

Tolerância e Intolerância em Democracia

Reflexão Ético-social

sobre um Texto de Paul Ricoeur*

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA**

A virtude da tolerância não é actual. Parece que a revolução e o advento das liberdades a esvaziam de sentido e de importância. Então a afirmação das diferenças não é um direito? Dar lugar à tolerância, parece fazer desse direito uma concessão de antigas autoridades. E, no entanto, olhando a diversidade humana de pontos de vista, a convivência continua a ser um problema que apela para a tolerância como virtude. Sem a força interior para dar lugar e direito ao diferente e para distinguir e para combater o intolerável, a convivência humana não é possível. Isto aplica-se aos organismos pequenos, como as famílias, aos intermédios, como as associações, ou aos grandes agrupamentos como a Igreja ou o Estado. Em todos se coloca a questão da fronteira entre a liberdade e o seu limite. Esta é uma formulação ainda vaga da virtude ética da tolerância e da colocação de um limite ao que é intolerável.

No Estado democrático em que, felizmente, vivemos, verifica-se, da parte de muitos, uma ilusão, a nosso ver, perigosa. A ilusão de que a tolerância como virtude se tornou obsoleta, uma vez que a lei jurídica regula todos os comportamentos. As leis fundam-se na vontade da maioria e não haveria lugar para mais nenhuma consideração reguladora das acções. Tudo o mais seria irrisório.

* P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in *Id.*, *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris, Seuil, 1991, 294-311. Com muito gosto oferecemos este escrito ao Reverendo Professor Doutor Jorge Peixoto Coutinho, mestre do pensamento português, na hora da sua jubilação.

** Faculdade de Teologia - Porto (Universidade Católica Portuguesa).

O drama é que este «mais» refere-se a toda a vida psíquica e espiritual dos seres humanos. Não terá este mundo abissal da subjectividade qualquer relevância para a convivência democrática? É impossível que não tenha. Mas como?

Radicalizando a questão da virtude da tolerância, temos de perguntar se tudo é tolerável, mesmo o erro e o mal? A pergunta soa certamente aos nossos leitores como algo inconcebível ou intolerável. Desde há muito que a convivência democrática se não ocupa da verdade! As democracias são viáveis, precisamente, porque são pluralistas e formalistas e, neste contexto, a pergunta por «uma» verdade é uma pergunta sem sentido. O que há são opiniões e maiorias. E, de novo, nos encontramos com a amputação de uma parte importante da realidade para podermos conviver em paz, na paz possível mas tensa das nossas democracias.

O grande filósofo Paul Ricoeur (1913-2005) publicou, em 1990, um texto a que nos parece útil regressar, em ordem a mostrar como a virtude da tolerância tem relevo político, social e teológico e nos pode guiar entre dois extremos: o extremo formalista e o extremo integrista. O primeiro seria o que, em nome do realismo político e da legitimidade da vontade maioritária, renuncia à virtude da tolerância; o segundo seria, precisamente, o que, em nome da virtude, hostiliza todo o ordenamento jurídico tolerante em relação a acções que repugnam ao seu modo de ver. A ser conseguido o propósito deste texto, poderemos chegar a interessantes conclusões sobre a autêntica convivência democrática, tão necessária nos dias que correm.

1. A Tolerância no contexto das Instituições

Até às revoluções políticas que deram origem à Idade Moderna, 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»¹. 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 fé, uma lei, um rei».

¹ *Ibid.*, 296.

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 e, teoricamente, é mais complexa. 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 Pereira. Nos seus melhores momentos, estes conflitos indicam que o elemento religioso é garantia de limite contra o poder político despótico e a sua falta ou substituição dá origem às ditaduras iluministas modernas.

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 sofre de uma ambiguidade: refere uma característica da instituição estatal e da sociedade pluralista. 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, o Estado laico não foi respeitador da liberdade, e isso é verdade na Idade Moderna, desde as ditaduras de 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.

Este 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 amissão da tolerância, são as liberdades, entre as quais, liberdade de expressão, de opinião, de reunião e assim por diante. Mas cresce também, em sentido positivo, a exigência de justiça. Para explicar este ponto, P. Ricoeur, de maneira inédita em ética política, recorre à teoria de John Rawls². Segundo este ponto de vista, as exigências de justiça vão em dois sentidos. Em primeiro, dirigem-se no sentido

² J. RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1993.

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 casos exprime a base 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.

Dois pontos são de pôr em evidência neste contexto. Primeiro, a colocação, inovadora, da liberdade religiosa no âmbito rawlsiano da justiça, coisa que não é comum. Assim, a liberdade não é vista apenas como uma garantia formal, coisa, de resto, vista como 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. O segundo ponto que salta à vista 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 profunda consiste em afirmar que o Estado de direito, ao contrário do contexto político pré-moderno, não é competente em questões de verdade. O seu objecto, de facto, é a justiça e não a verdade. Reparemos que a ideia de Estado de direito exclui tanto o Estado confessional, antigo ou moderno, como o Estado laicista, omnisciente e onnipotente, seja fascista, seja estalinista. Daqui decorre que, num Estado de direito, é intolerável que a instituição estatal pressuponha competências do âmbito «verdade». Estamos a pensar em matérias como as leis de base do sistema educativo ou outras matérias sobre as quais existe uma grande variedade de opiniões como sejam as do planeamento familiar ou a chamada saúde reprodutiva. Nestes campos, temos dúvidas sobre se os nossos Estados não exorbitam claramente as suas funções.

A afirmação da laicidade como contexto de origem do Estado de direito ocasiona-nos algumas questões. Há um sentido comum em que esta afirmação é evidente: é a separação de poderes entre a tutela política e a tutela eclesiástica. Mas a questão não acaba aqui. Por isso fazemos duas perguntas. Entende-se por «laicidade» o banimento da fé religiosa do espaço público e de toda a relevância pública? Será que a justiça como fundamento do Estado de direito prescinde realmente e totalmente da questão da verdade?

Quanto ao primeiro ponto, registamos que há e houve Estados onde se regista uma grande afinidade entre cristianismo e política que não deixam de ser democráticos. É o caso da Irlanda católica, da Inglaterra anglicana ou mesmo dos Estados Unidos da América, com o seu pluralismo forte. Para não irmos mais longe, podemos lembrar como, em contexto medieval, sob regime de crmandade, 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 deveres³. Por isso, mantendo firme o princípio da separação das instituições, a fé religiosa iluminada pela razão, não é incompatível com o Estado de direito.

Em segundo lugar, dizemos também uma palavra sobre a colocação entre parêntesis da 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 os 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.

O Estado de direito baseia-se, então, numa distanciação voluntária de qualquer fundamento religioso ou de qualquer instituição religiosa concreta. Dessa opção resulta historicamente um progresso da laicidade e uma renúncia voluntária, pela qual a instituição estatal se manifesta incompetente em matéria de verdade. Este processo complexo não faz do conceito de Estado um espaço vazio, mas ocasiona o preenchimento do espaço deixado pela legitimação religiosa com as exigências de justiça. A justiça, e não a verdade religiosa, 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.

Uma 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, em caso de vitória eleitoral. Em caso de imposição de leis injustas, como a discriminação de pessoas, estamos na zona do intolerável e o caminho será a resistência contra as leis desse Estado que não está baseado no direito. No caso das propostas fracturantes, como a

³ S. TOMÁS DE AQUINO, *De Regimine Principum*, in *Opera Omnia*, 27, *Opuscula Varia*, Paris, ed. Vivès, 1889.

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.

A tolerância como virtude sofre muita violência nos nossos Estados concretos. 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.

2. A Tolerância na Cultura Pluralista

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

O moderno Estado de direito nasceu num contexto de mudança cultural muito acentuado. 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 consciência 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 propósito⁴. A ideia de fundar a ética na

⁴ Conferir a este propósito o estudo: W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Brescia, Queriniana, 1998, 7-28.

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». Foi isso que fizeram Hugo Grotio nos Países Baixos e Herbert de Cherbury na Inglaterra.

Verificando-se a inexistência 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 naquilo que P. Ricoeur chama um «um consenso conflitual»⁵. Este consenso é o sustentáculo precário da convivência no interior do Estado de direito.

O consenso conflitual fundamenta-se, do ponto de vista ético-jurídico, numa renúncia e num reconhecimento. A renúncia refere-se a não impor 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, que é o Estado de direito, a convivência cultural pluralista põe em causa atitudes mais elementares a respeito do outro. Não apenas põe em causa a atitude relativa à convicção, no que toca a valores, mas apela para a construção de uma atitude de 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. 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 desta maneira, um fundamento sólido para a convivência? 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?

⁵ P. RICOEUR, *Tolérance*, 303.

A maneira de encontrar uma justificação para 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»⁶. 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.

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 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 aos seus membros continua a ser cheio de sentido.

Resta-nos ainda perguntar quais os limites da convivência pluralista das correntes religiosas, neste nível cultural. É que estes limites são também essenciais ao reconhecimento daquilo que chamamos a 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

⁶ João XXIII, Enc. *Pacem in Terris* (1963), n. 158, in *Il discorso sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1988, 327.

irrespeito, precisamente, «porque o respeito é a virtude da tolerância no plano cultural»⁷. 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 porque não há outro caminho. 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 R. 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.

3. Tolerância e Intolerância 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?

Por estranho que pareça, foi a dispensa da unção do príncipe, imposta à Igreja 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

⁷ P. RICOEUR, *Tolérance*, 305.

que já não tem de legitimar o príncipe está no caminho de descobrir que o seu único poder é o poder da Palavra»⁸. 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 apareceu na história, já encontrou o Império romano fundado religiosamente. Herdou, após 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 moderno⁹. 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 e 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

⁸ *Ibid.*, 307.

⁹ Cf. J. MILBANK, *Teología y Teoría Social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004.

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 formas 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 irrepitível. 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 lêem 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 discrição 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, a uma renúncia, por parte do cristianismo a encetar qualquer tentativa de justificação teológica de um poder político. Pelo contrário, justifica a função desmitizante em relação a todas as tentativas de um regime político concreto a exorbitar da sua função de justificar o Estado de direito, ou a organização do bem comum. 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

Esperamos ter mostrado que a tolerância é a virtude essencial da convivência democrática. Ela não deixou de ser actual para hoje. As suas exigências são importantíssimas para a conversão dos Estados ao reconhecimento da sua incompetência em matéria de verdade e à sua compenetração na tarefa de realizar, em concreto a justiça e da paz. Somente um Estado que se pense deste modo pode ser catalisador do pluralismo cultural e pode dar lugar a uma sociedade civil crítica e forte para cultivar a iniciativa e o desenvolvimento das suas competências. Nas condições actuais, essas competências parecem cada vez maiores nas áreas da educação e dos cuidados de saúde, outras tantas áreas que, por estarem atribuídas incorrectamente à instituição estatal, são responsáveis pela crise difícil que se vive hoje na Europa. Por sua vez, a instituição eclesial, finalmente dispensada da sua adjacência pouco saudável do poder político, pode concentrar-se na sua tarefa de iluminação da existência do sentido da vida e da crítica, em virtude da força da sua palavra e não da palavra da força, de todas as formas mistificantes que invocar em vão o nome inefável de Deus.

Por muito modesto que seja este contributo, apresentamo-lo, neste ano centenário da implantação da República no nosso país, como um contributo para melhorar a compreensão do Estado que, entre outros defeitos, sempre foi intolerante para com a sociedade: seja no período absolutista, seja no período liberal, seja na primeira República, seja no Estado Novo, seja mesmo no período da Segunda República. Se é certo que à teologia não compete elaborar um pensamento político propriamente dito, compete-lhe, como dever indiscutível, pensar os caminhos da liberdade e da tolerância.