

Poder, bem e glória: considerações fragmentárias sobre política, ética e cristianismo

João Carlos Loureiro

Introdução

Num contexto de crise(s) (moral, económica, social, religiosa), cresce o clamor da ética na política, fala-se de “política de verdade” e “verdade na política”, sendo certo que, como notava Hannah Arendt, que “a verdade e a política estão em bastante más relações”¹. Na *vox populi*, a política tende a ser associada ao assalto, ao privilégio, à corrupção, à prossecução do seu próprio interesse em detrimento do bem comum², conceito que, apesar das suas fundadas e clássicas raízes³, aparece hoje, para muitos, como uma fórmula vazia

¹ “Truth and politics”, *The New Yorker*, 1967 (trad.: *Verdade e política*, Lisboa, 1995, p. 9).

² Muito menos trabalhado tem sido o conceito de mal comum, como privação de uma estrutura de bem comum (na linguagem teológica, a chave passaria por uma análise do “pecado estrutural”, embora os conceitos não sejam idênticos).

³ Não é possível proceder a uma análise e à história desta fórmula. Repare-se que são muitas as concepções de bem comum: assim, além das concepções clássicas, em que se sublinha o legado aristotélico-tomista, registem-se, sem preocupações de exaustividade, concepções autoritárias de bem comum (*v.g.*, Estado de Polícia, nacional-socialismo), concepções utilitaristas (tradicional-

e mesmo ultrapassada, quando não mistificadora e mera máscara de domínio.

Procuraremos, de um modo necessariamente breve, responder a um conjunto de questões, centrando-nos na articulação entre ética e política e alargando-a ao domínio da religião, privilegiando, neste último caso, o cristianismo, enquanto um dos fios matriciais da nossa cultura.

Num primeiro tempo, tentaremos proceder a uma precisão conceitual em torno de ética e política: de que falamos, afinal, quando mobilizamos estes termos? Num segundo momento, estudaremos a questão das suas relações (*v.g.*, rígida separação, redução de um domínio a outro, intersecção?). Num terceiro tempo, perguntaremos se há uma especificidade ética do cristianismo e quais os modos de articulação entre religião e política, em especial. A finalizar, avançaremos com um conjunto de contributos do cristianismo para a dignificação do político.

1. Política e ética: memórias

1.1. Político e política

As palavras político e política⁴ transpiram história e apontam, de um ponto de vista etimológico, para uma matriz helénica. Com efeito, é a *polis* o referente evocado que, na maternal latinidade constitutiva da nossa linguisticidade, se verteu em *civitas*. *Polis* que traz associado *politeia*, um termo que não apenas aponta para a participação do indivíduo na comunidade, como também para esta enquanto colectivo de cidadãos ou, por último, mas não menos importante, a ordem e a forma observada no exercício do domínio⁵. Política que, na *summa*

mente, uma concepção agregada de bem comum), concepções comunitaristas (*v.g.*, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre) e do republicanismo cívico (*v.g.*, John Pocock, Quentin Skinner, privilegiando o discurso da virtude e a cidadania activa). Não se pode olvidar o contributo da Doutrina Social da Igreja para o bem comum, espelhado numa série de fontes, como, por exemplo, a *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, *Quadragesimo anno*, de Pio XI, algumas intervenções do Papa Pio XII, a *Mater et Magistra* (1961) e a *Pacem in Terris* (1963), de João XXIII, o contributo do Concílio Vaticano II (*Gaudium et Spes*), a *Octogesima Adveniens* (1971), de Paulo VI e, mais recentemente, o Magistério de João Paulo II e de Bento XVI. Em relação ao Pontificado de João Paulo II, além das pertinentes Encíclicas, refiram-se o *Catecismo da Igreja Católica* e o *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*. Quanto a Bento XVI, para além da Encíclica inicial – *Deus Caritas est* (para as pertinentes referências, permitimo-nos remeter para o nosso “O político e o social em *Deus caritas est*: entre a justiça e a caridade”, *Estudos* (2006/T), p. 53-122; também em http://www.cadc.pt/site/BENTO_XVI_files/O_Politico_e_social_JLoureiro.pdf), veja-se especialmente *Caritas in Veritate* (Caridade na Verdade: Carta Encíclica de Bento XVI, Prior Velho, 2009; para um primeiro comentário, *v.*, *inter alia*, *Amore e verità: Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Milano, 2009; Michel SCHOOYANS/ Rocco BUTTIGLIONE/ Herman Van ROMPUY, *Un développement humain intégrale: la pensée sociale de Benoît dans l'Encyclique Caritas in veritate*, Namur, 2009).

⁴ *Political e politics; le politique et la politique; Politik e das Politische.*

⁵ Seguimos de perto a entrada “*Politeia*”, in: *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike in fünf Bänden*, Bd. 4., München, 1979, c. 977-978.

divisio público/privado, se reconduz ao primeiro termo, contrapondo-se, no quadro do que Benjamin Constant⁶ denominou "liberdade dos antigos", ao *oikos*, à casa, à esfera privada ou da família, território da necessidade⁷. A fórmula latina *civitas* aponta para a ideia de cidadania, um termo com peso na esfera política e jurídica, que se diz hoje de modo plural quanto aos domínios (cidadania política⁸, mas também social⁹, económica¹⁰, intercultural¹¹ e do consumidor¹²) e aos níveis (local, nacional, europeia, no caso dos países da CPLP, lusófona, no limite cosmopolita ou global), abrindo-nos à questão religiosa, simbolizada, nos tempos finais do Império Romano do Ocidente, na obra de Agostinho¹³ sobre as duas cidades, um clássico com importantes recepções e conformações das relações entre as esferas em causa. Mais próximo de nós, recorde-se, na língua inglesa, a tríade *polity* (a comunidade política), *politics* (o espaço de luta e concorrência pelo poder) e *policies* (as políticas públicas, por exemplo, do território e da saúde).

Esta memória linguisticamente expressa convoca um conjunto de precisões, nomeadamente sobre a distinção entre político e política. Num primeiro traçar de fronteiras, política é apenas uma das actividades cobertas pelo político, que acolhe ainda a ética e o direito. Num outro registo, fenomenológico, político é a identificação de um modo de experiência humana típico, a par de outros (*v.g.*, a economia ou o direito), sendo a política, *rectius*, políticas, reservada para as diferentes formas de concretização empírica.

Na esteira de Paul Ricoeur¹⁴, trata-se de afirmar uma autonomia do político e da política: no primeiro caso – o político – estamos perante o reconhecimento de uma especificidade no plano das relações comunitárias, recusando a sua

⁶ *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819 (trad.: *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, Coimbra, 2001).

⁷ Vejam-se aqui as considerações de Hannah ARENDT, *The human condition*, Chicago, 1958 (trad.: *A condição humana*, S. Paulo, 1981, cap. II).

⁸ Adela CORTINA, *Justicia cordial*, Madrid, 2010, p. 65, que, para além de outras dimensões da cidadania, propõe também a noção de cidadania cordial (p. 62-64).

⁹ A referência clássica é aqui a obra de T. H. MARSHALL, *Citizenship and social class and other essays*. Cambridge, 1950. Socorremo-nos da síntese de Adela CORTINA, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, 21998, p. 65-96.

¹⁰ Adela CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, cit., p. 97-132; Jesús CONILL, *Horizontes de economía ética*, Madrid, 2006, p. 46-47.

¹¹ Adela CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, cit., p. 177-216.

¹² Adela CORTINA, *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, 2004, p. 265.

¹³ *De civitate Dei* (trad.: *A cidade de Deus*, 3 volumes, Lisboa, 1991, 1993, 1995).

¹⁴ "Le paradoxe politique", *Esprit* (1957/5), p. 721-745. Ricoeur explicou a mudança de eixo entre este artigo e os escritos décadas depois. Como se pode ler em *La critique et la conviction*, 1995 (trad.: *A crítica e a convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launay*, Lisboa, 2009, p. 156): "[o] que me ocupava(...), sob o choque de Budapeste, era o problema da especificidade do político em relação ao económico-social. Hoje em dia é mais o problema da sua relação com o jurídico e com o plano da moralidade".

redução ao mero território das relações de classe¹⁵ e avançando com uma “racionalidade *específica*, irreduzível às dialécticas de base económica”¹⁶; no segundo, a política – centramo-nos na relação de poder, enfatizando Ricoeur os “males do poder político”, também eles irreduzíveis¹⁷.

O primeiro aspecto corresponderia ao que Olivier Marchat¹⁸ chamou o traço arendtiano (“momento associativo”¹⁹) e o segundo a um traço schmittiano, que privilegiaria o conflito (“momento dissociativo”)²⁰. Na primeira leitura, sublinha-se a emergência da chamada “diferença política”, que se pode inserir numa tradição normativa do político, que encontraria lugar na economia do pensamento arendtiano na distinção entre uma “política autenticamente política”²¹ e uma “política politicamente pervertida”

Não podendo densificar este ponto²², assumimos a política como campo de acção colectiva, visando decisões vinculativas, centrado na luta pelo e no exercício do poder, o seu meio de comunicação simbólico específico, como diria Luhmann²³. Esboçando a sua “arquitectónica”²⁴, distinguiríamos, na esteira de Dussel, três níveis: (a) principal; (b) institucional/ procedimental; (c) acção estratégico-política.

¹⁵ *Le paradoxe politique*, cit., p. 722.

¹⁶ *Le paradoxe politique*, cit., p. 722 (itálico no original).

¹⁷ *Le paradoxe politique*, cit., p. 722 (itálico no original).

¹⁸ *Die politische Differenz: zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin, 2010 (trata-se, como sublinha o autor, na p. 10, de uma versão substancialmente aumentada e revista de *Post-fundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, 2007).

¹⁹ Olivier MARCHAT, *Die politische Differenz: zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin, 2010, p. 35.

²⁰ Sobre a leitura schmittiana do político, v., entre nós, Alexandre Franco de Sá, *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, Lisboa, 2009, nomeadamente as páginas (p. 640-662) em que analisa as três versões de *Der Begriff des Politischen*, inicialmente publicado em 1927; antes, em síntese, Luís Cabral de MONCADA, “Do conceito e essência do político”, in: Idem, *Estudos de filosofia do direito e do Estado*, vol. I, Lisboa, 2004, p. 237-263, p. 245-246.

²¹ Hannah Arendt, numa carta a Karl Jaspers, refere-se a “um conceito puro de política” (mencionado por Olivier MARCHAT, *Die politische Differenz*, cit., p. 36, apoiando-se num texto de Ernst VOLLRATH, “Hannah Arendt: a German-American Jewess views the United States – and looks back to Germany”, in Peter Graf KIELMANSEGG/ Horst MEWES/ Elisabeth GLASER-SCHMIDT (Hg.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American political thought after World War II*, Cambridge, 1995, p. 45-60, p. 47).

²² Esta delimitação conceitual não significa que não existam outros modos de recortar a diferenciação entre o político e a política: cf., com outras indicações, Thomas BEDORF, “Das Politische und die Politik: Konturen einer Differenz”, in: Thomas BEDORF/ Kurt RÖTTGERS (Hrsg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin, 2010, p. 13-37.

²³ Niklas LUHMANN, *Macht*, 1975 (trad.: *Poder*, Brasília, 1985: quanto à noção de meios de comunicação, v. p. 7).

²⁴ Tomamos de empréstimo uma fórmula de Enrique DUSSEL (*Política de la liberación*, vol. II, Arquitectónica, Madrid, 2009).

1.2. Ética

A palavra ética traz também o sabor grego, andando associada à latina moral. Um clássico introdutório no mundo peninsular – a *Ética* de José Luis Aranguren²⁵ – recorda-nos que o fontal vocábulo *ethos* desvela dois significados: por um lado, é morada, residência, casa, sentido que Heidegger revalorizou na sua *Carta sobre o Humanismo*²⁶; por outro, e este é o mais tradicional, remete-nos para carácter ou modo de ser, uma dimensão da ética que parte da reflexão filosófica contemporânea não tomou a sério. *êthos* e *éthos* associam-se: o primeiro – carácter – é o resultado do segundo, hábito²⁷.

2. Política e ética: relações

Na referência às diferentes raízes da política, fomos já aludindo a modos de relação entre política e ética. Numa perspectiva histórico-genética, a filosofia grega aponta para a ética como parte da política, como ilustram textos fundantes de Platão e Aristóteles. Estamos no quadro de uma matriz normativa que assinala, pois, uma identidade de fim (teleológica)²⁸ de ética e política, a *eudaimonia*, traduzida habitualmente por felicidade, mas talvez, face à ambiguidade e às evocações actuais do termo, florescimento.

2.1. Modelos

Ao abordar a questão das relações entre ética e política, é possível distinguir vários modelos:

a) desde logo, na esteira da classificação de Norberto Bobbio²⁹, o *monismo rígido*³⁰: há apenas um sistema e não dois, quer se sustente uma redução à ética, quer à política. Para ilustrar o primeiro³¹ caso, teríamos a compreensão de *A educação do Príncipe cristão*, de Erasmo; no segundo, Thomas Hobbes³²;

b) os que partem da incompatibilidade (leitura em termos de *exclusão*), distinguindo entre a *concepção realista* (a política como reino da amoralidade

²⁵ Madrid, 1979, p. 21-23.

²⁶ *Brief über den Humanismus* (trad.: *Carta sobre o humanismo*, Lisboa, 1973).

²⁷ José Luis ARANGUREN, *Ética*, cit., p. 22.

²⁸ José Luis ARANGUREN, *Ética*, cit., p. 34.

²⁹ "Ética e política", *Lua Nova* (1992/25), p. 131-142 [trad. de "Ética e política", in: Walter TEGA (ed.), *Ética e política*, Parama, 1984, p. 7-17].

³⁰ Distinguir-se-ia do monismo flexível, na medida em que este, apesar de defender, no plano teórico, a existência de um único sistema, admite excepções, como, por exemplo, o estado de necessidade (Norberto BOBBIO, *Ética e política*, cit., p. 135).

³¹ Estes exemplos são de Norberto BOBBIO (*Ética e política*, cit., p. 134).

³² Embora Bobbio reconheça que há outras leituras (*Ética e política*, cit., p. 134).

e que assume a primazia em relação à primeira³³) e a *visão moralista*, que condena à danação a política, reino de perdição, pelo que a sã solução seria a sua eliminação ou a sua limitação ao mínimo e a opção pela moral³⁴;

a) a terceira perspectiva afirma a impossibilidade de deserção dos dois campos e culmina numa experiência trágica³⁵. Com efeito, procurando tomar a sério as duas exigências, acaba por convencer-se, a partir de diferentes horizontes – de uma certa leitura do luteranismo³⁶ ou alicerçando-se no existencialismo³⁷ – que não consegue encontrar um ponto de equilíbrio que faça jus aos dois domínios;

d) na quarta leitura, aponta-se para uma tensão entre ética e política, para uma relação de problematicidade, uma concepção já não trágica, mas dramática³⁸. Com efeito, esta é a situação numa “comunidade real de comunicação”,³⁹ em que importa tecer um modelo que considere os valores na política, mas não conduza a política ao beco sem saída de um moralismo. Ou seja, é fundamental a diferença entre a dimensão axiológica do político e o “moralismo político”⁴⁰, quer na sua versão dos anos setenta, quer agora no novo politicamente correcto.

Neste modelo, a relação não é de eliminação, nem de subordinação, mas de intersecção⁴¹.

2.2. Ética para políticos? Ambiguidade de uma formulação

Uma das leituras avançadas na história sustenta uma ética específica para políticos, que justificaria um conjunto de condutas em nome de um princípio de excepcionalidade, por exemplo, a famosa razão de Estado. Também é vulgar aqui a contraposição weberiana entre ética de convicção e ética de responsabilidade.

³³ A diferença maquiavélica reside na ruptura com um modelo de indissolubilidade ético-política (Sartori); a afirmação da autonomia foi radicalizada por Hobbes.

³⁴ José Luis ARANGUREN, *Ética*, cit., p. 56-57.

³⁵ José Luis ARANGUREN, *Ética*, cit., p. 78.

³⁶ José Luis ARANGUREN, *Ética*, cit., p. 79-82.

³⁷ José Luis ARANGUREN, *Ética*, cit., p. 82-84.

³⁸ José Luis ARANGUREN, *Ética*, cit., p. 57.

³⁹ Socorremo-nos de uma fórmula de Karl-Otto APEL, *Transformation der Philosophie, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a. M., 1973 (trad. parcial: *Estudos de moral moderna*, Petrópolis, 1994).

⁴⁰ Cf., neste sentido, Joseph RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi della culture*. Città del Vaticano, 2005 [*A Europa de Bento na crise de culturas*, Lisboa, 2005, p. 22-23].

⁴¹ Falando precisamente de uma relação de intersecção, v. Paul RICOEUR, “Ethique et politique”, *Esprit* (1985/101), p. 1-11, p. 1. Ricoeur parte da distinção weberiana entre ética da convicção e ética da responsabilidade (cf. Max WEBER, “A política como vocação”, in: *Idem, O político e o cientista*, Lisboa, 1979, p. 85 ss.; tradução de *Politik als Beruf*) para afirmar que, face à impossibilidade da sua fusão, “l'ethique et la politique constituent deux sphères distinctes, même si elles sont en intersection” (p. 11).

A primeira nota é a de que devemos partir de uma teoria da diferenciação entre ética pessoal⁴² e ética comunitária ou social, que toma a sério a questão das instituições ou, se quisermos, da ordem social justa⁴³.

No entanto, esta não pode converter-se na tese do que poderíamos chamar uma ética «anética», centrada na razão de Estado. Os valores têm aplicações específicas no campo da política, respeitando a sua autonomia e operando a partir de uma lógica interna a esta esfera, como dimensões constitutivas e não como imposições heterónomas.

Trata-se de garantir a política como política⁴⁴, preservando as exigências axiológicas – o campo político deve prosseguir o *bem comum*. Se quisermos, da mesma forma que Jesús Conill centra a sua análise numa *economia ética*⁴⁵ e não numa ética da economia, teremos aqui uma política “ética” ou, dada a ambiguidade da fórmula, sobretudo quando associada ao Estado (recorde-se o Estado ético hegeliano), de uma teoria normativa⁴⁶, que deslegitima modos de acção que, no campo político, põem em causa os princípios valorativos constitutivos da actividade política enquanto elementos da esfera prática. A inobservância desta normatividade intrínseca não significa que, numa perspectiva empírica, tenhamos deixado de estar no terreno do político (*v.g.*, pense-se nas ditaduras), mas que estamos, para recorrermos à terminologia própria da tradição normativa de corte helénico e latino, perante formas corruptas e degradadas de político. Uma política ética toma a sério finalidades (bens internos), instituições e procedimentos do campo do político.

2.3. Constituição, axiologia e política

A Constituição transporta um conjunto de valores fundamentais (*Grundwerte*) que delimitam o campo de possibilidades (normativas⁴⁷) da política (exclusão ou interdição, se quisermos, “competências negativas”) e

⁴² Preferimos o atributo pessoal a individual, dada a dimensão relacional do primeiro, entendido em termos constitutivos e não meramente aditivos. Há, claro, uma complementaridade entre as duas (*v.*, contra todas as leituras em termos de substituição, Adela CORTINA, *El quehacer ético: guía para la educación moral*, Madrid, 1996, p. 52-55, esp. p. 55). A utilização dos termos ética intrasubjectiva e intersubjectiva (*cf.*, por exemplo, o “Prologo” de Aranguren à obra de Adela CORTINA, *Ética mínima: introducción a la filosofía practica*, Madrid, ²1989, p. 15) deve ser lida em termos de centro de reflexão, não podendo sustentar-se que o intrasubjectivo não pressupõe um referente intersubjectivo.

⁴³ Para uma densificação das linhas de força da distinção entre ética pessoal e social, *cf.*, por todos, Walter KERBER, *Sozialethik*, Stuttgart / Berlin / Köln, 1998, esp. p. 9-11.

⁴⁴ Enrique DUSSEL, *Política de la liberación*, *cit.*, p. 365.

⁴⁵ *Horizontes de economía ética*, *cit.*

⁴⁶ Sobre a importância de uma teoria normativa do político, *cf.* Jörg Paul MÜLLER, *Demokratische Gerechtigkeit: eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung*, München, 1993.

⁴⁷ Facticamente, são possíveis acções violadoras desse quadro normativo. O sistema jurídico, escrevemo-lo a partir da leitura zubiriana da vida como uma apropriação de possibilidades [*cf.*

também estabelecem obrigações de acção (por exemplo, em sede jusfundamental, em termos prestacionais e de protecção). No colete de forças, temporal e espacial, a que tem de obedecer este escrito, não é possível aprofundar algumas questões estruturantes como a relação entre juridicidade em geral e constitucionalidade ou mesmo densificar a questão da interconstitucionalidade⁴⁸ e, em geral, das internormatividades, em tempos de rede(s) e de formação de um “manto normativo do mundo”, num tempo de crescente “sobrecentração”⁴⁹.

Estes valores fundamentais (*Grundwerte*) exigem, à semelhança do que acontece com a ética à distância (*Fernethik*)⁵⁰, que se tome a sério uma constituição à distância ou da distância (*Fernverfassung*)⁵¹, que enfrente não apenas as questões da transterritorialidade – pense-se, por exemplo, nas implicações decorrentes de uma “sociedade (mundial) de risco”⁵² –, mas sobretudo da transtemporalidade, merecendo especial reflexão as gerações futuras ou vindouras e o problema da habitabilidade e da sustentabilidade do mundo (“a nave espacial Terra não tem nenhuma saída de emergência”⁵³) posto

Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986), deve ser visto como um subsistema de possibilidades e impossibilidades (mais desenvolvidamente, sublinhando o papel de criação de novas possibilidades que cabe ao direito, João Carlos LOUREIRO, “*Aegrotationis medicinam ab iure peto?* Notas sobre a saúde, a doença e o direito”, *Cadernos de Bioética* 11 (2001/25), p. 19-53, p. 30-31, n. 61].

⁴⁸ Sobre esta categoria, cf. Francisco Lucas PIRES, *Introdução ao direito constitucional europeu*, Coimbra, 1997; Paulo RANGEL, “Uma teoria da “interconstitucionalidade” (Pluralismo e constituição no pensamento de Francisco Lucas Pires), *Thémis* (2000/2), p. 127-151; José Joaquim Gomes CANOTILHO, “*Brançosos*” e *interconstitucionalidade: itinerários dos discursos sobre a historicidade constitucional*, Coimbra, 2008; João Carlos LOUREIRO, “«É bom morar no azul»: a constituição mundial revisitada”, *Boletim da Faculdade de Direito* 82 (2006); v. agora, a partir da razão transversal de Welsch, a proposta de transconstitucionalismo de Marcelo NEVES (*Transconstitucionalismo*, São Paulo, 2009).

⁴⁹ Tomamos de empréstimo uma conhecida fórmula de Teilhard. Sobre a sua transposição e a aplicação neste domínio, v. o nosso “Da sociedade técnica de massas à sociedade de risco: prevenção, precaução e tecnociência. Algumas questões juspublicísticas”, in: *Estudos em homenagem ao Prof. Doutor Rogério Soares*, Coimbra, 2001, p. 797-891, p. 835-836.

⁵⁰ *Das Prinzip Verantwortung*, cit.; para uma recepção, v. Peter KEMP, *Das Unersetzliche: eine Technologie-Ethik*, Berlin, 1992; José de Faria COSTA, «A linha (Algumas reflexões sobre a responsabilidade em um tempo de “técnica” e de “bio-ética”», in: *O homem e o tempo: liber amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto, 1999, p. 397-41, esp. p. 405-498.

⁵¹ Sobre esta, permitimo-nos remeter para João Carlos LOUREIRO, “O direito à identidade genética do ser humano”, in: *Portugal-Brasil Ano 2000*, Coimbra, 1999, p. 263-389, p. 275-276; idem, “Fernverfassung, Konstitutionalismus und Weltverfassung: Achtzig Jahre nach der Weimarer Verfassung, fünfzig Jahre nach der Bonner Verfassung und am Anfang der Berliner Republik”, *Boletim da Faculdade de Direito* 77 (2001), p. 549-573 [parcialmente traduzido em português: “Desafios de Témis, trabalhos dos homens (constitucionalismo, constituição mundial e “sociedade de risco”), *Nação e Defesa* (2001/97), p. 43-59].

⁵² Ulrich BECK, *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M., 1986 (trad.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, 1998); idem, *World Risk society*, Cambridge, 1999; idem, *Weltrisikogesellschaft: auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt am Main, 2007.

⁵³ Acolhemos o título de uma obra colectiva publicada recentemente na Alemanha, já no pós-

em causa pelo que Leonardo Coimbra chamou "humanismo antropolátrico"⁵⁴. Tal como no plano da ética se refere hoje a necessidade de uma macroética⁵⁵, no campo da política e do direito revela-se a insuficiência – mas não a irrelevância – do Estado nacional, num mundo crescentemente interdependente.

A relação entre constituição e lei pode ser captada transpondo, com alguma liberdade, a distinção tomista entre *derivatio* e *determinatio*⁵⁶. Há um conjunto de domínios em que o legislador apenas tem uma margem pequena de intervenção (*derivatio*), mas, em muitas questões, configuram-se várias soluções que respeitam os bens em jogo, abrindo-se o campo à escolha político-legislativa e à consequente relevância dos procedimentos. É um campo, por excelência, da responsabilidade, no respeito pela autonomia (não pela separação) dos diferentes domínios, e em que assume relevo a questão das prioridades e das temporalidades⁵⁷. Com efeito, em sociedades crescentemente complexas e democráticas, assiste-se a uma diferença de tempos, eleitorais (curto prazo) e de resultados de políticas em campos como a educação e a ecologia (médio e longo prazo).

Uma⁵⁸ das implicações axiológicas na política prende-se com as dimensões institucionais, expressas num Estado Constitucional, marcado pelo princípio da

Fukushima: *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang: Energie und Politik im Anthropozän*, Berlin, 2011).

⁵⁴ Leonardo COIMBRA, *A Rússia de hoje e o homem de sempre*, Porto, 1962, cujo extremo é o "humanismo exaustivo" (p. 117), em que o "homem é tudo. O resto, nada mais que matéria oferecida à sua ambição e conquista". Para uma brevíssima síntese dos tipos de humanismo em Leonardo Coimbra, v., no quadro de uma cristologia, Arnaldo de PINHO, *Jesus Cristo: Quem é?*, Lisboa, 2003, p. 94-96.

⁵⁵ Karl-Otto APEL, "A necessidade, a aparente dificuldade e a efectiva possibilidade de uma macroética planetária da (para a) humanidade", *Revista de Comunicação e Linguagens* (1992/15/16), p. 11-26.

⁵⁶ Cf. a recepção de John FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, 1998.

⁵⁷ Não é possível, *hic et nunc*, desenvolver uma teoria geral da relação entre temporalidade e decisão política. No entanto, registre-se que se a análise no texto se centra no futuro (dimensão futurizante), nem por isso se pode ignorar, nomeadamente no quadro do que se pode designar tempos do bem comum, uma dimensão anamnética: a referência indispensável é, desde logo, a obra de Johann Baptist METZ ("Anamnestic reason: a theologian's remarks on the crisis in the *Geisteswissenschaften*"), in: Axel HONNETH/ Thomas McCARTHY/ Claus OFFE/ Albrecht WELLMER (ed.), *Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment*, Cambridge (Mass.), 1992, p. 189-194; também *Memoria passionis: ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br., 2006 (trad.: *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, 2007; entre nós, cf. Anselmo BORGES, "Ateísmo, ética e mística", in: Anselmo BORGES/ António Pedro PITA/ João Maria ANDRÉ (Coord.), *Ars interpretandi: diálogo e tempo: homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, 2000, p. 113-165 (também in: *Corpo e transcendência*, Porto, 2003, p. 183-241, p. 238-240, mobilizando, além de Metz, Reyes Mate, Walter Benjamin, Max Horkheimer e Javier Muguerza. De REYES MATE veja-se *La razón de los vencidos*, Barcelona, 1991 (contrapondo a aproximação anamnética à aproximação argumentativa da realidade: p. 23), socorrendo-se de Benjamin; também, em síntese, o texto, publicado entre nós, intitulado "La herencia pendiente de la razón anamnética", in: João Lopes ALVES (Coord.), *Ética e o futuro da democracia/Ethics and the future of democracy*, Lisboa, 1998, p. 91-10; ainda "La justicia de las víctimas", *Revista portuguesa de filosofía* 58 (2002/2), p. 299-318.

⁵⁸ Refiram-se, em termos gerais, também as teleológicas (finalidades/ bens), institucionais (forma de organização: a questão do regime) e pessoais (carácter).

divisão de poderes e que erige a democracia, na tradição ocidental, na forma legítima. Contudo, conhece-se a defesa, em nome de um “princípio responsabilidade”⁵⁹ e de um novo imperativo categórico – “[a]ge de tal maneira que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a preservação da vida humana genuína”; ou, na sua versão negativa, “[a]ge de tal modo que os efeitos da tua acção não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”⁶⁰ – de renúncia à forma normal de actuação do sistema político. Referimo-nos à posição de Hans Jonas que fala de uma “inaptidão”⁶¹ da democracia enquanto modo institucional de realização do bem comum⁶².

2.3.1. Verdade, Estado e espaço público: “condenados à mentira”?

Na história do Estado, durante muito tempo uma das suas marcas foi a opacidade e o segredo (a *arcana praxis*), sendo a publicidade uma das exigências da democratização⁶³. Acresce que pode perguntar-se se, neste campo, não estamos “condenados à mentira”⁶⁴. Recorde-se Maquiavel, que Jorge de Sena⁶⁵ considerou “vítima da sua honestidade intelectual”: “[c]uão louvável seja num príncipe o manter da palavra dada e viver com integridade e não com astúcia, qualquer um o entende. No entanto vê-se pela experiência do nosso tempo terem feito grandes coisas aqueles príncipes que tiveram em pouca conta a palavra dada e que souberam, com a astúcia, dar a volta ao cérebro dos homens; e no fim superaram aqueles que se fundaram na sinceridade”⁶⁶.

No século XX, experimentámos regimes em que a mentira era política sistemática, de tal forma que uma das exigências essenciais dos dissidentes pode encontrar-se na reivindicação de Patocka e Vaclav Havel de “uma vida na verdade”⁶⁷. Esta negação *hard* da verdade, assente num regime de repressão

⁵⁹ *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1979 (trad.: *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, Rio de Janeiro, 2006).

⁶⁰ *Das Prinzip Verantwortung*, cit., p. 47-48.

⁶¹ *O princípio responsabilidade*, cit., p. 249: “(...) diante uma política futura de sacrifícios responsáveis, a democracia seria, pelo menos momentaneamente, inapta (pois nela predominariam os interesses do presente)”; sobre a questão, v. Robert THEIS, *Habiter le monde*, Paris, 2008, p. 83-85.

⁶² Entrevistado depois de 1989, revelou espanto por a situação do ponto de vista ambiental ser pior nos países de Leste do que nas economias de mercado ocidentais (*Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Madrid, 2001, p. 62). No entanto, continuava a mostrar cepticismo face à possibilidade das democracias poderem tomar a sério os interesses de longo prazo (p. 62).

⁶³ Rogério SOARES, *Direito público e sociedade técnica*, Coimbra, 2008, p. 55.

⁶⁴ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Zur Lüge verdammt?: Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit*, Freiburg i. Br/ 2000.

⁶⁵ “Maquiavel e o «Príncipe»”, in: Idem, *Maquiavel e outros estudos*, Porto, 1974, p. 15-51, 47. E acrescenta: “[é] perigosíssimo, para a integridade de um pensamento, que este analise em voz alta aquilo que, em voz baixa e a ocultas, todos presentem e praticam”.

⁶⁶ Utilizamos a tradução de Diogo Pires Aurélio: *O Príncipe*, Lisboa, 2008, Cap. XVIII, p. 195.

⁶⁷ “O poder dos sem poder”, in: *Ensaio políticos*, Venda Nova, 1991, cit. (o ensaio foi originalmente escrito em 1978), p. 105-212 (esp. p. 130 ss.).

e de abolição da liberdade de expressão, confronta-se com uma política *soft* de mentira, manipulação e sedução em democracias. O caso português, a começar pelas contas públicas e o conhecimento da real situação económico-financeira do país é um bom exemplo. Deixando de parte os processos de transição para sociedades democráticas, que, não raro, mobilizaram comissões de verdade e reconciliação⁶⁸, interessa-nos a questão da verdade nos Estados Constitucionais⁶⁹. Não se trata somente de reconhecer as esferas plurais de procura da verdade e da necessidade de garantir a sua autonomia face ao Estado (pense-se, por exemplo, da importância da verdade na liberdade de investigação científica), mas de reconhecer que a estruturação do discurso político respeita a verdade, não procura controlar o pluralismo informativo, nomeadamente em relação aos meios mais relevantes na estruturação da opinião pública. Verdade que anda associada a instrumentos de rigor e de disponibilização de dados comparáveis e pormenorizados, o que está longe de se verificar em muitos debates (*v.g.*, pensemos na perplexidade enfrentada por muitos cidadãos no confronto entre Ministério da Educação e escolas do ensino particular e cooperativo acerca de dados como o custo médio por aluno). E, neste sentido, a garantia da verdade tem tradução institucional, exigindo-se organismos credíveis e independentes de produção e difusão da informação, ao nível estatal e não apenas como resultado de iniciativas no campo da sociedade civil.

Num pequeno ensaio sobre a mentira na política, Hannah Arendt⁷⁰ adverte que a verdade não tem sido, historicamente, uma virtude dos políticos; pelo contrário, a mentira tem aqui um reino privilegiado que, nos Estados totalitários, atingiu o auge. Não por acaso, tendo presente este (ab)uso, Vaclav Havel declarou-se "partidário de uma política «antipolítica», "serviço à verdade" e "uma das maneiras de procurar e adquirir um sentido para a vida"⁷¹.

Mas, se a política assenta num conjunto de pressupostos susceptíveis de controlo em termos de verdade, já em relação à maioria das questões a decidir temos problemas de *doxa*, de opinião, e não de verdade. Aí assume um papel chave o princípio maioritário como critério adequado para a deliberação, evidentemente no respeito do quadro constitucional. Há, pois, aqui uma margem

⁶⁸ Cf., por exemplo, a *Comissão para a verdade e reconciliação* sul-africana, presidida pelo arcebispo anglicano Desmond Tutu ou a *Comissão da Verdade*, em S. Salvador. Entre os antepassados deste tipo de justiça estaria o *ryd*, um mecanismo de justiça "restaurativa" e centrada no perdão: cf. Carlo Maria MARTINI /Gustavo ZAGREBELSKY, *La domanda di giustizia*, Torino, 2004, p. 30-36 e p. 52.

⁶⁹ Sobre este ponto, cf. o indispensável estudo de Peter HÄBERLE, *Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat*, Baden-Baden, 1995 (trad.: *Verdad y Estado constitucional*, México, 2006), que, além do mais, apresenta também uma resenha de textos clássicos sobre a verdade na literatura e na música. Na doutrina nacional, v. Cristina QUEIROZ, "A verdade e as formas jurídicas", in: *Estudos em homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhães Collaço*, Vol. II, Coimbra, 2002, p. 921-951.

⁷⁰ *Truth and politics*, cit., p. 9.

⁷¹ "A política e a consciência (1984)", in: *Ensaaios políticos*, cit., 1991, p. 247-277, p. 275.

de decisão e de conformação que, numa democracia, aponta para uma ideia de justificação das escolhas (uma *Entscheidung*, decisão materialmente fundada, e não uma mera *Dezision*, resultado de uma pura vontade). Esta margem de decisão que afasta também a dissolução da política numa tecnocracia.

No entanto, o reconhecimento da dimensão deliberativa da política não pode conduzir ao desprezo da “verdade de facto”⁷². O trágico anda, com efeito, associado à denegação de factos e acontecimentos, uma esfera de testemunho e intrinsecamente política. Continuando a socorrer-nos de Hannah Arendt, reconhece-se que a liberdade de expressão só pode florescer se “a informação sobre os factos (...) estiver garantida”⁷³.

Não podendo aprofundar as relações entre política, ética e razão, sublinhe-se que, embora as políticas públicas não possam esquecer a importância de uma análise em termos de eficácia e de eficiência⁷⁴, as escolhas fundamentais da comunidade pressupõem uma razão comunicativa e uma inadequação de um modelo puramente instrumental de razão.

3. Política, ética e cristianismo: articulações

Assumida uma relevância ética na política, poderá perguntar-se se o cristianismo em geral e o catolicismo em especial poderão pretender desempenhar um papel na conformação da comunidade política. Para alguns, estaríamos perante uma ilegítima confusão de reinos, resquício de uma forma pré-moderna, de restauração de uma mundana glória passada, que desconhece que, a sobrar algum lugar para a religião, este só poderá ser o território da privatização da fé (no limite, o “entrar no quarto”). Fé que, diria parte da modernidade, não passa do domínio do sentimento, incapaz de pretensões de universalidade.

⁷² Hannah ARENDT (*Truth and politics*, cit., p. 14) contrapõe verdade da razão, que compreenderia as “verdades matemáticas, científicas e filosóficas”, e verdade de facto. Como exemplo desta última categoria, pensa na eliminação, pela historiografia soviética, do papel de Trotsky na Revolução Russa (p. 14).

⁷³ Hannah ARENDT, *Truth and politics*, cit., p. 24.

⁷⁴ A eficiência, que anda associada a uma exigência de racionalização, tem uma clara dimensão ética, que aparece associada ao princípio da justiça (Diego GRÁCIA, “Ética de la eficiencia”, in: José Ramón AMOR/ Iñaki FERRANDO/ Julián RUIZ (eds), *Ética y gestión sanitaria*, Madrid, 2000, p. 43-57, p. 52; deixamos de lado a sua relevância em termos jurídicos: sobre esta, cf., entre nós, com outras indicações, João Carlos LOUREIRO, *O procedimento administrativo entre a eficiência e a garantia dos particulares (Algumas considerações)*, Coimbra, 1995, Parte II; Suzana Tavares da SILVA, *O princípio fundamental da eficiência* [III Encontro de Professores de Direito Público, Porto, 30 de Janeiro de 2009; texto disponível em <http://encontrosdireitopublico.blogspot.com/>; agora também em *Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Porto 7* (2010)], p. 519-544. O problema está na redução da justiça à eficiência ou, pelo menos, na sua hipervalorização, num quadro utilitarista/consequencialista, incompatível com a dignidade da pessoa humana e o tipo de Estado constitucional.

zação, marcada por uma particularidade insusceptível de potenciar o diálogo e de fecundar o espaço público. Mais: a chamada questão religiosa não seria constitutiva do ser humano, mas mero produto de uma fábula que a doutrinação manteve, mas que seria superada.

Acresce que, para outros, o próprio projecto de uma ética adjectivada – no caso cristã – estaria condenada ao fracasso, pois, quando muito, o cristianismo traria um suplemento motivacional ou um apelo ao testemunho, mas não um complemento ou mesmo uma transformação de conteúdos morais.

Não aprofundaremos aqui as posições que, vindo no cristianismo uma *anti-ética*, marcada pela barbárie, relembram histórias testamentárias que consideram pouco edificantes, as Cruzadas e a Inquisição. Nem responderemos relembrando os números do livro negro do comunismo, com milhões de vítimas desde a URSS à China, passando pelo Camboja e pela Coreia do Norte. Nem analisaremos as propostas de parte do neo-atéismo⁷⁵, de proibir os pais de transmitirem o *corpus* ético-religioso aos seus filhos, ilustradas na obra de Dawkins⁷⁶, que, neste ponto, confessa a sua dívida para com Nicholas Humphrey⁷⁷. Ainda no confronto com o ateísmo, recordamos que, no século XIX, a “morte de Deus” foi vista como condição de possibilidade de uma verdadeira ética. Na verdade, Feuerbach concebeu as relações entre homem e Deus como um jogo de “soma-zero”⁷⁸: mais Deus, menos homem; mais homem, menos Deus. A libertação face às religiões e ao cristianismo em particular abria as portas à ética: nas palavras de Esperanza Guisán⁷⁹, “muerto Dios, ha nacido la ética”; não teria morrido, mas antes nascido o homem⁸⁰.

Adiantando o nosso fio argumentativo, procuraremos, com a brevidade imposta pela escassez do espaço, sustentar as seguintes proposições:

⁷⁵ Criticamente, Jónatas MACHADO, “A jurisprudência constitucional portuguesa diante das ameaças à liberdade religiosa”, *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra* 82 (2006), p. 65-134, 101-104; Scott HAHN/ Benjamin WIKI, *Answering the new atheism: dismantling Dawkins’ case against God*, 2008; Alister E. McGRATH/ Joanna Collicut McGRATH, *The Dawkins delusion? Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, Downers Grove, 2007.

⁷⁶ Para uma análise das posições de Dawkins em geral, cf. o seu *The God delusion*, 2006 (trad.: *A desilusão de Deus*, Cruz Quebrada, 2007); criticamente, para além dos escritos citados na nota anterior, v., entre nós, Jorge COUTINHO, “Em torno de *A desilusão de Deus*, de Richard Dawkins”, *Didaskalia* 38 (2008/2). Em relação à educação das crianças, vide agora também Richard DAWKINS, “God and bad reasons to believe”, in: Dale McGOWAN (ed.), *Parenting beyond belief: on raising ethical, caring kids without religion*, New York, 2007.

⁷⁷ Nas *Amnesty lectures*, publicado com o título “What shall we tell the children?”. *Social Research* 65 (1998).

⁷⁸ Esta leitura parte de um pressuposto autonomista, em que o ser humano pretende “ser um princípio absoluto na sua própria liberdade” [Hans Urs von BALTHASAR, in: Joseph RATZINGER/ Hans Urs von BALTHASAR, *Marie, Kirche im Ursprung*, Freiburg (trad.: *Maria, primeira Igreja*, Coimbra, 2004, p. 126].

⁷⁹ *Manifesto hedonista*, Coimbra, 2004.

⁸⁰ *Manifesto hedonista*, cit., p. 22.

- a) A pretensão de conformação e relevância pública do cristianismo é-lhe, *ab initio*, inerente⁸¹;
- b) Esta pretensão é perfeitamente compatível e até mesmo exigida por uma democracia plural e "ecuménica", em que se confrontam diferentes mundividências num quadro de fragmentaridade e diferença⁸²;
- c) Em tempos pós-seculares⁸³, são ilegítimos secularismos e laicismos que pretendem uma "praça pública despida"⁸⁴ e uma "cidadania sem qualidade(s)"⁸⁵, que, no limite, apaga as narrativas constitutivas de uma comunidade em nome de um pretenso pluralismo;
- d) O Cristianismo, partindo de uma experiência de encontro com uma Pessoa e não sendo, por isso, em sentido rigoroso, uma "religião do livro"⁸⁶, transporta uma mais-valia para a conformação da política nos planos fundacional, motivacional, do carácter, dos conteúdos e institucional, convocando a sermos "seguidores de Cristo" (*Nachfolger*), desmascarando as idolatrias, nomeadamente a sacralização do político no quadro de um processo de "migração do sagrado"⁸⁷.

⁸¹ Martin RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, 2009.

⁸² Diferença que, com a segurança e a solidariedade, é um dos elementos da nova trilogia: v. Erhard DENNINGER, "Sicherheit/ Vielfalt/ Solidarität: Ethisierung der Verfassung?", in: Ulrich K. PREUSS, *Zum Begriff der Verfassung: die Ordnung des Politischen*, Frankfurt a. M., 1994.

⁸³ Sobre o conceito de pós-secular, importa sublinhar que a expressão tem sido especialmente difundida na sequência do discurso de Jürgen Habermas (*Glauben und Wissen*, 2001; utilizamos a tradução castelhana: trad.: "Creer y saber", in: idem, *El futuro de la naturaleza humana: hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona/ Buenos Aires/ México, 2002, p. 129-146), um autor que tem vindo a transformar a questão da religião num dos temas centrais da sua reflexão, advertindo-se, desde já, que não se trata de qualquer projecto restauracionista pré-moderno, mas do reconhecimento dos contributos do religioso na esfera pública e de um processo de aprendizagem mútua, incompatível com a arrogância do laicismo [v. a nossa síntese, com outras indicações: João Carlos LOUREIRO, "Desafios (de) Cardeais: de novo a questão das origens", *Estudos N.S.* 4 (2005), p. 159-182, esp. 166-168]. Refira-se ainda, para além de um uso menos divulgado, em que a expressão aparece associada à Nova Era (*New Age*), a proposta da *Ortodoxia radical*, numa crítica à razão iluminista (exemplarmente, John MILBANK, *Theology and social theory: beyond secular reason*, Oxford, 2002).

⁸⁴ Aludimos ao título de um livro de Richard NEUHAUS, *The naked public square*, Grand Rapids (Mich.), 1988.

⁸⁵ Baseamo-nos em Adela Cortina que fala de um "cidadão com qualidades" ("Pluralismo moral y político", in: Ildelfonso MURILLO (Coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca, 2004, p. 619-621, p. 620).

⁸⁶ Com efeito, centra-se antes numa Pessoa, Jesus Cristo: v. Michel QUESNEL (*Jésus, l' homme et le fils de Dieu*, 2004; trad.: *Jesus, o homem e o filho de Deus*, Lisboa, 2005, p. 168); também o *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, 2000, n.º 108.

⁸⁷ William T. CAVANAUGH, *Migrations of the holy: God, state, and the political meaning of the church*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 2011.

3.1. O estatuto do religioso na experiência humana: entre o teologal e o teológico

A nossa brevíssima abordagem neste plano não é, nuclearmente, sociológica, terreno de confronto entre a sua redução a um mero recurso de sentido, como diria Niklas Luhmann, ou a sua relevância como “matriz teológica da sociedade”, para citarmos Pierpaolo Donati⁸⁸, perguntando-se pela diferença cristã.

Privilegiando antes uma aproximação que se confronta com a realidade, tomamos como ponto de partida os escritos de Xavier Zubiri, mais concretamente a questão da religação⁸⁹. A experiência⁹⁰ religiosa básica não é a do mistério, mas a da realidade, do que designa como “poder do real”. Na verdade, sendo-se homem⁹¹ não se pode escapar a uma dimensão que Zubiri denomina teologal⁹². Ou seja, ateísmo, agnosticismo e teísmo são modos distintos, mas possíveis, de enfrentamento com a questão da ultimidade do real⁹³. Ora, este carácter constitutivo do religioso⁹⁴, que não deve, no entanto, ser confundido com qualquer naturalismo religioso, teve expressão, no tipo Estado Constitucional Ocidental⁹⁵, num reconhecimento da legitimidade das várias respostas, traduzindo-se, no plano subjectivo, na liberdade religiosa.

A universalidade do teologal confronta-se com a particularidade do teológico. Com efeito, “como plasmação da religação que é, a religião tem

⁸⁸ *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli, 2010.

⁸⁹ Neste ponto, aproveitamos, com pequenas alterações, parte de um trecho de um capítulo da nossa dissertação de doutoramento (*Constituição e biomedicina: contributo para uma teoria dos deveres bioconstitucionais na esfera da genética humana*, Coimbra, 2003, vol. II).

⁹⁰ Sobre o alcance do conceito de experiência neste quadro, cf. *El hombre y Dios*, cit., p. 95. Preferindo a designação existência a experiência, cf. Olegario GONZÁLEZ de CARDEDAL, “Existência cristã”, *Communio* 13 (1996), p. 293-299, p. 294.

⁹¹ Com efeito, “o homem é constitutivamente pergunta” (Anselmo BORGES, “A questão do homem como questão de Deus”, *Communio* 5 (1988), p. 109-120, p. 113, sendo decisiva a pergunta pelo sentido).

⁹² Entre nós, v. agora a dissertação de João António Pinheiro TEIXEIRA, *A finitude do infinito: o itinerário teologal do homem em Xavier Zubiri*, Lisboa, 2007.

⁹³ *El hombre y Dios*, cit., p. 372.

⁹⁴ No plano da fenomenologia da religião, cf. também Rudolf OTTO (*Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des göttlichen und seine Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917; trad.: *O sagrado*, Lisboa, 1992); imprescindível afigura-se a leitura da obra de Mircea Eliade, revelando a atitude religiosa como estrutura permanente ou, ao nível da psicologia das profundidades, a obra de Jung. Para uma crítica das análises de Rudolf Otto e de Mircea Eliade, nomeadamente a ênfase no sagrado como o primário do fenómeno religioso, cf. Xavier ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993, p. 20-28. Sobre a fenomenologia da religião enquanto abordagem diferente de uma filosofia da religião apoiada numa teologia filosófica, cf. a síntese de Richard SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Freiburg/ München, 1983 (trad.: *Filosofia da religião*, Lisboa, 1992, esp. p. 75-76).

⁹⁵ Para uma densificação deste tipo de Estado, v. Peter HÄBERLE, *Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat*, cit., p. 113.

sempre uma visão concreta de Deus, do homem e do mundo. E por ser experiencial, esta visão tem, forçosamente, formas múltiplas: é a história das religiões⁹⁶.

Ainda no quadro da religação (teologal) importa sublinhar que, na economia do pensamento de Zubiri, o plano ético assenta na dimensão religativa, que, no entanto, não é confessional⁹⁷. Aliás, a expressão teologal, pela própria ressonância religiosa ou, se quisermos, pela "carga teológica"⁹⁸ que transporta, é criticável⁹⁹. No entanto, sempre se poderá dizer em abono da expressão que sublinha não a resposta, mas a pergunta radical, em que a solução niilista pode ser uma possibilidade, argumentável, ainda que, como a fé, seja indemonstrável¹⁰⁰, o que não é sinónimo de irracional nem de inargumentável.

3.2. Ética e cristianismo

Ao contrário da experiência *aut/aut* (ou/ou), o *e* é um elemento fundamental da catolicidade¹⁰¹. Uma linha radical poderia afirmar um *nem/nem*, em que o último é consequencial do primeiro: referimo-nos à célebre afirmação de Dostoiévski "[s]e Deus não existe, tudo é permitido"¹⁰². Teofilia e teofobia¹⁰³, entendidas, respectivamente, como proposições que afirmam e negam a existência de Deus, seriam o critério determinante da existência ou da inexistência de normas morais vinculativas¹⁰⁴. Esta posição faria da religião

⁹⁶ *El hombre y Dios*, cit., p. 380: "como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones".

⁹⁷ Jordi COROMINAS, *Ética primera: aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao, 2000, p. 323.

⁹⁸ Jordi COROMINAS, *Ética primera*, cit., p. 323.

⁹⁹ Jordi COROMINAS, *Ética primera*, cit., p. 323.

¹⁰⁰ Entre nós, por todos, Anselmo BORGES, *Ateísmo, ética e mística*, cit., p. 119.

¹⁰¹ Trata-se de uma perspectiva enfatizada por Hans Urs von Balthasar, que fala do "famoso «e» católico" (por exemplo, graça e natureza, escritura e tradição). E sublinha ainda que: "[j]ust as this catholicity goes beyond a dialectic of reversed opposites, it also goes beyond a *coincidentia oppositorum*. Rather, it is an *inclusion*: nature is included in grace, the sinner is included in forgiving love, and all plans and purposes are included in a *supreme gratis*—"for nothing" (Hans Urs von Balthasar, "Jesus is Catholic", in: *In The fullness of faith: on the centrality of the distinctively Catholic*: http://www.ignatiusinsight.com/features2006/hub_jesusiscatholic_oct06.asp).

¹⁰² *Os irmãos Karamázov*. Repare-se que, em *Os possessos*, Nikolay STRAGOVIN, leva à prática este programa, actuando a partir da inexistência de Deus. (cf. o paralelo entre as duas obras em Wil van den Bercken, *Christian fiction and religious realism in the novels of Dostoevsky*, London/ New York, 2011 p. 51-52).

¹⁰³ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, "Sobre el contencioso hombre-Dios y sus secuelas éticas", in: *La pregunta por la ética: ética religiosa en diálogo com la ética civil*, Salamanca, 1993, p. 19-39, p. 26.

¹⁰⁴ Em rigor, a afirmação de Dostoiévski pode ser lida de dois modos distintos: ou em termos de uma concepção moral positivista – neste sentido, a moral seria "a revelação da vontade de Deus, na escritura, tradição e autoridade" –, ou em chave da moral fundamental, isto é, "moral na sua profundidade (*Tiefe*) tem a ver com Deus" (Karl-Wilhelm MERKS, "Gott in der Moral", in: Thomas LAUBACH (Hrsg.), *Angewandte Ethik und Religion*, Tübingen/ Basel, 2003, p. 39-60, p. 41).

conditio sine qua non da ética ou, como disse Horkheimer, "todo o intento de fundamentar la moral en una perspectiva terrena (...) se basa en ilusiones armónicas"¹⁰⁵

Num estimulante ensaio sobre religião e ética, Diego Gracia¹⁰⁶ propõe, numa perspectiva histórica, três modos de relação entre estas duas experiências: nomismo ou legalismo, jusnaturalismo e parénese. A primeira identifica moral e religião e "a sua tese básica é a de que as normas morais vêm ditadas directamente pela divindade e que, além disso, constituem preceitos fixos, absolutos e inamovíveis, alheios ao que é a vida dos indivíduos e das sociedades"¹⁰⁷.

A segunda assenta num jusnaturalismo dogmático¹⁰⁸, correspondendo a um modelo baseado na identidade entre ética e religião natural, ilustrado no estoicismo e que se exprimirá num "Deus moral".

Para a terceira – visão paraclética –, a religião não é uma moral, mas antes faz de uma experiência nova de vida a chave. *Paraklésis* significa invocação, oração, remetendo-nos para a "grata animação da força do Espírito Santo e da visão da ordem salvífica do amor misericordioso de Deus"¹⁰⁹. Na síntese de Diego Gracia¹¹⁰, a moral não é "constitutiva", mas "consecutiva", da religião. Também aqui se deve evitar a sedução da totalidade¹¹¹, recusando uma razão onto-teológica fechada à novidade¹¹².

Dito de outra forma: o essencial é o *querigma*, não um qualquer nomismo. Como refere Jerónimo dos Santos Trigo¹¹³, a propósito do *Pedagogo* de Clemente de Alexandria, "viver moralmente não é tanto ajustar a praxe cristã a normas, mas restabelecer «a imagem de Deus» no homem". A ética cristã é, assim, uma "ética da *sequela Christi*, do seguimento *Christi* e não de uma mera *imitatio Christi*"¹¹⁴.

¹⁰⁵ *A la búsqueda de sentido*, Salamanca, 1976, p. 106 *apud* Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe: Evangelio y nuevo milenio*, Santander, 1995, p. 216.

¹⁰⁶ "Religión y ética", in: Javier GAFO (ed.), *Bioética y religiones: el final de la vida*, Madrid, 2000, p. 153-218.

¹⁰⁷ *Religión y ética*, cit., p. 175: "su tesis básica es que las normas morales vienen dictadas directamente por la divinidad y que además constituyen preceptos fijos, absolutos e inamovibles, ajenos a lo que es la vida de los individuos y las sociedades".

¹⁰⁸ *Religión y ética*, cit., p. 180 (para uma caracterização global, p. 175-180).

¹⁰⁹ Bernhard HÄRING, *Meine Hoffnung für die Kirche*, Freiburg im Breisgau (trad.: *Última palavra de profeta: Igreja: estímulos e esperanças*, Porto, 2000, p. 83-84).

¹¹⁰ *Religión y ética*, cit., p. 181.

¹¹¹ Movemo-nos aqui no quadro de uma categoria e da sua crítica central no pensamento de Levinas: sobre a importância deste pensador judeu para a reflexão cristã, cf. Adriaan T. PEPPERZAK, "The significance of Levinas work for Christian thought", in: Jeffrey BLOECHL, *The face of the other and the trace of God*, New York, 2000, p. 184-199.

¹¹² Inspiramo-nos aqui nas considerações de Adriaan T. PEPPERZAK (*The significance of Levinas work*, cit., p. 185) a propósito da dogmática.

¹¹³ "Especificidade e novidade da moral evangélica", in: *Questão ética e fé cristã*, I, Lisboa, 1988, p. 185-218.

¹¹⁴ Javier GAFO, "Una lectura escolástica de la "Veritatis Splendor", *Miscelanea Comillas* 52 (1994), p. 3-21, p. 16, apoiando-se na referida Encíclica (n. 19): "ética de la *sequela Christi*, del seguimento *Christi* y no de una mera *imitatio Christi*".

A Revelação tem um conjunto de implicações para o agir humano e reconhece a existência de um conjunto de critérios morais enquanto parâmetros do agir. Critérios transfigurados em função de uma experiência de Encontro, pois a conversão tem implicações éticas. O dom e a graça introduzem a desmedida ou o excesso do amor¹¹⁵, que não deve ser confundido com a desordem da *hybris* grega.

3.3. *Cordis, ratio et ethica*

A experiência do Encontro traduz-se na mudança do coração. Esta palavra assumiu hoje contornos e expressões de redução a um mero sentimentalismo. Quando, nos *Pensées*, Blaise Pascal refere que “o coração tem razões que a razão desconhece” está a falar de uma razão mutilada, incapaz de compreender o Fogo que experimentou na noite de 23 para 24 de Novembro de 1654. É verdade que, como sublinhou Zubiri, a vaguidade é uma nota do uso pascaliano de coração, mas este “[n]o significa el ciego sentimiento, por oposición a la pura razón cartesiana, sino el conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre”¹¹⁶.

Uma leitura não sentimentalista do coração¹¹⁷, que toma a sério os sentidos no processo racional, encontra expressão em diferentes autores: pense-se no Cardeal Newman (“o coração fala ao coração”: “heart speaks to heart”: “cor ad cor loquitur”), que retoma Agostinho (“coração pessoal”¹¹⁸); no pensamento espanhol, recorde-se, para além das potencialidades da inteligência sentiente zubiriana, Maria Zambrano¹¹⁹; registre-se a experiência trágica, mas profundamente interpelante de Etty Hillesum, que fala de um “coração pensante” (*denkende hart*)¹²⁰. Esta razão cordial, respondendo à interpelação do rosto¹²¹, para nos colocarmos num registo levinasiano, contrasta com um modo mutilado

¹¹⁵ Paul Ricoeur fala de uma “supra-ética”, de uma economia do dom ou da dádiva: cf. *Amour et justice*, 2008 (trad.: *Amor e justiça*, Lisboa, 2011, esp. p. 30-39). Entre nós, tomando o excesso como motivo teológico, cf. João Manuel DUQUE, *O excesso do dom: sobre a identidade do cristianismo*, Lisboa, 2004.

¹¹⁶ *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, p. 372.

¹¹⁷ Cf. Max SCHELER (citado por Maria ZAMBRANO (“Hacia un saber sobre el alma”, in: *La razón en la sombra: antología crítica*, Madrid, 2004, p. 156): “Lo que la expresión simbólica «corazón» designa, no es (...) la sede de confusos estados, de oscuros e indeterminados arrebatos o intensas fuerzas que empujan al hombre de un lado para outro”).

¹¹⁸ *Confissões*, Lisboa, 2004, Livro X, III, p. 441.

¹¹⁹ *A metáfora do coração e outros escritos*, Lisboa, 2000.

¹²⁰ Etty HILLESUM, *Diário (1941-1943)*, Lisboa, 2008, p. 323: “(...) «que eu possa ser o coração pensante da barraca» (...) Quero ser o coração pensante de todo um campo de concentração” (p. 323).

¹²¹ Este interpelação pessoal e única é importante para a verdade, como sublinha Fabrice HADJADJ no seu diálogo com Fabrice MIDAL (*Qu'est-ce que la vérité?*, Paris, 2010, p. 57), falando de uma “comunhão de rostos”: “la vérité ne se réduit pas à une idéologie, laquelle est nécessairement mortifère, si humaniste soit-elle (car l'humanisme qui chante l'homme idéal n'est que plus meurtrier pour les individus concrets)”.

e meramente instrumental, que a Escola de Frankfurt tão bem tem desconstruído, que se revelou incapaz de perceber a riqueza de uma razão comunicativa e, no caso, agápica¹²². No solo hebraico, o coração não é reduzido à mera afectividade, antes surge como o centro ou o núcleo da pessoa¹²³.

Esta visão de uma razão cordial tem implicações na esfera política, falando-se de uma política do coração¹²⁴ que se contrapõe a um “coração das trevas”¹²⁵. Esta política do coração configura-se como uma política da esperança. Como sublinha Maria Zambrano¹²⁶, este é o sentido do “coração de carne” que substitui o “coração de pedra”. E também não se deve confundir esperança com ilusões¹²⁷; estas são terreno profícuo a políticos férteis em demagogia, que negam a realidade¹²⁸.

3.4. Política e cristianismo

Na articulação entre política e cristianismo, podemos ver as coisas numa perspectiva político-constitucional, ou privilegiar antes uma abordagem teológica. No primeiro caso¹²⁹, deparamo-nos com o religioso potestativo, o religioso proibido, o religioso substituído e o religioso permitido. Na impossibilidade de uma análise aprofundada, recordamos que, no primeiro – religioso potestativo –, podemos distinguir entre Estado teocrático e clerical (a confissão religiosa assume-se como o poder político) e Estado confessional, em que há uma religião oficial ou de Estado. Quanto ao religioso proibido, estamos no território do Estado antirreligioso (no limite, ateísmo de Estado); no que toca ao religioso substituído, o “político” como religioso ou a concepção de religião civil de Rousseau. Quanto ao religioso permitido, que agora nos importa considerar, são vários os modos de realização e de compreensão constitucional, distinguindo-se, sem prejuízo das diferenças em sede de concretização, três modelos essenciais: (1) modelo laicista ou a religião privatizada (secularismo); (2) modelo pluralista céptico; (3) modelo “ecuménico” e dialógico¹³⁰.

¹²² Precisamente, propondo-se “agapeizar a razão”, v. Carlos DÍAZ, *Apologia de la fe inteligente*, Bilbao, 1998, p. 58-62.

¹²³ Rosanna VIRGILI, *Le stanze dell' amore: amore, coppia, matrimonio nella Bibbia*, Assis, 2008 (trad.: Os aposentos do amor: amor, casal, matrimónio na Bíblia, Prior Velho, 2011, p. 133-134).

¹²⁴ Vaclav HAVEL (*A política e a consciência*, cit., 277) fala precisamente de uma “política que vem do coração”.

¹²⁵ Mobilizamos aqui o título da obra de Joseph Conrad (*The heart of darkness*).

¹²⁶ *Los bienaventurados*, Madrid, 2004, p. 110.

¹²⁷ *Los bienaventurados*, cit., p. 112.

¹²⁸ Sobre a relação entre esperança e realidade, v. Maria ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, cit., p. 112: “[e]s la esperanza que crea suspendida sobre la realidad sin desconocerla, la que hace surgir la realidad aún no habida, la palabra no dicha”.

¹²⁹ Socorremo-nos aqui de um esquema que desenvolvemos na nossa dissertação de doutoramento: cf. João Carlos LOUREIRO, *Constituição e biomedicina*, cit., vol. II, Parte VI.

¹³⁰ Os dois últimos são subtipos ou submodelos do religioso parceirizado.

Em termos de leitura do lado teológico, registem-se a teologia introvertida, a teologia pública, a filosofia pública e a nova teologia política. Deixando de parte a primeira – os seus subscritores entendem que é ilegítima a participação das igrejas – e não concretizando, por absoluta falta de espaço, as duas seguintes¹³¹, centremo-nos na última¹³². A nova teologia política – que rompe com o velho modelo schmittiano – sublinha as dimensões críticas e políticas da fé, recordando-se, entre os seus defensores, Johann Baptist Metz, que sublinha as potencialidades de uma razão anamnética e o contributo de Jürgen Moltmann. Este escreve, a propósito, que “[u]ma teologia que coloca a fé na “existência” do indivíduo, nos seus encontros e nas suas decisões pessoais e diretas, se encontra, do ponto de vista sociológico, exatamente no lugar em que a sociedade relegou o *cultus privatus* para dele se emancipar. Uma tal fé é literalmente irrelevante para a realidade social, porque se encontra na terra-de-ninguém social dos desempenhos individuais, isto é, num lugar que a sociedade objetivada simplesmente deixou livre para a individualidade”¹³³. Neste quadro, vejam-se também teologias contextuais, como as latino-americanas, da revolução¹³⁴ e da libertação¹³⁵, bem como a teologia negra nos EUA¹³⁶ ou a teologia-Minjung¹³⁷

¹³¹ Para a sua explicitação e indicações bibliográficas, permitimo-nos remeter para João Carlos LOUREIRO, *Constituição e biomedicina*, cit., vol. II (Parte VI, cap. III). Wolfgang HUBER (*Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Güterloh, ²1999, p. 14) define teologia pública como “o projecto teológico de interpretar, na sua relevância teológica, as questões da vida em comum e a sua conformação institucional, e averiguar o contributo da fé cristã para a conformação responsável do nosso mundo-da-vida”. Quanto à filosofia pública, sem prejuízo da heterogeneidade de perspectivas cobertas pelo rótulo, poderia ser vista, em síntese, como um projecto de articulação de “princípios e valores da moral pública estadunidense em categorias racionais, para sustentar as bases da identidade nacional, sem que isto supusesse, evidentemente, a negação da transcendência divina” (Julio Luís MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “*Consenso público*” y moral social. *Las relaciones entre o catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Madrid, 2002, p. 458).

¹³² Também aqui nos apoiamos na nossa dissertação, que seguimos de muito perto, sem prejuízo de pequenas alterações, onde desenvolvemos este ponto, e que seguimos de muito perto, sem prejuízo de pequenas alterações:: v. João Carlos LOUREIRO, *Constituição e biomedicina*, cit., vol. II (Parte VI, cap. III).

¹³³ *Theologie der Hoffnung*, München, 1968 (trad.: *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*, São Paulo, 1971, p. 378).

¹³⁴ Para a questão, vide a conferência de Karl RÄHNER em Portugal: “Para uma teologia da Revolução”, *Igreja e Missão* 24 (1972/54-56), p. 50-64.

¹³⁵ Cf., *inter alia*, a obra de Gutierrez, Leonardo BOFF (*Teologia do cativo e da libertação*, Lisboa, 1976) e Ignacio Ellacuría. Também sobre a teologia da libertação: F. A. PASTOR, “«O Deus dos pobres»: a «teologia da libertação» no Brasil”, *Brotéria* 121 (1985), p. 389-401. Refira-se que, embora com menor expressão, há também uma teologia africana da libertação: cf. as referências de Eugène LAPOINTE, “Pequenas comunidades cristãs no Sul de África e Teologia Pastoral”, *Cadernos de Estudos Africanos* (1990/5-7), p. 82-102, manifestando, no entanto, algumas reservas (p. 84); especificamente, E. MVENG, “Teologia africana de la liberación”, *Concilium* (1988/219), p. 195-216. No entanto, esta aproximação não esconde a existência de divergências: cf. Adolfo GONZALEZ-MONTES, “A teologia política contemporânea perante a doutrina social da Igreja”, in: *Reconciliação caminho para a paz: conferências das jornadas 16 e 17 de Abril de 1999*, Porto, 2000, p. 141-154, esp. p. 150-152.

¹³⁶ Uma visão de conjunto e a sua inserção no quadro de teologias de libertação de outras minorias índios, hispano-americanos, americanos de origem asiática, pode ver-se em J. H. CONE, “Teologias de la liberación entre las minorias étnicas norteamericanas”, *Concilium* (1988/219), p. 243-256

(ou dos marginalizados na Coreia)¹³⁸. Em solo europeu, a nova teologia política impulsionou uma teologia socialista – o capitalismo é visto como o reverso do Reino de Deus e de uma teologia da paz¹³⁹.

Joseph Ratzinger¹⁴⁰ advertiu para a diferença entre ética política e teologia política, para os perigos de confundir escatologia e utopia¹⁴¹(intramundana)¹⁴². Na verdade, o Cristianismo toma a sério o futuro da pessoa como pessoa e não como mero "indivíduo da espécie", recusando, por isso "[u]na filosofia del futuro che impegni tutto l'ethos dell' uomo in un tempo in cui questi non esisterà più"¹⁴³.

Socorrendo-nos de Michael Perry¹⁴⁴, podemos falar de um "diálogo político ecuménico", sendo amor e poder compreendidos como conceitos associados. Aponta-se para "um ideal de comunidade política em que o amor inspira e inibe o exercício do poder político (incluindo o poder exercido *contra* o Estado, como na desobediência civil, bem como o poder exercido *pelo* Estado), em que o exercício do poder político, e a decisão de não o exercer, são, no seu melhor, actos de amor"¹⁴⁵.

¹³⁷ T. BALASURIYA, "Teologías de la liberación en Asia", *Concilium* (1988/219), p. 217-230, p. 222.

¹³⁸ Jürgen MOLTSMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, München/Mainz, 1989 (trad.: *La justicia crea futuro: política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Santander, 1992, p. 46).

¹³⁹ Jürgen MOLTSMANN, "Gottesrede in dieser Zeit: das Erbe der Politischen Theologie", *Evangelische Kommentare* 31 (1998), p. 325-327 [trad. condensada: "Hablar de Dios en este tiempo", *Selecciones de Teología* 37 (1998/148), p. 337-341, p. 340].

¹⁴⁰ *Kirche, Ökumene und Politik: neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, 1987 (trad.: *Church, ecumenism and politics: new endeavors in ecclesiology*, San Francisco, 2008, p. 204).

¹⁴¹ "Eschatology and utopia", in: Joseph RATZINGER, *Church, Ecumenism and Politics*, cit., p. 223. Sublinhamos o intramundano da utopia, pois, como decorre da leitura do texto, a relação entre escatologia e utopia é mais complexa. Hans Urs von BALTHASAR ("Perché sono ancora cristiano", in: Hans Urs von BALTHASAR/ Joseph RATZINGER, *Perché sono ancora Cristiano. Perché sono ancora nella Chiesa*, Brescia, 2005, p. 51; orig.: *Zwei Plädoyers: Warum ich noch ein Christ bin. Warum ich noch in der Kirche bin*, München, 1971) prefere falar, a partir da experiência da Ressurreição, de uma "utopia real".

¹⁴² Trata-se de um elemento, com esta ou outra formulação, recorrente em parte da discussão entre Cristianismo e marxismo. Já depois de ter escrito, ao rever o texto, retirei da estante um dos livros de Karl RAHNER (*Zur Theologie der Zukunft*, München, 1971) onde, ao esboçar uma "doutrina cristã do futuro do homem", se sublinha precisamente "der Unterschied zwischen christlicher Eschatologie und innerweltlicher Utopie" (p. 149). Mas esta escatologia tem refrações na história: Arnaldo de PINHO ["Concílio Vaticano II: uma perspectiva sobre a modernidade", *Estudos N.S.* 5 (2005), p. 71-77, p. 74], fala de uma "perspectiva escatológica entendida de modo globalizante, que quer colocar de parte apresentações e práticas dualistas, tais como as que resultam duma falta de coerência entre esperança cristã e acontecimentos históricos".

¹⁴³ Hans Urs von BALTHASAR, *Perché sono ancora cristiano*, cit., p. 27. Sobre a dimensão pessoal da escatologia cristã – "que faz afirmações sobre o homem enquanto pessoa livre, enquanto ser concreto espaço-temporal, enquanto ser singular, irrepetível e imprevisível" –, cf. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br., 1984 (trad.: *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*, São Paulo, 1989, p. 499).

¹⁴⁴ *Love and power*, New York, 1991.

¹⁴⁵ *Love and power*, cit., p. 145: "an ideal of political community in which love both inspires and inhibits the exercise of political power (including power exercised *against* the state, as in civil disobedience, as well power exercised *by* the state), in which the exercise of political power, and the decision not exercise it, are, at their best, acts of love".

4. Notas de um cristão sobre/na política: contributos do cristianismo para a dignificação do político

Se me perguntassem de que modo a minha resposta pessoal a Cristo, no quadro da Igreja Católica, influencia as minhas decisões na esfera do político, sublinharia, entre outros, os seguintes pontos:

- a) Purificação dos fundamentos, conteúdos e procedimentos da prática política (que não se esgota nos partidos políticos, embora, numa democracia legítima, não os possa ignorar). Estamos no domínio de uma condição purgatorial¹⁴⁶, ou se, quisermos, de uma purificação da razão face às suas patologias¹⁴⁷ e cegueiras, que também deve aplicar-se ao religioso¹⁴⁸;
- b) Contraposição entre a Glória do Senhor¹⁴⁹ e a “vã glória de mandar”¹⁵⁰: a experiência de Deus, captado na sua Glória¹⁵¹, através de uma estética teológica. Esta relação, no quadro de uma análise dos transcendentais (*verum, bonum e pulchrum*¹⁵²), é profundamente crítica do poder e da

¹⁴⁶ Leszek KOLAKOWSKI, *O espírito revolucionário e marxismo: utopia e antiutopia*, Brasília, 1985, p. 8: “[o]s revolucionários não acreditam no Purgatório: eles crêem no caminho da cruz, no Inferno e no Céu, no reino da salvação total e no do mal total” (orig.: *Der revolutionäre Geist*, Stuttgart/Berlin/Köln/ Mainz, 1972).

¹⁴⁷ Trata-se de um tópico recorrente no pensamento de Ratzinger: cf., por exemplo, “Posição”, *Estudos N.S.* 3 (2004), p. 57-66, p. 65.

¹⁴⁸ De novo, Joseph RATZINGER, *Posição*, cit., p. 57-66, p. 65.

¹⁴⁹ Dt 5, 24: “Na verdade, o Senhor, nosso Deus, revelou-nos a sua glória e a sua grandeza”.

¹⁵⁰ A expressão, difundida para o grande público pelo filme de Manoel de Oliveira (*Non, ou a vã glória de mandar*), de 1990, apoia-se em Camões (*Lusíadas*, Canto IV): “Ó glória de mandar! Ó vã cobiça”.

¹⁵¹ A referência decisiva é aqui, como noutros aspectos, o impressionante trabalho de Hans Urs von BALTHASAR, mais exactamente a primeira parte da trilogia (*Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik; Glória: uma estética teológica*, obra não traduzida em língua portuguesa); para uma síntese, *inter alia*, v. Rodney A. HOWSARE, *Balthasar: a guide for the perplexed*, London/ New York, 2009, p. 67-70, bem como a breve introdução com a assinatura de um dos seus discípulos, Angelo SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stilo teologico*, Milano, 1991 (trad.: *Hans Urs von Balthasar: a theological style*, Grand Rapids, Michigan, 1995); mais desenvolvidamente, Christopher W. STECK, *La Gloria di Dio appare: il pensiero etico di Hans Urs von Balthasar*, Assisi, 2005 (orig.: *The ethical thought of Hans Urs von Balthasar*, 2001); entre nós, Maria Manuela da Conceição Dias de CARVALHO, “A centralidade pascal da teologia de Hans Urs von Balthasar”, in: Maria Manuela da Conceição Dias de CARVALHO/ Isabel Maria Alçada CARDOSO (Coord.), *Amor, história, eternidade: Actas das jornadas balthasarianas* Outubro de 2008 e 2009, Lisboa, 2010, p. 35-45, esp. 38-41. Em geral, para uma introdução à trilogia, v. um artigo da autoria de outro dos participantes no seu círculo, Peter HENRICI [“A trilogia de Hans Urs von Balthasar”, *Communio* 22 (2005), p. 281-293] e ainda o livro de Stephen WIGLEY, *Balthasar’s trilogy*, London/ New York, 2010.

¹⁵² O verdadeiro, o bom e o belo encontram-se, entre si, numa relação de “entrelaçamento recíproco” (Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik: Wahrheit der Welt*, Einsiedlen, 1995; utilizamos a tradução em língua castelhana: *Teológica: I. Verdad del mundo*, Madrid, 1997, p. 210; v. também a explicitação na p. 217: “[v]erdad, bondad y belleza son hasta tal punto propiedades transcendentales del ser, que solo se las puede comprender una en otra y a través de otra”.

glória mundanos, que Jesus rejeita no episódio das tentações. Neste sentido, reconhecendo apenas a Glória e não a glória de mandar, desprende-se do próprio poder¹⁵³ e abre-se a uma crítica de todas as idolatrias.

- c) Tomando como ponto de partida, em sede de fundamentos, a dignidade da pessoa humana, que se escora num “consenso sobreposto”¹⁵⁴, mas que, no quadro do cristianismo evoca, desde logo, o relato do Génesis (criados à “imagem e semelhança”¹⁵⁵) e que tem como corolários exigências no plano da responsabilidade e da solidariedade (no cristianismo, a fraternidade assente numa paternidade comum; veterotestamentariamente falando, de novo o primeiro livro e a ideia de guardião de meu irmão);
- d) A mundaneidade da política: contra a tese da fuga ao mundo, a vida eterna surge como elemento estruturador de sentido e remédio contra o egoísmo¹⁵⁶, que tem expressão num conjunto de obrigações de cidadania (deveres de participação);
- e) O reconhecimento de que a pergunta de Pilatos¹⁵⁷ a Jesus “O que é a verdade?” está mal formulada. A questão não se situa, primariamente, ao nível do que, mas de *Quem*. “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”¹⁵⁸; Jesus Cristo é a Verdade. Verdade escandalosamente incarnada no teodrama¹⁵⁹ da história: Cristo como verdadeiro homem – e não aparentemente homem, como pretenderam os docetistas – é sinónimo da verdadeira humanidade. Verdade que se reconhece a partir de uma experiência de fé, por si uma experiência transformante ou *metanoizante* de encontro. Verdade que assume um carácter crítico do “mundo”. Como

¹⁵³ Maria ZAMBRANO, *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Madrid, 2004, p. 89.

¹⁵⁴ Para nos socorrermos de uma fórmula de John RAWLS, *Political Liberalism*, New York, 1993.

¹⁵⁵ Sobre o sentido e a recepção da fórmula, v., por todos, Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983 (trad.: *Antropologia en perspectiva teologica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Salamanca, 1993, I. 2). Para outras indicações bibliográficas, remetemos para a síntese que apresentámos em “Pessoa, dignidade e cristianismo”, in: Jorge de Figueiredo DIAS/ José Joaquim Gomes CANOTILHO/ José de Faria COSTA (Org.), *Ars iudicandi: Estudos em homenagem ao Prof. Doutor António Castanheira Neves, vol. I: Filosofia, teoria e metodologia*, Coimbra, 2008, p. 669-723, p. 683-687.

¹⁵⁶ Joseph RÄTZINGER, *Olhar para Cristo: exercícios de fé, esperança e caridade*, Coimbra: Tenacitas, 2006 [*Auf Christus schauen: Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*; a edição portuguesa baseou-se na italiana: *Guardare Cristo: Esercizi di fede, speranza e carita*, Milano, 1989, p. 119].

¹⁵⁷ Não podemos analisar aqui a recepção do diálogo entre Pilatos e Jesus na história, nomeadamente, para me limitar agora a juristas, a leitura de Hans Kelsen e, mais recentemente, de Zagrebelsky (*Il “crucifige!” e la democrazia*, Torino, 2001 (trad.: *A crucificação e a democracia*, Coimbra, 2004; veja-se a “Palavra de apresentação”, de António Barbosa de Melo, p. 7-13, com as pertinentes referências, nomeadamente à obra de Kelsen).

¹⁵⁸ Jo 14, 6.

¹⁵⁹ Somos aqui, novamente, tributários de Hans Urs von BALTHASAR, a remeter-nos para a *Theodramatik*.

recorda Joseph Ratzinger, no segundo volume de *Jesus de Nazaré*, "[o] homem torna-se verdadeiro, torna-se ele mesmo, quando se conforma com Deus. Então alcança a sua verdadeira natureza (...). «Dar testemunho da verdade» significa pôr em realce Deus e a sua vontade face aos interesses do mundo e às suas potências"¹⁶⁰.

Verdade que não deixa de ter um conjunto de implicações quanto ao agir em geral e igualmente na relação política. Neste plano, outras pessoas, religiosas ou não religiosas, poderão convergir na subscrição de um conjunto de proposições, mesmo que não reconheçam Cristo como a Verdade incarnada¹⁶¹. Mas também na relacionalidade, expressa magnificamente no lavar-dos-pés. Na esfera que agora analisamos, o critério por excelência continua a ser o serviço;

- f) Esta política do lavar-dos-pés – a dimensão agápica do político – tem, assim, um conjunto de implicações, em matéria de *procedimentos*, como a renúncia à violência e a recusa da mentira, o tomar a sério os mais pobres;
- g) No plano das *institucionalizações*, reconhece-se quer a diferenciação entre Igrejas e Estado, quer a pluralidade de intervenções e de partidos, como forma de concretizar, na cidade e nesta esfera, exigências evangélicas;

A diferenciação entre Igrejas e Estado é uma nota claramente assente no Cristianismo, que se pode louvar na célebre resposta de Jesus: "Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus"¹⁶². A confusão nestes domínios, como tem sido historicamente comprovado, tem-se revelado trágica. No cristianismo, defende-se uma ideia de subsidiariedade do Estado, que não é um monopólio do catolicismo (basta pensar na tradição calvinista¹⁶³) e que nem sempre está isenta de ambiguidades na sua compreensão e extensão. O caminho passa por uma "concepção política de laicidade", que não se confunde com um militante laicismo;

- h) Ao nível das *questões*, se em matéria ambiental se encontra um espectro alargado de apoio em termos societários, no campo da bioética, temas

¹⁶⁰ *Parte II: da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, Parede, 2011, p. 158-159.

¹⁶¹ Registe-se a proposta de Joseph Ratzinger no sentido de, em vez da formulação clássica de Grócio (*etiamsi daremus non esse deus, aut non curari ab eo negotia humana*), avançada num tempo em que já se rompera a unidade do Cristianismo ocidental, viver, na senda da proposta de Pascal, como *si Deus daretur*: cf. "A procura da paz", *Communio* 21 (2004/3), p. 261-272, p. 269 (também reunido em *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, Apelação, 2005, p. 93-110, p. 105); mais recentemente, "A Europa na crise das culturas", *Communio* 22 (2005/2), p. 227-238, p. 237.

¹⁶² Mc. 12, 17.

¹⁶³ Cf., por exemplo, ALTHUSIUS, *Politica methodice Digesta* (trad. parcial: *Politica: an abridged translation of politics methodically set forth and illustrated with sacred and profane examples*, Indianapolis, 1995) Sobre a sua teoria política, v., *inter alia*, Chantal MILLION-DELSOL, *L'état subsidiaire*, Paris, 1992, p. 47-60 e Giuseppe DUSO/Werner KRAWIETZ/Dieter WYDUCKEL (Hrsg.), *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie der frühen Föderalismus*, Berlin, 1997.

como o aborto, a eutanásia e a ajuda ao suicídio revelam-se fonte de numerosos afrontamentos (“choque de absolutos”¹⁶⁴, “choque de ortodoxias”¹⁶⁵), em sociedades que são, crescentemente, de questões, suscitando a problemática da medida da articulação entre democracia representativa e instrumentos de participação como o referendo;

- i) Em relação ao *carácter* dos políticos, refira-se a insuficiência de uma ética da república entendida como ética da legalidade. Como vimos, a ênfase nas estruturas no domínio da política não pode fazer esquecer o primado da conversão do coração;
- j) Importância do empenhamento dos cristãos, que, “desejando o Reino”¹⁶⁶, contribuem para a construção de uma nova cultura, intervindo ao nível dos pressupostos pré-políticos. Exige-se uma espécie de gramscianismo cultural, com implicações pastorais, que tenta transpor para a esfera pública Bíblia e Doutrina Social da Igreja, em termos gerais ou específicos, e criando “ilhas de humanidade”¹⁶⁷. De uma forma necessariamente breve, o cristianismo assume-se aqui como:

- 1) Instância *crítica* de uma “sociedade de vivências”¹⁶⁸ e de uma sociedade de consumo, onde se valoriza, como sublinhou Zygmunt Bauman¹⁶⁹, a lógica do *cowboy* e da *cowgirl*;
- 2) Contraparadigma, no caso eucarístico, do dom e da vida em abundância, do “ser consumido”¹⁷⁰ por Deus, no quadro de uma teologia da participação. Dê-se a palavra a S. Agostinho, exprimindo-se “como se ouvisse” a voz de Deus: “Eu sou o alimento dos adultos: cresce e comer-me-ás. Tu não me mudarás em mim, como o alimento da tua carne, mas tu serás mudado em mim”¹⁷¹.

¹⁶⁴ Laurence H. TRIBE, *Abortion: the clash of absolutes*, New York/London, 1992.

¹⁶⁵ Robert P. GEORGE, *The clash of orthodoxies: law, religion, and morality in crisis*, Wilmington, Delaware, 2001 (trad.: *Choque de ortodoxias: direito, religião e moral em crise*, Coimbra, 2008).

¹⁶⁶ James K. A. SMITH, *Desiring the kingdom: worship, worldview, and cultural formation: volume 1 of cultural liturgies*, Grand Rapids, 2009.

¹⁶⁷ Colhemos a fórmula numa magnífica entrevista-livro de Hans Urs von BALTHASAR (*Prüfet alles, das Gute behaltet*, Ostfildern, 1986; trad.: *Test everything: hold fast to what is good/ an interview with Hans Urs von Balthasar by Angelo Scola*, San Francisco, 1990, p. 50).

¹⁶⁸ Gerhard SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/ New York, 2000.

¹⁶⁹ *Does ethics have a chance in a world of consumers?*, Cambridge (Mass.)/ London, 2008, p. 54, que acrescenta: “[the] privatized utopias of cowboys and cowgirls of the consumerist era show instead vastly expanded “free space” (free for *my* self, of course) – a kind of empty space of which the liquid-modern consumer, bent on solo performances only, never has enough”.

¹⁷⁰ Cf. William T. CAVANAUGH, *Being consumed: economics and Christian desire*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 2008, esp. p. 53-58.

¹⁷¹ *Confissões*, cit., VII, 16, p. 297. Neste ponto, somos tributários de William T. CAVANAUGH, *Being consumed*, cit., p. 54-55.

- 3) Aportação estética, confirmando-se o Cristianismo como *locus* de beleza para o mundo. Nas palavras de Bento XVI, na sua luminosa visita a Portugal, trata-se de fazer “coisas belas, mas sobretudo torna[r] as (...) vidas lugares de beleza”¹⁷². Também as vidas que tecem a vida política... Pilar de uma cultura do bem comum que cruza sacrifício e esperança.

Conclusão

A terminar, numa revista que toma partido, como é *Humanística e Teologia*, sublinha-se a importância de levar a sério a Verdade. O problema é que, na modernidade tardia, o “eclipse de Deus”¹⁷³ ou, para alguns, a sua morte, numa babélica globalização, obscureceu a questão da verdade¹⁷⁴ e abriu, deste modo, as portas a uma tentativa de legitimação de um conjunto de condutas, também na esfera da política, entregues à brutal nudez dos simples interesses de facto, sem os submeter à peneira criteriosa dos valores.

De todos os cidadãos, crentes ou não crentes, espera-se que assumam a responsabilidade pelas suas decisões, que não neutralizem ou colonizem o campo político¹⁷⁵, em nome de uma mera lógica de interesses.

Aos cristãos na política exige-se, de um modo especial, uma prática de coerência, de fraternidade e de compaixão, no quadro de uma verdadeira contemplação. Pois a “esperança do céu não se opõe à fidelidade à terra; é uma esperança também para a terra. Enquanto vivem na esperança do mais sublime e definitivo, os cristãos podem e devem trazer a esperança também para o mundo temporal”¹⁷⁶.

Esperança *universal* – para todos –, à semelhança do abraço inclusivo (*pro nobis*) de Cristo na Cruz; esperança *realista*¹⁷⁷, que toma a sério a Verdade;

¹⁷² “Discurso do papa Bento XVI. Centro Cultural de Belém”, in: *Bento XVI em Portugal: Discursos e homilias*, Prior Velho, 2010, p. 40-44, p. 44.

¹⁷³ A fórmula é de tomada de empréstimo de uma obra de Martin BUBER, *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca, 2003 (orig. alemão: *Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*).

¹⁷⁴ “A questão da ética remete-nos para o problema da verdade; é possível que aqui esteja um sinal das graves dificuldades que atacam o pensamento contemporâneo, precisamente para afirmar que nada se pode fundamentar e tudo pode ser criticado” (Carlo Maria MARTINI, “Mas a ética precisa da verdade”, in: Umberto ECO/ Carlo Maria MARTINI, *Em que crê quem não crê? Diálogo sobre a ética no final do milénio*, Coimbra, 2000, p. 125-132, p. 131).

¹⁷⁵ Sobre a questão da neutralização, colonização e sublimação do político, v. Oliver MARCHART, *Die politische Differenz*, cit., p. 42.

¹⁷⁶ Joseph RATZINGER, *Wahrheit, Werte, Macht: Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau/ Basel/Wien, 1993 (trad.: *Verdade, valores, poder: pedras-de-toque da sociedade pluralista*, Braga, 2006, p. 78).

¹⁷⁷ Muito mais ampla, mas que vale, desde logo, no campo da política: sobre a importância, neste

esperança *cordial*, que se expressa em caridade. Também caridade ou amor político, transformador(a) da cidade em "terra de fraternidade", recusando a demagogia, "pornografia da política"¹⁷⁸.

É o tempo de uma outra política, que pressupõe a escuta e a interpelação do(s) outro(s), uma razão ouvinte, dialógica e situada, e que, para os cristãos, implica, desde logo, também um estar "à escuta da Palavra", uma razão agraciada¹⁷⁹ e genuflecta¹⁸⁰.

Mas de joelhos perante Deus, nunca perante os homens¹⁸¹!

terreno, do princípio da realidade, v. António Barbosa de MELO, *Democracia e utopia (Reflexões)*, Porto, 1980, p. 22-23.

¹⁷⁸ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN in: *Diário da Assembleia Constituinte*, n.º 25, 2 de Agosto de 1975, p. 621. Sobre a relevância desta faceta do seu pensamento, permitimo-nos remeter para João Carlos LOUREIRO, "A *Sophia* da liberdade: o contributo de Sophia de Mello Breyner Andresen para a teoria constitucional", *Estudos* N.S. 4 (2005), p. 359-370.

¹⁷⁹ Para estas qualificações da razão e a pertinente intertextualidade, v. João Carlos LOUREIRO, *O político e o social*, cit., p.72-74.

¹⁸⁰ Inspiramo-nos, também aqui, em Hans Urs von Balthasar, que defendeu uma "teologia genuflecta".

¹⁸¹ A frase corresponde, com uma pequena alteração, ao lema mandado inscrever por D. António Ferreira Gomes no Seminário da Serra do Pilar.