionou sempre deste modo. Vejamos as coisas mais de perto.

A tradição ética cristã admitiu sempre a existência de um foro interno de juízo moral. Essa convicção está também presente na tradição humanista. Isto quer dizer que, antes de ser ordem moral objectiva, a moralidade se manifesta nessa ordem subjectiva que se faz juízo de consciência. Sintoma desta admissão é o princípio segundo o qual o ser humano é obrigado a seguir sempre o juízo da sua consciência e, por conseguinte, peca quem contradisser o juízo da sua consciência⁸².

⁸² P. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona 1966.

Claro que esta regra tem de ser ampliada na direcção de outras regras complementares⁸³. Entre estas, citamos a exigência das condições de validade da consciência moral que tem o dever e o direito de ser seguida na acção concreta. A consciência na plenitude da sua realização é a consciência recta, verdadeira e certa. A primeira destas qualidades refere-se à coerência e à sinceridade do sujeito. A verdade refere-se à coincidência com a verdade objectiva da ordem moral. A certeza, por sua vez, opõe-se à dúvida e conheceu um grande incremento na primeira modernidade e na sequência do afã cartesiano pela certeza dos conhecimentos do sujeito.

Os direitos de agir da consciência moral estão condicionados pela verificação ou não destas qualidades. Quando a consciência não está na rectidão, mas está no vício, encontramos-nos fora do fundamento da reivindicação de direitos. Neste caso, a pessoa perde o direito de fazer valer a sua consciência como regra de acção, embora o dever da autoridade de respeitar a integridade física dessa pessoa se mantenha em vigor.

Na tradição que vimos a seguindo, os direitos da consciência que emite um juízo erróneo constituem um caso especial. Deixamos de parte o problema de avaliar a objectividade do conhecimento moral que, mais próximo do nosso tempo, se tornou um problema mais agudo. Aqui interessa-nos lembrar que prevalece o direito de agir da consciência que se encontra em estado de erro invencível, mas não na que se encontra no erro vencível. Este último equivale ao que podemos chamar negligência na procura da verdade, o que configura uma culpa de que a pessoa é responsável. Neste caso, a consciência perde o direito de agir. Outra coisa acontece quando o erro é invencível, ou seja quando a pessoa

não tem condições de chegar à verdade, mesmo que empregue todos os seus esforços para lá chegar. Neste caso, a consciência mantém o seu direito de agir e não pode ser limitada legitimamente, quanto ao foro interno, pelos poderes constituídos.

Aqui se coloca o problema da harmonização entre o foro interno da consciência e o foro externo da autoridade constituída, tanto da autoridade religiosa como da autoridade civil. Esta última pode ter de limitar a margem de acção das pessoas que agem em consciência recta e errónea, quando estiver em causa a ordem pública ou a segurança. Damos o exemplo do fanático religioso ou do revolucionário político que, pela sua impaciência ou até pela sua debilidade psíquica, é levado a atentar contra a vida ou os direitos (à vida, aos bens) dos outros. Neste caso, a pessoa tem de ser limitada na sua margem de acção. Recordemos que a ignorância invencível pode dar-se mesmo em relação ao chamado direito natural e não apenas à lei positiva. É o caso, por exemplo, das culturas que admitem a poligamia ou outros comportamentos do género.

Esta tradição merece que nos detenhamos para nos situarmos e para lhe captar o sentido. A primeira observação que podemos fazer é para afirmar que esta tradição remonta ao cerne da mundividência cristã e do melhor humanismo. Com efeito, a teologia pode afirmar que a objectividade moral se manifesta na riqueza do sujeito que é habitado pelo Infinito. Não se trata de exaltar o arbítrio da subjectividade, mas o dom que funda a dignidade moral. Em concreto, trata-se de afirmar que o testemunho da consciência moral é o primeiro representante do absoluto da objectividade moral, daquilo que se chamava a lei natural. Esta objectividade não é representada pela lei enquanto tal nem por uma autoridade (rei, sacerdote), como acontecia na visão antiga pré-cristã. É a partir deste núcleo de

⁸³ Sobre este ponto, pode-se consultar: M. VIDAL, *Moral de Actitudes, I, Moral Fundamental*, Madrid 1990, 553-564.

valor que se fundamenta a origem do poder, tanto do poder de agir da pessoa singular, como da autoridade de quem exerce o poder na comunidade cristã e do poder na comunidade política. Parece ser este o sentido cristão da origem do poder: o poder vem de Deus, mesmo o poder político, mas pela mediação dos seres humanos agindo em consciência, quer dizer, escutando a misteriosa voz que os interpela desde o Infinito.

Claro que esta tradição conheceu alguns perigos e metamorfoses ao longo da história. Entre os perigos, podemos enumerar aqueles que se prendem com o tratamento a dar às pessoas cujo testemunho de consciência se mostra como real ou aparentemente contraditório com aquilo que é visto num determinado momento como sendo a ordem moral objectiva. Estamos a falar tanto do testemunho da consciência profética como da consciência equivocada. É de lamentar que a sociedade medieval (e moderna) tenha processado e condenado essas pessoas, hereges ou visionárias, às vezes de forma cruel, com a conivência da teologia e do poder eclesiástico. Foi o caso dos processos da conhecida “Inquisição”. Mas, neste momento, interessam-nos especialmente as metamorfoses que aconteceram na Idade Moderna e que, a nosso ver, foram igualmente muito negativas. Aqui, a tentação principal foi concentrar a teoria da lei natural e dos direitos da consciência na pessoa do Príncipe, seja a autoridade eclesiástica (o Papa) como da autoridade civil (o ditador). E vemos como a legitimação do poder absoluto seguiu largamente este caminho. O ditador reivindica para si a legitimação carismática do poder, seja em nome de Deus (absolutismo monárquico), seja em nome da razão laica (déspota iluminado).

Nestas condições, o recurso a uma consciência habitada pelo Infinito, que era uma expressão da dignidade moral do ser

humano, tornou-se um mecanismo de opressão dos povos. O Príncipe reivindica para a tarefa de fazer reinar a razão em virtude do seu carisma divino ou em virtude da sua encarnação do ideal revolucionário, seja de esquerda, seja de direita. O tirano moderno, mesmo os tiranos do Séc. XX, tiveram em comum esta reivindicação da sua inimizabilidade devida à sua investidura numa missão.

Os tiranos de todos os géneros recorreram largamente a outro mecanismo, ou seja, à sua competência em matéria de lei natural que tinham autoridade para positivar. Ora, a lei natural é o primeiro testemunho da consciência moral, segundo a antiga tradição. A lei natural é, nesta sua origem, uma forma de defesa da pessoa perante o arbítrio da lei civil e da autoridade despótica. Lembremos a tragédia “Antígona”, de Sófocles, em que a conhecida personagem resiste à autoridade de Creonte, em nome dos direitos da sua consciência a cumprir os deveres morais, no caso, o dever de sepultar o cadáver do irmão. Todo o problema reside na positivação da lei natural. É que esta lei natural não pode ser positivada directamente. Por isso, quando o tirano se arroga o direito a controlar a positivação da lei natural, está claramente a abusar do poder. E assim, aquilo que era uma expressão da dignidade humana e um limite ao poder tornou-se um mecanismo de opressão.

O destino da teoria da consciência moral na Idade Moderna teve igualmente uma consequência muito discutível. Foi assumido pela teologia pós-tridentina como uma faculdade do sujeito para “aplicar” a lei universal à situação concreta. Este mecanismo foi da responsabilidade da Igreja católica. Por isso, o recurso à consciência moral, com a necessidade de ser recta, verdadeira e certa, mediante o complexo mecanismo dos sistemas morais, sofre, igualmente, um mecanismo de metamorfose, a nosso ver, trágico. Mais uma vez, aquilo que é

a expressão do absoluto tornado concreto na pessoa aberta ao Infinito, torna-se um mecanismo de controlo das consciências e de perpetuação do poder eclesiástico sobre os crentes.

Em conclusão, podemos perguntar: por este caminho resolveríamos satisfatoriamente as nossas questões iniciais? Não as resolveríamos. Mas, pelo menos, estamos autorizados a contradizer a afirmação segundo a qual os casos apresentados representam simplesmente casos de abuso da liberdade religiosa. Seguir por este caminho de afirmação do abuso significa não reconhecer o lugar da consciência moral como instância de apelação, por muito problemático que este caminho se mostre.

Mas este problema não é de agora. A metafísica da moral vista como recurso a uma lei natural, tal como se pensou na primeira Idade Moderna, em lugar de ser a defesa de uma ordem indisponível ao poder concreto, tanto do poder do sujeito individual como do poder do Estado, tornou-se uma forma de opressão. Por isso, se justificam as preocupações de uma segunda vaga moderna que, com toda a razão, substituiu este Antigo Regime.

2. A tolerância e a afirmação do sujeito

O pensamento ético moderno pretende opor-se, e muito bem, à tradição corrompida que acabámos de expor. O pensamento clássico pressupunha a existência de uma objectividade de que a pessoa era beneficiária pela sua disponibilidade para o bem e pela sua sintonia com o bem. O pensamento ético moderno, pelo contrário, pensa o sujeito concreto, na sua imanência, como manifestação da bondade. A

racionalidade individual torna-se fundamento da realidade. Atente-se na divisa do iluminismo: “Sapere aude! Ousa servir-te do teu próprio entendimento!”⁸⁴ Por isso, a matéria da ética é a manifestação do sujeito, os seus desejos, as suas crenças, a sua vontade. Mediante o funcionamento da razão prática, o sujeito funda a ordem moral e guia o seu arbítrio autónomo nas decisões categoriais⁸⁵. A razão prática tem por matéria a capacidade de agir do sujeito e arbitra a boa capacidade e a má capacidade de agir. Estamos a pensar no modo kantiano de colocar a questão do fundamento da moral e no contexto iluminista da cultura. A moral parte da atestação da capacidade do sujeito para se governar e não, como era antes, da objectividade moral que o sujeito tem possibilidade de escutar. Este último modo de pôr a questão é julgado como heterónimo e, por isso, indigno do ser humano emancipado.

A nova sensibilidade da cultura pôs o sujeito moderno em rota de colisão com o poder absoluto do Antigo Regime que se tinha constituído na base ilegítima de legitimação que acompanhámos anteriormente. Aqui radica o movimento de emancipação da cultura que originou as revoluções políticas que levaram ao reconhecimento dos direitos civis, políticos e sociais.

Por isso, a reivindicação dos direitos do sujeito aparece como uma conquista pelo indivíduo daquilo que pertencia às autoridades. Mas não só. A justificação das liberdades mostra-se também como uma distinção entre as manifestações aceitáveis e não aceitáveis do indivíduo. Este é, a nosso ver, o sentido da exigência do que chamamos “tolerância”. O filósofo Paul Ricoeur (1913-2005), num texto publicado em 1991, exprime com muita clareza esta questão da tolerância,

⁸⁴ I. KANT, *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* in ID., *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 11.

⁸⁵ I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1992 (Tradução de Paulo Quintela).

da intolerância e do intolerável⁸⁶. A tolerância é uma renúncia das autoridades a punir comportamentos que era costume sancionar por lei. Desta renúncia resulta a liberdade dos indivíduos que interagem numa sociedade. Em regime de tolerância não deixa de haver norma de comportamentos. O que se passa é que a determinação ética recebe outro contexto, ou seja, passa a processar-se numa forma de autorregulação social e no contexto de outras instituições reguladoras. Antes de vermos o que se passou com o Estado, neste regime de tolerância, e antes de fazer um balanço sobre se o Estado resultante das revoluções realmente deixou de ser onisciente e onipotente, vamos acompanhar um ponto de vista sobre este assunto da tolerância.

3. A tolerância no âmbito do Estado

Até às revoluções políticas liberais, ou seja, no Antigo Regime (também ele moderno, a seu modo) as sociedades davam a impressão de serem compactas. Havia uma verdade e havia uma evidência ética que informava o tecido social. Essa impressão provém da proximidade entre a instituição religiosa e a instituição estatal. Ambas se apoiavam mutuamente. Se nunca houve uma coincidência perfeita, havia uma ligação das duas instituições, na base do carácter divino do poder e de uma remota finalidade comum das duas instituições. Escreve P. Ricoeur: “O político pede ao religioso, representado pela sua hierarquia, *a unção*, quer dizer, o sinal da sua sacralidade; em troca, a instituição eclesiástica pede ao político *a sanção* do braço secular para o que ela tem por cisma ou heresia”⁸⁷.

Cada uma das instituições pede ao outro aquilo que lhe falta: a um, a força espiritual; a outra, a coacção física. As sociedades pré-modernas funcionavam, nesta continuidade de ideias, num ideal de “uma crença, uma lei, um rei”.

Não há dúvida de que a história antiga e medieval confirma a impressão geral expressa por esta teoria. A instituição eclesiástica cedeu facilmente à tentação de fazer uma legitimação teológica do poder político concreto, em troca dos benefícios que a política pode dar. Porém, não poderíamos estar de acordo com o paralelismo perfeito estabelecido por P. Ricoeur entre instituição política e instituição eclesiástica. À luz da história do cristianismo e da teologia moral, a relação da religião e do poder político foi diferente, pelo menos em alguns momentos. Basta pensarmos nos conflitos que houve entre a hierarquia eclesiástica e o poder político em casos muito conhecidos, como a Inglaterra de Thomas Becket ou Thomas More, ou mesmo no Portugal de D. Nuno Álvares Pereira⁸⁸. Nos seus melhores momentos, estes conflitos indicam, a seu modo, que a instância religiosa foi a garantia, mesmo derrotada, da existência de um limite ao poder político despótico.

A nível da instituição estatal, a que mudanças levaram as revoluções modernas, nomeadamente a Revolução Francesa? P. Ricoeur pensa que o político, privado como foi da unção do religioso, se tornou duas coisas: ou o que uns chamam Estado laico ou, segundo outros, o Estado de direito. Ele prefere o segundo nome, pois a ideia de laicidade, segundo o seu justo modo de ver, sofre de uma ambiguidade. De facto, a laicidade refere, não somente, uma característica da instituição estatal mas também uma característica da sociedade civil pluralista,

⁸⁶ P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in ID., *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris 1991, 294-311.

⁸⁷ *Ibid.*, 296.

⁸⁸ Cf. A interpretação do caso de D. Nuno Álvares Pereira pelo antigo Bispo do Porto: D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Ecumenismo e direitos do homem na tradição portuguesa antiga*, Porto, Telos, 1974, p. 49-61.

realidades que não podem ser tomadas de forma unívoca. Porém, é justo não ignorar que o Estado de direito nasceu no contexto da afirmação da laicidade. De facto, foi por um recuo da influência religiosa do cristianismo que nasceu o respeito pelas exigências do que hoje se chama liberdade religiosa. Mesmo assim, não podemos deixar de observar ao filósofo calvinista que o recuo do cristianismo não fez crescer somente as liberdades. Em muitas ocasiões, é justo reconhecer desde já que o Estado laico não foi automaticamente Estado de direito. Veja-se o que aconteceu, ao longo do período que chamamos Idade Moderna, que conheceu ditaduras de género diverso, desde um Cromwell até aos totalitarismos, fascistas ou estalinistas do séc. XX. Pode-se sempre objectar que, nesses casos, o discurso legitimador da religião cristã foi substituído por outros discursos idolátricos de tipo religioso. Mas não queremos entrar já neste assunto. Vamos dar como assente que o Estado de direito se desenvolve ao mesmo tempo que se afirma a laicidade.

O Estado de direito, resultante da separação do religioso, cresce em duas direcções. Sem a legitimação teológica e a força penal sancionatória correspondente, o que cresce como consequência da abstenção de punir e da admissão da tolerância, são as liberdades, entre as quais, liberdade de expressão, de opinião, de reunião e assim por diante. Mas, além dos direitos negativos, civis e políticos, no Estado de direito é suposto crescer também, em sentido positivo, a exigência de justiça, ou seja, a justificação dos direitos sociais. Para explicar este ponto, P. Ricoeur recorre à teoria de John Rawls⁸⁹. Segundo este ponto de vista, as exigências de justiça vão em dois sentidos. Em primeiro, dirigem-se no sentido de garantir a igualdade de todos perante a lei, ou seja, do princípio da cidadania. Em segundo lugar, cresce na direcção

de limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos quanto à partilha desigual de benefícios e de oportunidades. O primeiro destes aspectos exprime as implicações morais e políticas da cidadania, ou seja, a igualdade de todas as pessoas, físicas ou morais, perante a lei. O segundo refere a necessidade de um melhoramento da condição real dos membros mais débeis das sociedades, feita de conflitos de interesses, de desigualdades quanto à visibilidade, às posses e à fortuna. Ora, a liberdade religiosa deve ser justificada por estes dois caminhos. As suas exigências vão no sentido da sua garantia como direito negativo, ou seja, da obrigação da instância estatal de garantir que todos tenham acesso à confissão e à prática da sua religião, mas também como direito social, quer dizer, como redução dos danos causados pela real condição de desigualdade que geralmente caracteriza a vida concreta das sociedades.

Dois pontos são de pôr em evidência neste contexto. Primeiro, a colocação, inovadora, da liberdade religiosa neste contexto rawlsiano da justiça, coisa que não é comum. Assim, a liberdade não é vista apenas como uma garantia formal, coisa, de resto, muito insuficiente nas nossas sociedades concretas, em Portugal e não só. Para lá do nível formal, a exigência da liberdade religiosa e das outras liberdades refere-se igualmente ao esforço material por assegurar a sua possibilidade e a sua efectivação, num contexto de desigualdade real. Neste caso, tona-se necessário garantir que aqueles que têm menos possibilidades de fazer ouvir a sua voz vejam garantido o seu direito. Mas há um segundo ponto que possibilita a tolerância e a liberdade religiosa neste âmbito da justiça: é a deliberada colocação entre parêntesis da questão da “verdade”. Com efeito, neste nível institucional do Estado, P. Ricoeur pensa que a questão da verdade não é pertinente. E isso, não por cepticismo nem por relativismo. A razão é

⁸⁹ J. RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1993.

profunda consiste em afirmar que o Estado de direito, ao contrário do contexto político pré-moderno, não é competente em questões de verdade. Este ponto merece que nos detenhamos um pouco.

O objecto da instituição estatal é a justiça. A verdade não faz parte das suas atribuições. Esta ideia é muito crítica tanto para o Estado antigo, como para o Estado actual. A ideia de Estado de direito exclui o Estado confessional, antigo ou moderno, enquanto se arroga o direito de ditar “uma verdade”, sobretudo uma verdade religiosa ou moral, e de usar a força para a por no terreno. Foi para conseguir esta ideia de Estado que se fizeram as revoluções liberais dos séculos XVIII e XIX, que se combateram as ditaduras do século XX. Estamos a falar de situações como a do Estado Novo que limitava a existência de confissões religiosas que não fossem a Igreja Católica ou que, por proposta desta última, proibia o divórcio às pessoas que se casavam religiosamente. Mas esta renúncia à verdade tem outra consequência que não é tão posta em evidência.

A renúncia à verdade exclui também o Estado laicista, onisciente, onipotente e omnicompetente, seja fascista, seja estalinista. Neste ponto estamos todos de acordo. O que é problema para o nosso propósito são os Estados concretos que, não sendo fascistas nem estalinistas, não deixam de levantar questões. Em boa verdade, os Estados como se pensam na época recente, a que chamamos Estado-providência, muito embora sejam democráticos, não ficam imunes deste defeito de, nas suas práticas, poderem atentar contra esta prerrogativa de serem incompetentes em matéria de verdade. Demos alguns exemplos. Quando o nosso Estado se arroga o direito de planear os programas educativos integralmente, quando põe em execução planos de contracepção massiva, mesmo que seja em nome da redução de danos, quando fala de um avanço ético no caso da lei do aborto, não está a propor uma ideia de

“verdade” muito controversa? Por isso, cremos que esta tarefa de se tornar não competente em matéria de verdade é uma tarefa largamente não conseguida na nossa sociedade concreta. Esta é a fonte de conflitos de consciência reais. De facto, há pessoas crentes que vivem situações de conflito de consciência insanáveis, apesar dos mecanismos que, com boa vontade, são instituídos para que isso não aconteça.

Se nos perguntamos, como faz P. Ricoeur, o que seria intolerável, neste contexto institucional da organização das nossas sociedades, teríamos de responder que intolerável é que o Estado de direito se arrogue ter competências nesta matéria da verdade, seja verdade religiosa, seja verdade a respeito de outros assuntos fundamentais da ordem da mundividência antropológica, teológica ou mesmo a respeito dos pressupostos do saber científico. Para poder ser uma instituição justa com todos os grupos, todas as famílias, o Estado não pode adoptar nenhuma ideia de verdade.

Antes de passarmos adiante, perguntemos ainda se o Estado de direito, caracterizado pela laicidade e pela incompetência em matéria de verdade, tem necessariamente de ser hostil em relação às religiões confessadas pelos seus membros. Tomemos a situação de facto. Em contexto anglo-saxónico, há Estados de direito sem hostilidade à religião. É o caso da Irlanda católica, da Inglaterra anglicana ou mesmo dos Estados Unidos da América. Para não irmos mais longe, podemos lembrar como, em contexto medieval, sob regime de cristandade, havia uma teoria política que, num certo sentido, pode ser considerada democrática, na medida em que limita o poder do Príncipe e lhe atribui um grande número de deveres⁹⁰. Mas esta não é tradição portuguesa que neste ponto está próxima da generalidade dos países do Sul da Europa

⁹⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, *De Regimine Principum*, in *Opera Omnia*, 27, *Opuscula Varia*, Paris, ed. Vivès, 1889.

católica. O que podemos concluir é que o Estado pode renunciar às suas funções em relação à “verdade” sem hostilizar a instituição religiosa, mas funcionando na base de um respeito pela Transcendência e de uma equidistância em relação às confissões concretas.

Em segundo lugar, dizemos também uma palavra sobre a colocação entre parênteses questão da “verdade”. Será que a justiça pode ser promovida prescindindo da questão da verdade e do sentido da vida, que é muito afim das religiões? Não existe nas Constituições dos Estados democráticos um fundamento humanista que nos leva a fundar-se numa ordem moral objectiva, a admitir elementos de valor sobre o sentido da vida, a origem e o destino do ser humano? Serão esses elementos incompatíveis com a justificação formal da ordem jurídica? Por isso, dizemos que “a verdade” que se põe entre parêntesis, é o sectarismo e o dogmatismo, seja de que proveniência for, e não a abertura da razão a um horizonte de sentido racionalmente defensável, a que dão um grande contributo as religiões racionalmente iluminadas.

Tomemos ainda o exemplo dos sinais e símbolos, símbolos religiosos, que existem no espaço público. Tomar a sério a laicidade e a renúncia a uma verdade por parte do Estado não equivale a remover do espaço público as referências religiosas que já lá estão nem a renunciar aos sinais simbólicos da contagem do tempo (Natal, Páscoa, etc.). Pelo contrário, compreende-se que os edifícios recentemente construídos da administração estatal não devem ser ornamentados com referências religiosas confessionais. O Estado de direito baseia-se, então, numa distanciação voluntária de qualquer fundamento religioso ou de qualquer instituição religiosa concreta. Essa renúncia resulta historicamente num progresso da laicidade.

No fundo, a instituição estatal é possível, em contexto democrático, quando se manifesta incompetente em matéria de verdade, mas sem hostilizar as correntes espirituais da sociedade onde essa verdade se manifesta. Este processo complexo não faz do conceito de Estado um espaço vazio, mas ocasiona que o preenchimento do espaço deixado pela ilegítima legitimação religiosa seja preenchido ... com as exigências de justiça. É a justiça, e não a verdade religiosa, que é o fundamento valorativo e a legitimação do agir do Estado, incluindo o uso da força, para harmonizar os interesses contrapostos de que é feita a comunidade política concreta. Mas faz parte das exigências de justiça dar lugar às confissões religiosas autênticas.

Outra dificuldade pode colocar-se neste contexto. Os titulares do Estado democrático, antes de serem sufragados em eleições, são cidadãos comuns que se apresentam com programas eleitorais partidários. Ora estes programas concorrentes a eleições podem não ser necessariamente justos ou podem veicular visões parcelares da justiça e da laicidade. Tentando concretizar a dificuldade, pergunta-se se pode um partido político candidatar-se ao governo fazendo propostas injustas ou fracturantes, a que promete dar força de lei quando tiver o poder, como seja o caso dos casamentos homossexuais, a liberalização do aborto ou a exclusão de imigrantes? É uma dificuldade, para a qual não há uma solução prévia. Em caso de imposição de leis injustas, como a discriminação de pessoas ou de ideias defensáveis, estamos na zona do intolerável e o caminho será a resistência contra as leis desse Estado que não está baseado no direito.

Perguntamos para concluir este ponto do nosso percurso: o nosso Estado concreto, em Portugal, conseguiu esta qualidade do Estado de direito que é a renúncia à verdade? A nosso ver, não o conseguiu satisfatoriamente. Apesar do avanço

acontecido historicamente com o advento da modernidade, o que aconteceu foi a substituição da confessionalidade do Estado do Antigo Regime pela “confessionalidade” do Estado laico. Em tais circunstâncias, a tolerância fica sempre prejudicada. Para que a tolerância cresça, é necessário que o Estado se torne, de facto, incompetente em matéria de verdade. Esta incompetência não é uma carência, mas uma virtude. Primeiro, porque a legitimação da sua acção é a justiça; depois, porque dá lugar às pessoas que coabitam trocando entre si os bens que são a matéria das culturas. O Estado, como nota com muita agudeza J. Derrida é sempre um *Leviatã*, um deus mortal quase impossível de remover da mitologia, mesmo da mitologia actual⁹¹.

Será esta ausência de renúncia à verdade a fonte dos conflitos de consciência que se verificam no nosso meio ambiente? Parece justo afirmar que sim. Podem-se apontar alguns caminhos em ordem a minimizar este problema?

No caso das propostas controversas, como a despenalização do aborto, ocorre sempre lembrar que o que é legítimo legislar é a não-aplicação de uma pena e não a legalização do comportamento abortivo. Esta é a condição para esse ordenamento se manter dentro das exigências de justiça. De facto, a não protecção legal da vida em gestação parece situar-se dentro da fronteira do intolerável. O mesmo não acontece com a despenalização. Este mecanismo jurídico parece ser o único que ofende o menos possível as consciências. Por isso, não parece coerente, sobretudo por parte dos titulares do Estado afirmar que o direito de abortar é o reconhecimento de um direito fundamental. Isso parece uma afirmação absurda. Do que se trata é de encontrar uma fórmula formal que corresponda ao que, nas actuais circunstâncias, parece uma exigência de justiça para que todos os grupos sejam tidos em

conta, tanto os que olham o problema do ponto de vista da liberdade da gestante, como os que olham o problema desde a perspectiva deontológica que nunca encontra nenhuma indicação válida para anular a vida de um ser em gestação.

Algo de semelhante seja dito sobre outras matérias como as leis de base do sistema educativo ou as do planeamento familiar ou a chamada saúde reprodutiva. Não é lícito ao Estado de direito pronunciar-se sobre matérias que são da ordem da mundividência profunda das pessoas ou dos grupos. Sem chegarmos ao extremo de afirmar que em tais circunstâncias, não é lícito ao Estado deter instituições educativas ou instituições de saúde, afirmamos, por outro lado, que essas instituições têm de ser pensadas e ser geridas na base do princípio de justiça e não no princípio de que os titulares do Estado podem impor a sua ideia de “verdade” a todo os outros membros da sociedade. Ocorre, pois, a sobriedade legislativa, a concisão nos pressupostos das leis, a sabedoria prática para justificar sem ofender nem causar conflitos de consciência.

Em boa verdade, não é apenas a instituição estatal que tem de se converter à liberdade religiosa. A cultura e a instituição intermédia têm também a sua tarefa. Continuemos, pois, o nosso percurso.

⁹¹ Cf. J. DERRIDA, *Le souverain Bien* (Edição bilingue), Viséu, Palimage, 2004.

4. O reconhecimento recíproco na cultura pluralista

Se a tolerância, a nível institucional, resulta da abstenção do Estado em punir, no contexto cultural pluralista, resulta da afirmação do respeito pelas diferentes convicções. Vejamos como se concebe no concreto da cultura pluralista e efectivação da tolerância, no contexto da liberdade religiosa.

O moderno Estado de direito nasceu e consolidou-se num tempo de mudança cultural muito acentuada. Esta mudança de mentalidades é constituída sobretudo pelo nascimento da laicidade, por influxo da filosofia iluminista. No nosso contexto europeu, a cultura laica nasceu, predominantemente, como forma reactiva à Igreja Católica, vista como titular de uma justificação teológica para a política absolutista e para o pensamento dogmático. Pretende-se com a afirmação da laicidade, por um mesmo impulso, substituir o poder absoluto por um poder democrático e o pensamento dogmático por um pensamento crítico.

Esta cultura moderna, democrática e respeitadora da laicidade, constituiu-se, primeiramente, como uma emancipação das ciências naturais, da tutela metafísica e eclesiástica. Em lugar da ordem metafísica, instituiu-se um saber científico, fundado na experiência e na observação, e uma ordem moral assente na subjectividade autónoma, por emancipação desde a tutela divina ou religiosa. A autonomia moral é muito valorizada e a ética assume a função de verificação do fundamento da própria religião. A obra de Kant, "A religião nos limites da simples razão" (1793) é sintomática a este propósito⁹². A ideia de fundar a ética na autonomia humana tem antecedentes na situação cultural

resultante das guerras de religião. Num tal contexto, tornava-se necessário fundar a ordem do mundo e o seu sentido metafísico "etsi Deus non daretur" (como se Deus não existisse). Foi isso que fizeram Hugo Grotio nos Países Baixos e Herbert de Cherbury na Inglaterra.

Verificando-se a impossibilidade e a incompreensibilidade de uma ordem metafísica e religiosa, surge uma cultura pluralista que consiste na coexistência simultânea de diversos pontos de vista sobre o Transcendente e sobre as questões mais importantes ligadas ao valor e à dignidade do ser humano e ao sentido do universo. As religiões e as confissões religiosas cristãs fazem parte deste pluralismo, a que falta acrescentar o grupo das outras religiões e os simplesmente agnósticos ou ateus. Recorde-se que estes últimos podem reivindicar para o seu grupo o conceito de "cultura laica", mas, como vimos, não o podem absolutamente manipular o Estado a favor do seu ponto de vista. O Estado, para ser justo, tem de englobar, entre vários outros, os laicos e os crentes. Lembremos que esta é a diferença fundamental entre Estado laico e Estado de direito. O primeiro é opressor dos crentes. O segundo é o Estado justo com todos, crentes e não-crentes. Este contexto cultural pluralista assenta num paradigma novo, que P. Ricoeur chama um "um consenso conflitual"⁹³. Este consenso é o sustentáculo da convivência social no interior do Estado de direito. É claro que se pressupõe a possibilidade de distinguir, sem separar, a instituição política estatal e a sociedade civil, nome impróprio para designar a sociedade, feita de famílias e de grupos de género muito diversificado, cada um com as suas convicções, com a sua religião, com as suas opções filosóficas e espirituais.

O consenso conflitual fundamenta-se, do ponto de vista ético-jurídico, numa renúncia e num reconhecimento. A

⁹² Conferir a este propósito o estudo: W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Brescia, Queriniana, 1998, 7-28.

⁹³ P. RICOEUR, *Tolérance*, 303.

renúncia refere a superação da tentação de pedir (e de, eventualmente, conseguir) a proibição, por lei, daquilo que é intolerável para uma dada corrente social e espiritual. Claro que, mais profundamente, esta renúncia a proibir o que querem uns ou a legalizar o que querem outros deve transformar-se num reconhecimento do direito do adversário a existir. Estes princípios são importantes relativamente a questões éticas e a questões religiosas.

Mais profundamente do que no nível institucional, a convivência cultural pluralista pressupõe o desenvolvimento de atitudes a respeito do outro e de respeito pela convicção do outro. A convivência numa sociedade pluralista só é possível em paz na base da renúncia à tentação de impor aos outros a própria convicção. P. Ricoeur nota, com acerto, que a convicção tem sempre uma tentação de intolerância e mesmo de violência. Por isso, o princípio que funda a convivência é “o respeito” pelo outro e pela sua convicção. O respeito desempenha neste nível da convivência o papel de fundamento que a justiça desempenha no nível da instituição estatal.

Neste nível cultural encontra o seu sentido a colocação da questão da verdade. Claro que este problema da verdade, em sentido filosófico, é um assunto controverso. A famosa pergunta de Pilatos (“Que é a verdade?”), no julgamento de Jesus Cristo, continua a ser uma provocação para todos os tempos. Mesmo que a verdade tenha um estatuto epistemológico controverso, não podemos deixar de observar que pessoas e grupos têm para si próprios um conjunto de princípios que lhe dão um contexto neste mundo. Em nome dessa adesão, se empenham em causas, fundam ideologias, sofrem e lutam pelo futuro, aplicam as suas energias para transformação da realidade. Independentemente do que se entenda por “verdade”, a verdade tem direito de cidadania na

convivência cívica, ao contrário do que acontece ao nível do Estado.

A pergunta dolorosa que, neste terreno, aflora ao espírito da pessoa crente é esta: será lícito conceder ao erro o mesmo direito que se concede à verdade? Será o respeito, concebido como direito ao erro, um fundamento sólido para a convivência? Mas que caminho se pode encontrar para fundar a convivência que não seja o respeito? Temos de nos interrogar mais profundamente sobre as implicações do respeito. No nível institucional, vimos que este problema é resolvido mediante as exigências, negativas e positivas, da ideia de justiça. E aqui, no nível cultural, como o resolvemos?

A maneira de encontrar uma justificação para o respeito que funda a convivência plural de convicções e de religiões na cultura pluralista é a presunção da liberdade do outro, quanto à sua diferente convicção ou fé. O valor desta presunção vem do facto de que o outro, na sua convicção diferente da minha, também é livre ao formá-la. Por conseguinte, o que é digno de respeito no outro não é o eventual erro, mas a pessoa (errante). Recordamos o passo famoso do Papa João XIII, na Encíclica *Pacem in Terris*, que tanta descompressão causou nos militantes católicos. “Não se deve nunca confundir o erro com o errante, mesmo quando se trata de erro ou de conhecimento inadequado da verdade no campo moral e religioso. O errante é sempre e antes de tudo o mais um ser humano e conserva, em qualquer caso, a sua dignidade de pessoa; e será sempre considerado e tratado conforme tão alta dignidade”⁹⁴. É porque não estamos do lado das coisas mas das pessoas que a convicção alheia é digna de respeito. O respeito desempenha, ao nível da cultura, o papel que é desempenhado pela justiça, ao nível institucional.

⁹⁴ JOÃO XXIII, Enc. *Pacem in Terris* (1963), n. 158, in *Il discorso sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1988, 327.

Há um ponto muito importante a ter em conta aqui. Como nota P. Ricoeur, a ascese da convicção não pode abaixar-se tanto que a convicção venha a degenerar em simples opinião. Neste caso, a liberdade religiosa e a tolerância cívica torna-se indiferentismo. Isto representa uma degenerescência da virtude da tolerância. O resultado é que a convicção perde a sua força para combater a violência (tentação da convicção) e torna-se permeável à própria violência que tinha como finalidade combater. O Filósofo que estamos a seguir nota, de maneira muito fina, que o consenso é conflitual, quando estamos no interior da virtude da tolerância e não o é quando estamos no contexto do indiferentismo. Este carácter ambíguo decorre, no seu sábio ponto de vista, do facto de tanto as convicções sobre a laicidade como as convicções religiosas provirem ambas, historicamente, embora por caminhos diferentes, do potencial crítico da cultura cristã. De facto, foi o cristianismo, que é essencialmente uma atitude religiosa, que levou a cultura no sentido de uma sadia secularização da realidade e de uma desmitologização do poder político. O sofrimento que este caminho inovador trouxe e traz às pessoas crentes cristãs continua a ser cheio de sentido.

Quanto a este nível cultural, resta-nos ainda perguntar quais são os limites da convivência pluralista das correntes religiosas. É que estes limites são também essenciais ao reconhecimento mútuo no contexto da sociedade civil. Ou, dito de outro modo: como identificar o que seria totalmente intolerável, neste contexto das convicções? Não é fácil de esclarecer esta questão.

Por um lado, o intolerável é o que não merece respeito. O que não merece respeito é aquilo que não é fundado sobre o respeito, que podemos chamar o irrespeito, precisamente, “porque o respeito é a virtude da tolerância no plano

cultural”⁹⁵. Em concreto, o irrespeito consiste em recusar o pressuposto da liberdade de adesão na crença do outro. Em nome desta ideia de irrespeito pela convicção alheia, condenamos o genocídio, o racismo e coisas semelhantes. Porém, por outro lado, é necessário notar que, para além deste intolerável existe outro: o que resulta do contacto com “o objecto”. O objecto é o que rejeitamos liminarmente por uma afloração imediata à consciência moral compartilhada. Exemplo de objecto seria o abuso de crianças, de indocumentados, de pobres. A distinção entre a intolerância que resulta da violência da convicção e a que resulta do contacto com o objecto nem sempre é fácil de discernir. P. Ricoeur nota que esta dificuldade vem ora da fragilidade do consenso, ora da fronteira resvaladiça entre a legítima luta de “um contra um” (na disputa por ideias), e a ilegítima e “sacrificial” luta de todos contra um, no sentido que René Girard dá a esta expressão. Pode-se sempre dizer, regressando ao plano formal, que o que é sempre intolerável é, precisamente, o intolerante. Mas ainda aqui, o intolerante sempre condenável é o que rejeita injustamente o diferente que tem direito a existir. É necessário distinguir este em relação ao tolerante que, com toda a justeza, não tolera aquilo que é a intolerável abjecção.

A convivência civil assenta num processo de reconhecimento mútuo. P. Ricoeur deixou-nos uma obra final que pretende ser uma teoria do reconhecimento⁹⁶. A nosso ver, trata-se de uma última etapa do seu programa de introduzir na filosofia não apenas o conhecimento, mas, de preferência, o sujeito do conhecimento. Realmente, na base do conhecimento, a convivência humana é difícil, tantos são os conhecimentos e as opiniões. A convivência, pelo contrário,

⁹⁵ P. RICOEUR, *Tolérance*, 305.

⁹⁶ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

parece poder melhorar se os seres humanos se pensarem como sujeitos que testemunham o bem, antes de identificarem o bem com este ou com aquele caminho. Este ponto parece-nos extremamente importante para pensar a liberdade religiosa. Uma teoria do reconhecimento recíproco não pensará a liberdade religiosa como uma discussão sobre o conteúdo das religiões, mas como uma empatia entre pessoas que apreendem o absoluto, cada uma a seu modo.

5. Tolerância e liberdade religiosa em contexto teológico

Existe um nível posterior de reflexão. Trata-se de justificação teológica da tolerância e da intolerância na sociedade democrática. Mais uma vez, o nosso ponto de partida é a situação pré-moderna em que uma religião ou uma confissão, em nome do que P. Ricoeur chama “violência na convicção” e de uma particular valorização da unidade social e religiosa contra a heresia e o cisma, se acostava ao braço secular para impor, mesmo pela força, o seu dogma e a sua moral ao conjunto da sociedade. O caminho de superação da intolerância que o nosso Autor propõe é a passagem da “violência da convicção” à “não-violência do testemunho”. Pode-se conceber um caminho de convivência institucional e cultural de política e de religião, ultrapassando o casamento contra-natura do passado, mas sem cair no indiferentismo liberal ou no relativismo intolerante de uma cultura laicista? Cremos que sim.

Por estranho que pareça, foi a dispensa da unção do Príncipe, imposta à Igreja Católica pela cultura emancipadora, que possibilitou que a religião cristã tivesse chegado ao seu

verdadeiro lugar. Não se pode esquecer que foi no contexto da filosofia da Luzes que se forjou o sentido da palavra “tolerância”. “Uma fé que já não tem de legitimar o príncipe está no caminho de descobrir que o seu único poder é o poder da Palavra”⁹⁷. Esta maneira de ver reconhece um aspecto positivo na chamada secularização do domínio público em relação à religião. Mas, não tendo já de fundar a ordem social, será que as religiões deixam de ter algum interesse para o andamento da vida pública? Apenas a miopia do laicismo pode subscrever este ponto de vista.

Aliás, é justo recordar que o cristianismo não desempenhou sempre nem essencialmente a função de legitimação do Príncipe. O que acontece historicamente é que, quando o cristianismo apareceu na história, já encontrou o Império romano fundado religiosamente. Herdou, após o tempo de Constantino, essa discutível função. Por conseguinte, a função legitimadora do político intolerante é-lhe bastante estranha. Mas notemos que o recurso a uma fundação religiosa é uma tentação do Estado de todos os tempos. John Milbank demonstra, muito convincentemente, como essa função continuou a ser desempenhada, no tempo do laicismo, por outras mitologias, se se considera a evolução liberal ou marxista do Estado moderno⁹⁸. A esta tentação do Estado, contrapõe-se, da parte da religião e da sua teologia, um discernimento constante, de forma a livrar o Estado da dimensão mítica, normalmente violenta e intolerante, em que sempre busca uma sua fundação suplementar. A ética religiosa lembra constantemente (ou devia lembrar) que o Estado é apenas a organização política da sociedade e existe para harmonizar os interesses de manutenção da vida de todos os membros da sociedade. Em ordem à acção política justa e

⁹⁷ RICOEUR, *Tolérance*, 307.

⁹⁸ Cf. J. MILBANK, *Teología y Teoría Social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004.

somente a ela, o Estado ganha direito e legitimidade para exercer o poder.

Libertada da sua função de legitimação do poder do Estado, a religião (cristã) pode congrega-se à volta da força “sem poder” da palavra e pode, assim, recuperar aquela dimensão da acção de Jesus que os seus contemporâneos reconheciam nele: “Fala como quem tem autoridade!”. Deste modo, a renúncia ao poder, por parte da religião, não corresponde a um ressentimento por parte de quem não tem (provisoriamente) força para se impor, mas, pelo contrário, corresponde a um “regresso” ao seu futuro autêntico e sempre inesgotável, segundo o qual a sua força é a autoridade da Palavra e não o seu poder intolerante.

O pluralismo cultural é naturalmente também um pluralismo religioso e um pluralismo confessional. Mas ocorre ainda perguntar: será também a admissão deste facto uma admissão provisória de fraqueza do cristianismo? Pode-se viver a unidade da fé cristã no contexto de um pluralismo de Confissões? Sem entrar no problema dogmático da catolicidade da Igreja, podemos dizer, ao nosso nível, que o pluralismo confessional parece estar inscrito na sua índole logo desde o período fundacional. Há aí, desde as origens, um pluralismo de pontos de vista, uma pluralidade de narrativas fundadoras (os escritos do Novo Testamento) que mostra como aquilo que se refere a Jesus, à narrativa das suas palavras e acções, é interpretado de forma diversas pela pluralidade dos autores dos textos bíblicos. Esta multiplicidade de interpretações é uma riqueza e não uma perda. Os cristãos têm o Cristo, têm as Escrituras, têm a história e a tradição, os quais testemunham, já por si, uma compreensão finita e sempre aproximada ao que é uma Palavra inexaurível mostrada na pessoa de Jesus Cristo, o Verbo Incarnado. A existência de uma autoridade unificadora

é um elemento importante, mas não esgota a riqueza da experiência cristã. É esperado que cada crente, integrado numa comunidade e numa tradição, viva um caminho hermenêutico de acesso à realidade transcendente mediante os recursos da sua subjectividade única e irrepetível. Para P. Ricoeur, a Escritura a Tradição são um “Grande Código”, nome que toma de William Blake, que faz de Outro do círculo hermenêutico. O “Grande Código” precedente e transcendente é interpretado pelos cristãos, na base da sua compreensão finita, da sua invenção celebrativa, da emoção despertada por essa Palavra antecedente. Por outro lado, as pessoas e os grupos de cristãos leem a sua vida, interpretam-na, num processo interminável, à luz esse “Grande Código” que precede a todos e é sempre maior do que a compreensão finita e parcelar de cada pessoa ou de cada grupo. Esta é uma primeira justificação da tolerância “cultural” que a fé cristã inspira aos crentes. Mas pode-se dizer ainda outra palavra.

O carácter kenótico da manifestação do Filho de Deus em Cristo aconselha a uma descrição sempre maior em relação à realidade misteriosa que chamamos “Deus”. Este ponto é muito visível em diversos textos do Novo Testamento, especialmente no hino da Carta aos Filipenses (2, 6-11). Este elemento inaugura uma simbólica que está nos antípodas da monarquia, da intolerância, do absolutismo de qualquer instância eclesiástica. Tanto o poder da Igreja como a teologia política têm de ser vistos de outro modo. Este mesmo facto aconselha, por isso, uma renúncia, por parte do cristianismo, a encetar qualquer tentativa de justificação teológica de um poder político. Pelo contrário, afirma a função desmitologizante a que todos os Estados de direito devem estar atentos para não exorbitarem, no seu discurso auto-legitimador, para esta zona do demagógico e do irracional. Compete à fé combater todas as formas de política e de Estado

que se arroguem o direito de “ditar a verdade”, em lugar de exercer a justiça, que é a sua única e grande função. Cremos, com P. Ricoeur, que estas afirmações descrevem de maneira muito profunda, não o cepticismo, mas a justificação da verdadeira liberdade em Cristo, da fraternidade radical entre todos os seres humanos e da vigorosa tolerância que desmascara toda a indiferença. Neste nível teológico, somente o intolerante é intolerável. O intolerante é o inconvertido à força não-violenta da Palavra.

CONCLUSÃO

As reivindicações dos crentes a seguirem as suas regras alimentares ou a terem uma palavra a dizer sobre as leis da interrupção voluntária da gravidez ou da saúde reprodutiva são simplesmente abusos da liberdade religiosa? A nosso ver, a questão é mais complexa. É de um grande simplismo propor aos crentes a quem isso diz respeito que têm sempre o caminho da abstenção de carne ou o caminho da renúncia às profissões médicas ou de enfermagem. Isso é uma via breve que não tem em conta todos os elementos do problema. Como se configura a via longa para uma resolução do problema? Fazemos a este propósito algumas afirmações conclusivas.

A nosso ver, não é possível fazer luz sobre o que uso e sobre o que abuso sem operar a distinção entre o lugar da instituição, nomeadamente, da instituição estatal, e o lugar da cultura, também ela enquadrada por instituições, mas que realizam de modo mais imediato a aproximação dos seres humanos, na riqueza e diversidade dos seus desejos, das suas crenças, dos seus legítimos interesses. Da complementaridade destas duas realidades resulta, a nosso ver, um princípio muito fecundo de solução para um uso da liberdade religiosa que evita conflitos e faz progredir o reconhecimento mútuo entre todas as diferenças de que é feita a multiforme vida social.

O papel do Estado, na sua função de garantir a liberdade religiosa, tira a sua legitimidade e a sua regra de acção do horizonte da justiça. De facto, o Estado de direito, mais do que realizar a laicidade, assenta no ideal da justiça. Não é lícito ao Estado de direito ter qualquer papel na promoção de uma verdade, seja antropológica, seja religiosa. Quando quer manter-se neste domínio, o Estado continua uma tradição que a cultura moderna, com toda a justeza, quis remover dos seus

fundamentos. Este ideal de renúncia não está satisfatoriamente realizado pelo nosso Estado. Fundar-se na justiça, e apenas na justiça, tem um esforço contínuo da instituição estatal. Em sentido formal, a justiça é a arte de harmonizar os interesses conflituais que se movem no contexto social. É a justiça, e não a verdade, que pode ser o fundamento da acção estatal, quando penaliza ou quando não penaliza comportamentos. O papel do Estado é formal e deontológico. Essa é também a sua defesa perante as acusações das partes descontentes. Daqui decorrem duas consequências. A primeira é a exigência de o Estado se abster de perfilhar orientações antropológicas, pois essas pertencem ao âmbito “da verdade”, a qual diz respeito à cultura e à sociedade civil. A segunda é a não pressupor a coincidência entre “público” e “estatal”. De facto, o espaço público e o serviço público podem existir fora do âmbito estatal. Esta segunda regra é muito importante para se poder exercer o serviço público de educação e de saúde que tantos conflitos geram com as orientações religiosas. Possibilitando que o serviço público seja prestado por instituições de orientação espiritual defensável racionalmente e publicada, o Estado permite que se evitem os conflitos de ordem religiosa e sejam prestados os serviços de forma conveniente. Todos os serviços de saúde ou de educação, tanto promovidos pelo Estado como por outras instituições, são serviço público. Claro que isto pressupõe que a sua orientação ideológica dessas instituições seja publicitada e que, no seu funcionamento, não façam segregação de utentes por nenhuma razão que não ponha em causa a ordem pública. Em tal caso, as pessoas religiosas podem escolher o seu lugar de trabalho e podem recorrer a serviços que não violem as suas convicções.

A cultura e a sociedade são o contexto do reconhecimento mútuo das ideias sobre como se deve tratar da saúde e como se deve educar e outras ideias sobre mundividência e sobre ética.

São o lugar das discussões sobre a verdade e sobre o que mais ou menos racional. A sociedade e a cultura são o lugar da ética, da discussão dos valores, da evolução da razão. É neste contexto que se cruzam as ideias ordenadoras da vida, que se passa continuamente do “mito” ao “logos”. É também neste contexto que evoluem as religiões, à luz de uma razão sempre melhor, por uma melhor interpretação sempre nova das suas fontes. Este será o caminho para resolver a questão dos alimentos, segundo regras religiosas. Neste contexto se exercita o respeito de uns grupos sobre os outros, não pela absorção do mais forte, mas pela escuta do mais racional e da melhor profecia. Desde modo, a potencial violência da convicção vai dando lugar à presunção da liberdade do outro, quando formula a sua convicção. A iluminação mútua levará os crentes a renunciar à pretensão de monopolizar o Estado a seu favor ou a favor das suas convicções de ordem ética. Se o Estado for justo, os crentes devem-lhe o assentimento e serão muito atenuados os conflitos de consciência. Isto sem esquecer que, a nosso ver, Estado pode ser justo despenalizando o aborto ou assegurando meios contraceptivos, desde que o faça, não como a garantia de um “direito”, mas com a justificação formal de harmonizar interesses contrapostos e de reduzir danos. Aos crentes compete expandir as convicções sobre a vida em gestação e sobre o valor da procriação, de forma que ninguém venha a accionar a “faculdade” de praticar um aborto. Mas não têm o direito de pedir ao Estado que legisle a sua moral confessional.

BIBLIOGRAFIA

P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in ID., *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris 1991, 294-311.

P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

M. VIDAL, *Moral de Actitudes, I, Moral Fundamental*, Madrid⁷1990.

I. KANT, *Resposta à pergunta : Que é o iluminismo?* in ID., *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1992.

I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1992 (Tradução de Paulo Quintela).

D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Ecumenismo e direitos do homem na tradição portuguesa antiga*, Porto, Telos, 1974.

J. RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1993.

J. MILBANK, *Teología y Teoría Social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004.

¹ JOÃO XXIII, *Enc. Pacem in Terris* (1963), in *Il discorso sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1988.

W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Brescia, Queriniana, 1998.

J. DERRIDA, *Le souverain Bien* (Edição bilingue), Viséu, Palimage, 2004.