



SEÇÃO TEMÁTICA

As comunidades: memória viva das democracias*

Communities: living memories of democracy

*Teresa Bartolomei***

Resumo: A democracia não se mantém e não se regenera sem um ethos público amplamente partilhado que dá vida a regras e instituições no corpo de uma cultura política, dá coesão social e dá responsabilidade pessoal e coletiva. O ethos público não se mantém e não se regenera fora de tradições culturais, religiosas e axiológicas em que se transmitem e se reproduzem códigos simbólicos e identitários eficazes a nível individual e coletivo. As tradições não se mantêm e não se regeneram apenas em termos de processamento individual, precisando de comunidades de práticas, – epistêmicas, de valores, de crença – para se instalar socialmente. A tensão entre o pluralismo axiológico e cultural de que as comunidades são portadoras e a convergência num ethos comum, necessária à democracia, é discutida neste artigo à luz da força universalizadora do princípio de inclusão, como critério de legitimação da pertença comunitária, que filtra normativamente critérios axiológicos inerentes às tradições, incompatíveis com a função social de inclusão. Com o princípio de inclusão, como expressão comunitária da noção fundadora da dignidade humana que complementa a sua formulação no plano individual, temos uma categoria básica adicional de articulação da diferença e a necessária interação entre critérios de legitimidade definidos pela comunidade política (as leis) e os critérios de legitimidade definidos pelas comunidades religiosas, epistêmicas, valoriais. Na peça de Sófocles, *Antígona*, encontramos um testemunho tão antigo quanto atual do necessário mútuo reconhecimento entre estas duas ordens de legitimidade, cuja contraposição leva à tragédia da pública desordem ética e à crise da democracia.

Palavras-chave: Comunidade. Memória. Democracia. Valores. Religião. Pluralismo. Inclusão. *Antígona*.

Abstract: Democracy does not keep up and is not regenerated without a widely shared public ethos that gives life to rules and institutions in the body of political culture, social cohesion and personal and collective responsibility. The public ethos does not keep up and is not regenerated outside cultural, religious and axiological traditions in which symbolic and identity codes are transmitted and effectively reproduced at individual and collective level. Traditions do not keep up and regenerate themselves in terms of individual processing alone, necessitating communities of practice - epistemic, of values, of belief - to settle socially. The tension between axiological and cultural pluralism of which communities are carriers and convergence into a common ethos, necessary for democracy, is discussed in this paper in the light of the universalizing force of the principle of inclusion as a criterion for legitimizing community belonging, which normatively filters inherent axiological criteria of traditions, incompatible with the social function of inclusion. The principle of inclusion, as a community expression of the founding notion of human dignity that complements its formulation at individual level, introduces a basic additional category of articulating the difference and the necessary interaction between the criteria of legitimacy defined by the political community (the laws) and the criteria of legitimacy defined by religious, epistemic, and axiological communities of practice. In Sophocles' play *Antigone* one finds a testimony as old as topical of the necessary mutual recognition between these two orders of legitimacy, whose opposition leads to the tragedy of ethical public disorder and to the crisis of democracy.

Keywords: Community. Memory. Democracy. Values. Religion. Pluralism. Inclusion. *Antigone*.

* Uma versão abreviada deste ensaio foi apresentada no Colóquio “Religião, Memória e Identidade na Europa”, organizado pelo Instituto de Estudos de Religião da UCP, em 4 de maio de 2018 (UCP, Lisboa).

** Doutora em Letras. Professora convidada na Universidade Católica Portuguesa. Investigadora e membro da Direção do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião. Contato: tbvv@newes.eu

Introdução

Se a democracia não é feita só de regras e instituições, mas também de cultura política, coesão social, responsabilidade pessoal e coletiva, não podemos ignorar o papel que no seu funcionamento têm as pertenças comunitárias, como *conglomerados* axiológicos e epistêmicos, redes vivas de transmissão e reprodução de tradições simbólicas e éticas, de práticas e de códigos relevantes do ponto de vista do autoreconhecimento identitário individual e social.

O *fazer parte*, o poder dizer-se não apenas eu mas nós, numa perspectiva seja sincrônica que diacrônica, é condição social e existencial imprescindível para uma boa vida individual e coletiva que se mede racionalmente no grau de bem estar, de consciência crítica (autonomia e consistência deliberativa), de responsabilidade pessoal e de coesão social produzido pelas múltiplas pertenças em que cada cidadão se partilha e se constrói (como membro de um núcleo familiar, nacional, linguístico, cultural, eventualmente religioso, étnico etc.).

Reativar o papel da pertença comunitária, a começar pela religiosa, na construção do espaço público, em contratendência com o individualismo metodológico de um liberalismo não suficientemente atento aos concretos pressupostos históricos do direito e da política, aos mecanismos coletivos da vida social e ao papel da memória cultural¹, é por isso uma urgência evidente perante a crise atual da cultura política das democracias e da (in)capacidade de a governance nacional e europeia se legitimar perante as opiniões públicas.

Por outro lado, o patrimônio jurídico e constitucional dos direitos do homem e das liberdades democráticas garantidas pelo Estado de Direito, que é a grande herança do liberalismo, só pode ser salvaguardado se a qualidade da inclusão exercida por estas múltiplas pertenças comunitárias se tornar critério normativo para avaliar a sua funcionalidade social, sem questionar a autonomia epistemológica dos seus critérios de

1 Para uma crítica pertinente ao “abstracionismo” do liberalismo individualista, cf. as contribuições de MacIntyre, 1981; Sandel, 1982; Walzer, 1983; Taylor 1989. Para um quadro geral do debate, cf. Bell, 1993; Honneth 1993; Mulhall; Swift, 1993. Partilhar a análise negativa sobre os limites do individualismo a-histórico liberal não implica aceitar as positivas conclusões anti-universalistas que estes pensadores comunitaristas tiram das próprias premissas analíticas (com a exceção de Charles Taylor, cuja obra está toda direcionada à tentativa de ultrapassar a contraposição entre liberalismo universalista e comunitarismo relativista. Apesar de não encontrar uma saída teórica satisfatória que ultrapasse esta alternativa rígida, Taylor nunca abdicou deste desafio, numa coerência admirável de percurso e de investigação. Sobre este assunto, cf. Taylor, 1999). Rawls, 1993, elabora produtivamente algumas das críticas comunitaristas, fazendo avanços significativos em relação ao individualismo formalista e meta-histórico de uma *Teoria da Justiça*, mas a distância entre as duas frentes permanece difícil de colmatar. O paradoxo, realçado por Taylor, 1989, é que os contraentes partilham em geral as mesmas premissas, finalidades, e normatividades políticas: o que está em questão não é a democracia liberal, mas a sua fundamentação numa ontologia social. A necessidade de encontrar uma mediação entre as duas perspectivas é desde sempre o desafio de um pensamento personalista cristãmente orientado, que hoje se inquieta com a deriva neoliberalista do liberalismo político e da deriva soberanista do comunitarismo, cf. Heimbach-Steins, 2017. Uma contribuição estimulante e construtiva sobre a necessidade de pensar a categoria da comunidade (em particular em relação às minorias) no quadro da fundamentação jurídica do constitucionalismo liberal (quebrando o individualismo verticalista e unidirecional) é desenvolvida por Will Kymlicka, um dos pensadores contemporâneos que mais consistentemente tem trabalhado sobre as aporias e as forças do “liberalismo multicultural”; cf. Kymlicka 1989/1991 e 2010. Que seja possível conjugar o vetor de normativismo universalista próprio da noção de dignidade humana e direitos do homem numa vertente que integra o individualismo abstrativo numa perspectiva histórica e comunitária, é o desafio de uma perspectiva de comunitarismo universalista que encontra na tradição histórica do Cristianismo uma matriz exemplar. Cf. Bartolomei, 2018.

pertença, ativando um processo crítico de escrutínio e autoescrutínio normativo que contribui para a reativação da sua contribuição na construção da democracia.

O papel das comunidades

Entre 27 e 29 de outubro de 2017, realizou-se no Vaticano um encontro organizado pelo COMECE (Comissão das Conferências Episcopais da União Europeia), sob o lema “(Re)Thinking Europe. Uma contribuição cristã ao futuro do Projeto Europeu”. Padres, bispos, religiosos, políticos e expoentes da sociedade civil juntaram-se para se interrogar sobre o papel que os cristãos podem e devem ter em relação ao futuro da União Europeia.

Contra as crescentes tentações de soberanismo nacionalista que vê no mercado e na moeda o único elo comum dos povos europeus, o Papa apelou ao princípio de uma cidadania europeia, evocando com força o papel da cultura e da religião na sua construção.

Não há autêntica democracia sem valores e sem categorias culturais de interpretação do mundo, disse o Papa. O que fica sem eles é apenas gestão sistêmica de processos e não a autodeterminação dos povos e das pessoas. Por isso, a religião não pode ser reduzida a uma categoria alheia à política, a uma dimensão unicamente privada e individual, acrescentou o Papa Francisco; como vetor ético e cultural, a religião é componente fundamental da autocompreensão pessoal (individual e relacionalmente social) em que se constrói a democracia.

O ponto de vista do Papa (que, nisto, coincide plenamente com a visão tradicional da Igreja) resulta muito persuasivo em teoria, mas o problema é que a sua tradução prática não é linear. É precisamente a necessidade de fazer dessas linhas gerais uma efetiva hermenêutica histórica eficaz em relação à atualidade que convoca todos os cristãos com as suas respetivas competências - econômicas, jurídicas, sociológicas e teológicas.

De fato, há um problema político essencial em relação ao apelo a restituir centralidade categorial à pessoa e à comunidade numa sociedade complexa e globalizada, cujas vertentes de modernização e de desenvolvimento são sistêmicas e em que, muitas vezes, as pertenças comunitárias parecem resultar mais como fator regressivo de resistência, adesão saudosista a tradições do passado quando não fatores divisivos de identidades sectárias, incapazes de se integrar nos processos democráticos de construção do Estado de direito e de sociedades “abertas”². O exemplo do Islão é, nesse sentido, tão evidente como incontornável. Já Aristóteles contestava a Platão a assimilação da *polis* ao *oikos*, observando que a *polis* é uma entidade diferenciada enquanto o *oikos* é uma instituição homogênea, pelo que não se podem converter as regras complexas de uma nas regras

² Sobre estas tensões, cf. as contribuições das obras coletivas: *Politik und Religion*, Graf; Meier, 2013; *Christentum und Populismus*, Lesch, 2017; *L'Europa e le religioni*, Stagi 2017.

mais simples do outro: a política não é oiconomia, dizia Aristóteles³, e se hoje em dia podemos efetivamente concordar paradoxalmente com aquilo que esta tese já enunciava querendo dizer outra coisa, ao ver que a economia (ou mais propriamente, aquilo que, para ele, seria a “crematística innatural”) está a apagar a política do governo da *res publica*, mantém-se igualmente válido o ponto de vista aristotélico originário, isto é, de que a sociedade não é uma comunidade, mas um conjunto de comunidades, indivíduos, instituições, organizações e sistemas, e *comunitarizar* (eliminar ou negar estas diferenças) não é uma solução.

Entre pluralismo, relativismo e guerras

É precisamente essa impossibilidade a grande questão enfrentada pelo liberalismo na sua focagem – redutiva mas eficaz – da política na questão do relacionamento indivíduo-sociedade. Um dos problemas principais na origem do pensamento liberal de matriz anglo-saxônica é, de fato, a intolerância religiosa da primeira sociedade moderna, em que a pluralização do Cristianismo em cristianismos, em diferentes confissões, levou a guerras de religião fratricidas⁴. O que não constitui problema num regime de *oikos*, de casa (de comunidade única e unitária) torna-se problema em regime de sociedade (de coexistência de comunidades diferentes) porque valores, culturas e religiões não são apenas categorias abstratas, mas passam por conteúdos históricos: determinados e particulares, que não se deixam dissolver em padrões formais e funções sociais intercambiáveis e que, além disso, têm um forte coeficiente

3 Cf. em geral a ilustração do *oikos* no Primeiro Livro da *Política* e a discussão com Platão, nomeadamente com *A República*, na primeira parte do Segundo Livro, em particular as objeções ao comunismo estatista platónico no V Capítulo. Seria errado ler o argumento de Aristóteles como uma simples defesa da propriedade privada. O que está em jogo para ele é muito mais: é o “pluralismo” social. Aristóteles evidencia a impossibilidade de moldar univocamente uma sociedade na base da política (como se a *polis* fosse um *oikos* ao quadrado, fosse definida por uma única normatividade, que se subordina a todas as outras), a necessidade de defender o papel da cultura (*educação*) como conjunto multiforme de “costumes, filosofia, leis” (tradições axiológicas e simbólicas, saberes, instituições políticas). Ultrapassando a naturalização ontometafísica de realidades históricas particulares (a “família natural” aristotélica é rigidamente patriarcal e inclui como sua parte constitutiva a relação “proprietária” entre dono e escravos), o que fica do argumento aristotélico é o reconhecimento de que a autonomia da sociedade civil nas suas articulações comunitárias e sistêmicas, em relação ao Estado (ao poder político), é condição imprescindível da democracia. O *oikos* da Atenas platónica e aristotélica não pode ser identificado redutivamente com a família privada das sociedades contemporâneas, representando a articulação comunitária da sociedade civil, como vetor principal não apenas das relações conjugais e paternas, mas também das funções económicas e religiosas (sobre este aspeto, cf. Ferrucci, 2007. Para uma apresentação geral destas questões no pensamento político de Aristóteles, cf. Berti, 1997). Para Aristóteles o *oikos* é espaço de *uniformidade* identitária, fora da qual se abre o espaço social da *pluralidade* (πληθος). Sócrates (aliás Platão), segundo Aristóteles, sacrifica a pluralidade a uma unidade coerciva, caindo no ardid de um “pressuposto não correto”, enquanto para Aristóteles, se é verdade que *oikos* e *polis* têm que ser em certa medida unidos (têm que ter uma certa forma de unidade), todavia *não podem ser um todo*. Uma cidade que avance [até um certo ponto] nesta unidade pode acabar por se anular como cidade, assim como se anula a sinfonia reduzida à homofonia [a harmonia reduzida ao unísono] ou o ritmo reduzido a um único metro. Para Aristóteles, sendo a cidade plural e multiforme (literalmente: uma pluralidade), o único caminho para a tornar mais unida e coesa (uma e comum: κοινήν καὶ μίαν) é a cultura, a educação (παιδεία), que é conjunto de costumes, filosofia e leis (*Política*, 1263b, 34-40 (m.t.)).

4 O risco da degradação do pluralismo religioso num sectarismo intolerante e fundamentalista, divisivo da sociedade, politicamente manipulável e manipulador, está no centro da reflexão de John Locke, um dos pais do liberalismo, que com as suas quatro Cartas sobre a Tolerância (1689–1692), formula os princípios básicos da doutrina liberal sobre liberdade religiosa.

identitário ético, de natureza irredutivelmente exclusiva na sua vertente positiva e singular⁵.

Os interesses e as regras são negociáveis, mas os valores, as crenças religiosas, os padrões simbólicos não. Pode haver compromisso sobre a sua aplicação, mas não sobre a sua relevância e a sua legitimidade. O seu reconhecimento individual e comunitário pode, por isso, entrar em choque com a exigência da sociedade de compatibilizá-los com o reconhecimento de valores e modelos éticos e religiosos alternativos.

Por essa razão, o liberalismo secularista e o jacobinismo estatalista têm optado tradicionalmente por deixar os valores e as crenças religiosas fora do político⁶. Para ser pacífica, a sociedade deve ser politeísta em relação aos valores, aceitá-los todos sem optar por nenhum, dizia mais ou menos Max Weber (para o qual a *Wertfreiheit* do espaço público – da racionalidade, científica e política –, o seu não identificar-se com nenhum valor se torna, assim, o valor supremo)⁷. Mais radicalmente, a *laïcité* de cariz francês não concede nenhuma relevância pública à religião: o que constitui a República são as regras, os princípios e os direitos definidos pelo poder político (desejavelmente num processo de formação democrática do consenso) e o espírito de pertença à comunidade política como condição fundadora da identidade coletiva de um povo (uma espécie de *religião civil*, paralela mas diferente – no seu agnosticismo radical – da inscrita na Constituição americana, que é positivamente deísta), enquanto os valores devem ficar contidos dentro da cerca da crença privada, individual ou comunitária que seja. Trata-se de uma opção de neutralidade absoluta das instituições políticas que põem religiões e éticas (isto é, todas as comunidades axiológicas) fora do político para garantir a pacífica convivência da sociedade.

O neoliberalismo é, desse ponto de vista, a derradeira encarnação desta exigência de neutralizar o efeito socialmente divisivo dos valores éticos e religiosos, segundo o lema de que só uma política que negocia unicamente interesses e regras, respeitando os direitos básicos dos indivíduos e os princípios do Estado de direito (a *rule of law*), garante uma sociedade próspera e pacífica.

Os recentes desenvolvimentos políticos e sociais, a crescente vaga soberanista, depois de uma década de ascense identitária neoliberal, paradoxalmente, confirmam e

5 A questão do “preço” civilizacional do “monoteísmo ético”, da “distinção mosaica entre verdadeiro e falso” como critério epistemológico que se torna prescrição ética “teologizada”, é levantada notoriamente pelo egiptólogo, especialista de culturas antigas e memória coletiva, Jan Assmann (cf. em particular Assmann, 2003). Apesar do cariz massivamente polémico e unilateral da tese de fundo (a identificação do monoteísmo como fonte principal da intolerância, violência e exclusão religiosas é bastante contrafactual, desdramatizando eudemonicamente os fenómenos generalizados de violência que se dão também no quadro das religiões politeístas e animistas), a reflexão de Assmann é útil para focar em termos histórico-críticos (e eventualmente distanciar-se de) autocompreensões distorcidas e “ideologias” eventualmente associadas aos diferentes monoteísmos (cujas diferenças não são adequadamente assumidas por Assmann).

6 Para uma comparação dos modelos jurídico-políticos da liberdade religiosa (anglo-saxónica) e da *laïcité* (franco-continental) e para uma crítica desta última, que não significa simplesmente (como frequente e algo apressadamente assumido) “separação” entre Igreja e Estado, mas exclusão da religião da esfera pública e sua redução à esfera privada, cf. Diotallevi, 2010.

7 Cf. Weber, 1917, numa linha de pensamento que encontra um desenvolvimento radical e paradoxal na crítica ao monoteísmo de Jan Assmann. Para a definição do conceito de neutralidade axiológica nas ciências sociais e no discurso público (no “conhecimento político-social”), cf. Weber, 1904 e Weber 1917. Para uma panorâmica crítica deste postulado epistemológico, cf. Beck 1974.

contradizem essa opção. Por um lado, mais uma vez se torna evidente que a política e a sociedade não podem dispensar o papel das comunidades, que voltam a ter uma presença de peso na cena da história. Por outro lado, mais uma vez, parece que esta presença seja mais de conflito do que de consenso, mais de divisão do que de coesão. Toda a União Europeia é efetivamente sacudida pelas tensões geradas pelo choque entre comunidades e pela sua autointerpretação soberanista: desde a difícil integração das comunidades islâmicas até às reivindicações identitárias que se querem mais fortes do que regras e interesses.

O ponto de interrogação posto por esta evolução é claro: se é evidente que a democracia não pode ser confinada à gestão unívoca de funcionalidades sistêmicas, como evitar então o risco de recair na lógica de comunidades identitárias e autorreferenciais, cujo alcance é apenas o da adesão aos valores e à cultura nelas partilhados?⁸

Haverá então, afinal, uma alternativa politicamente viável à polarização entre soberanismo nacionalista e multiculturalismo relativista e globalização sistêmica auto-governada, essencialmente impermeável a todo o equacionamento de valores? Haverá alternativa à polarização entre Estados nacionais politicamente autossuficientes e uma sua interdependência não regrada democraticamente? Como fazer da pertença comunitária a saúde da sociedade e não a doença de identidades que se definem unicamente a partir do passado, do lado de dentro, sem futuro, sem lado de fora?

A identidade comunitária como identidade relacional

Aos cristãos, chamados a construir respostas históricas concretas a essa pergunta, o Papa propõe três palavras-guia: diálogo, solidariedade e inclusão. As comunidades devem crescer em volta destas três categorias e os cristãos devem e podem ser um paradigma exemplar desta forma de pertença comunitária – dialógica, inclusiva e solidária –, tornando-se fator de união da sociedade, não ocupadores de espaço de poder mas animadores de processos de encontro, integração e cooperação.

Se os termos diálogo e solidariedade são bastante consensuais, é a noção de inclusão que resulta a mais relevante e a menos óbvia para a problemática aqui evidenciada da relação entre indivíduo, comunidade e sociedade, na carga divisiva que – como foi realçado – as identidades comunitárias podem ter para a sociedade.

Vejamos então o que diz o Papa:

A responsabilidade comum dos líderes é a de favorecer uma Europa que seja uma comunidade inclusiva, livre de um equívoco de fundo: inclusão não é sinónimo de uniformização indiferenciada. Pelo contrário, é-se autenticamente inclusivo quando se sabe valorizar as diferenças, assumindo-as como património comum e enriquecedor (Discurso, 27 out. 2017)⁹.

⁸ Sobre o fracasso de um modelo multiculturalista de mundos separados, mutuamente impermeáveis, desligados de obrigações comuns, que desaba inevitavelmente na violência, cf. Sen, 2006.

⁹ O texto do discurso do Papa em ocasião da conferência do COMECE está acessível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html

Um modelo “saudável” de cidadania é, diz o Papa, o de uma comunidade que inclui sem homologar, que mantém as diferenças como partes de uma unidade plural e não as apaga num todo uniformizador. Afinal, é precisamente isto que exprime a divisa da União Europeia: *Unida na diversidade*, divisa de uma cidadania democrática, em que a *res publica* inclui toda a pluralidade das dimensões que nos tornam pessoas e, por isso, toda a pluralidade ética, religiosa, nacional e cultural das manifestações que elas assumem historicamente.

Mas como garantir o respeito e o convívio das diferenças, posto que, como há pouco lembrámos, os valores são definidos por conteúdos positivos e particulares e por isso não podem ser amalgamados entre si, a não ser que se caia no sincretismo da indiferença? Qual é a diferença entre integração e esvaziamento assimilador? Se estivermos convencidos de que a raiz da grande conquista da cultura ocidental, o reconhecimento do primado incondicionado da dignidade humana, é um monoteísmo ético fundado a partir do monoteísmo religioso (da distinção mosaica entre verdadeiro e falso) a recusa de um politeísmo ético que se opõe a toda a normatividade axiológica universal resulta incontornável, tornando difícil seguir o percurso de uma *inclusão* que não requeira uma redução robusta do pluralismo axiológico, o descarte de alguns valores incompatíveis com o núcleo normativo do monoteísmo ético dos direitos do homem, numa direcção que é inevitavelmente *de uniformização diferenciada*.

Onde está então a diferença entre integração e homologação quando falamos de valores? Temos deveras que admitir que há muitas maneiras de interpretar o mesmo direito humano quando descemos do geral ao particular, do abstrato ao concreto (sendo que, por exemplo, o concreto direito legal de um menor de idade a escolher autonomamente a mudança de sexo¹⁰ pode ser visto por alguns como uma implementação, por outros como uma transgressão do direito universal de autodeterminação). As zonas cinzentas de conflito entre direitos fundamentais, por exemplo (como a colisão entre liberdade religiosa e protecção contra a discriminação¹¹ ou entre liberdade religiosa e protecção da segurança do Estado – protecção da ordem pública¹² –; bem como o possível conflito entre direito à liberdade de educação por parte dos pais e o direito do menor à

10 Argumentos contrapostos polarizaram a opinião pública portuguesa em ocasião da aprovação, em abril de 2018 (com promulgação sucessiva em julho), de uma nova lei da identidade de gênero que autoriza o registo da mudança de sexo no cartão do cidadão a partir dos 16 anos, num regime de plena independência de decisão do menor.

11 Para uma ilustração sintética das divisões profundas que a contraposição entre estes dois direitos fundamentais gera nos Estados Unidos, cf. Cole, 2015. O facto de que estes “choques” têm uma carga e impactos políticos e sociais muitos fortes é um índice eloquente da precompreensão axiológica que está na base de toda a escolha jurídica, mesmo quando ela tem como objeto princípios incontestados por todos os contraentes.

12 Este conflito constitui um dos tópicos centrais da discussão sobre a regulação legislativa do véu islâmico integral em espaços públicos. Sobre a complexidade dos aspetos em jogo, e a não linearidade das soluções, cf. Cañameres; Angeletti, 2018, que convidam a uma avaliação flexível e diferenciada das situações e das soluções, evidenciando que a legislação neste âmbito tem que se reconhecer humilde e proficuamente mais um *work in progress* de aprendizagem e negociação entre direitos, valores e interesses públicos do que uma solução ideal e definitiva: “Bearing all these considerations in mind, Spanish and Italian Courts have concluded that prior to enacting any legislation that could affect fundamental rights, it has to be weighted what public interests, if any, are in real need of protection. This is the best way to avoid both the consolidation of social stereotypes and expressions of religious and cultural intolerance” (*Ib.*, p.152).

integração na sociedade)¹³, são uma prova disso, representando mais uma regra do que a exceção. E é claro para todos os envolvidos que a solução destes conflitos encontra no critério geral da proporcionalidade mais um acordeão que pode tocar diferentes acórdãos precisamente na base dos botões valoriais escolhidos pelos juízes e pelos governantes envolvidos do que uma categoria univocamente dirimente.

Qual é, por outras palavras, a fronteira entre relativismo e pluralismo? Para dar corpo a uma autêntica cultura democrática, esta fronteira não pode ser unicamente legal, garantida apenas por regras comportamentais exteriores, mas deve ser o espaço de uma racionalidade deliberativa partilhada. Não há democracia sem ethos comum, mas como compatibilizar tradições axiológicas alternativas que nela possam conviver? As tentações complementares da expulsão xenófoba da diferença ou da neutralização neoliberal da sua relevância são reacções simplificadoras e inconsistentes, mas compreensíveis em caso de stress multicultural intenso como o que tem vindo a ser induzido nas sociedades ocidentais contemporâneas pelo confluir de fenómenos migratórios maciços, do fim do monopólio cultural e social do cristianismo e da globalização mediática que esvazia progressivamente os canais tradicionais de transmissão cultural numa desterritorialização vertiginosa do saber e da informação.

Se o património cultural é constituído pelo tecido de referências materiais reconhecidas como riqueza monumental da memória social, hábitos, padrões simbólicos, crenças, códigos cognitivos que informam a autointerpretação dos membros de uma sociedade, pelo que não há património cultural vivo sem a sua transmissão por meio de comunidades epistêmicas e axiológicas¹⁴, não é nem banal nem contornável a pergunta de como compatibilizar num ethos comum tradições incompatíveis do ponto de vista dos conteúdos axiológicos e que se autocompreendem crescentemente em termos de projecção mundial desvinculada das pertenças territoriais tradicionalmente prioritárias¹⁵.

No seu discurso, o Papa dá uma resposta concreta a essa pergunta, indicando um caminho exemplar para articular concretamente esta precondição social de uma democracia à medida das pessoas e não só da economia, de um pluralismo não relativista mas

13 Cf. as considerações de Angeletti, 2017, sobre a sentença do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem relativa ao recurso de um casal turco-suíço contra a decisão das autoridades escolares de não isentar as duas filhas menores das aulas de natação.

14 Sobre a complexidade da construção social do passado e a necessidade de distinções como memória individual e coletiva, memória cultural e memória comunicativa, memória fria e memória quente; sobre a interdependência entre direito e religião, ritualidade e escrita, identidade, reflexividade e consciência, na memória cultural; sobre o papel normativo essencial do estabelecimento de um cânone para a construção da identidade coletiva, cf. as fundamentais contribuições de Assmann 1992 e Assmann 2000. A partir de um campo de investigação muito específico e aparentemente “exótico” como o antigo Egito e o protojudaísmo bíblico, as investigações de Assmann produzem dispositivos analíticos e intuições metodológicas e críticas extremamente pertinentes também em relação às sociedades contemporâneas.

15 O fenómeno da radicalização islâmica de cidadãos europeus é diretamente reforçado, quando não diretamente promovido, por condições indentitárias criadas pela globalização: implica uma fidelidade axiológica, que se torna corporosamente política, a uma comunidade cujo centro de poder é externo à comunidade nacional e identifica agenda religiosa e agenda política. É interessante refletir sobre o paralelismo desta fidelização excêntrica à comunidade política de pertença em termos de cidadania, com a desconfiança política (até à positiva discriminação) de que os católicos eram objeto até meados do século passado em países maioritariamente protestantes, sendo vistos como “papistas”: a fidelidade a um chefe religioso que era também chefe político, era recebida pela comunidade política de pertença como uma extraneidade ao corpo da *res publica*. A Igreja católica, a única grande potência global e transnacional antes da globalização, é um laboratório histórico e conceptual extraordinário para pensar este tipo de problemáticas.

normativamente regulado, em que as diferenças entre justo e injusto, verdadeiro e falso¹⁶ (o núcleo do monoteísmo ético em que se articula o *ethos* comum de uma sociedade que respeite os direitos do homem) são reconhecidas como pertinentes, sem contudo que a sua definição seja prerrogativa exclusiva de uma parte da sociedade, de uma instituição, de um sujeito social, de uma comunidade particular, nem que fosse de uma ampla maioria. Para identificar esta difícil precondição social geral da democracia, diz o Papa, os cristãos têm que olhar para a sua identidade de Igreja e tornar esta identidade modelo a partir do qual interpretar e construir a sua pertença à comunidade política e social:

Os cristãos reconhecem que a sua identidade é antes de tudo relacional. Eles estão inseridos como membros de um corpo, a Igreja (cf. 1Cor 12,12), no qual cada um com a própria identidade e peculiaridade, participa livremente na edificação comum (Discurso, 27 out. 2017).

Ser Igreja é, então, ser relação. Identidade relacional é, na visão do Papa, o núcleo definidor do ser cristão (numa noção cujos termos essenciais são: pertença das partes a um todo, liberdade, peculiaridade e relacionalidade, edificação). Ser Igreja é sermos diferentes – portugueses, italianos, africanos, homens, mulheres, jovens e velhos, presbíteros, consagrados e leigos – e continuarmos a ser diferentes (porque as diferenças são qualitativas e concretas, ligadas a conteúdos positivos e particulares), mas, a partir desta diferença construirmos a comunhão de um corpo único em que as respetivas singularidades não são eliminadas, se mantêm, mas são convocadas a envolver-se num processo de comunhão em que elas se transformam, se purificam dos seus aspectos particularistas – de incompatibilidade mútua e de exclusividade.

A particularidade das respectivas identidades não é um dado intangível, estático, impermeável, mas é uma potencialidade que se desenvolve numa abertura “comunional” de universalização progressiva em que os elementos particularistas, incompatíveis com a inclusão, são descartados, mantendo-se só os aspetos susceptíveis de incluir e de serem incluídos na universalidade “comunional” da comunidade eclesial.

Isto acontece porque a vocação e a missão histórica da Igreja como corpo de Cristo é a sua abertura universal a toda a humanidade, que não é uma noção abstrata (uma ideia de homem), mas a união concreta de todos os homens em Cristo. A natureza comunitária da Igreja define-se na sua universalidade; que de fato, historicamente, o Povo de Deus se identifique com uma parte grande ou pequena dos povos da Terra não muda a autocompreensão universal da Igreja. A Igreja de Cristo é universal ou não é, é de todos ou não é, e tudo aquilo que nela historicamente impeça esta capacidade inclusiva deve ser removido, porque é um erro e um pecado que a desvia da sua vocação.

No seu universalismo, a Igreja manifesta a sua missão de ser a forma mais alta e mais pura de comunidade humana, um paradigma à luz do qual os cristãos avaliam as

16 Que sem uma manutenção operativa e discriminante desta diferença a democracia se degrada até à autodestruição é evidência que nos ensina dolorosamente o impacto crescente que na opinião pública tem o fenómeno das *fake news*, produzido por estratégias sistemáticas de manipulação, mas também por fatores objetivos como a “ingovernabilidade” da Internet e a deslocação da transmissão da informação para as redes sociais. Para uma apresentação iluminadora das razões teóricas e práticas que fazem das distinções entre verdade e falsidade, verdade e mentira, uma condição imprescindível da democracia, cf. Arendt, 1987.

comunidades históricas (incluída a própria, reconhecendo e corrigindo a infidelidade da Igreja histórica à própria vocação universalista), reconhecendo que o sentido profundo, a raiz social e antropológica da comunidade, de toda a comunidade humana, é a inclusão, o juntar os indivíduos numa pertença comum, e por isso todos os critérios de pertença que sejam incompatíveis com esta dinâmica de inclusão dos próprios membros efetivos e potenciais devem ser corrigidos, circunscritos e relativizados a contextos limitados, e quanto maior for a extensão da forma de vida abrangida por uma comunidade, quanto mais ampla e profunda deve ser esta compatibilidade dos seus critérios de pertença com a função social de inclusão que lhe é própria como comunidade, como definição de formas de vida comum.

A noção dessa compatibilização das diferenças numa comunhão plural, mas regulada pela obrigação universalista à inclusão de todos, está no centro dos esforços de autodefinição da Igreja das origens, nas tensões suscitadas pela dificuldade da integração da tradição judaica de origem com a evangélica abertura aos gentios, e encontra no universalismo paulino a sua mais límpida formulação. Paulo encarna desde a própria apresentação biográfica a possibilidade e a mais valia desta pluralidade, reivindicando-se orgulhosamente *cives romanus*, judeu da tribo de Benjamin, Fariseu, servo de Cristo, apóstolo dos gentios. Essas diferentes pertenças comunitárias convivem, na sua existência, sem desaparecer, mas evoluindo e integrando-se na coerência duma pertença que as purifica das suas componentes exclusivistas, discriminatórias, e por isso mutuamente incompatíveis. Nunca Paulo deixa de ser Judeu e Fariseu, mas, ao tornar-se discípulo de Cristo, deixa de ser um Fariseu que considera impuro sentar-se à mesa com os gentios, assim como na sua qualidade de *civis romanus* lhe cabe o respeito das leis do Império,¹⁷ embora não a adoração do Imperador como um deus¹⁸. Não todos os critérios da pertença comunitária são aceitáveis (isto é, compatíveis com o critério de legitimidade da pertença instituído pela função social que ele exerce), e não o são antes de mais os que discriminam e excluem por princípio um ser humano e a sua liberdade de consciência (que é o núcleo da liberdade religiosa)¹⁹.

17 Há um consenso exegético geral sobre o facto de que a perícopes de Romanos 13, 1-7, sobre a obediência devida às *exousias* (as autoridades públicas) e às obrigações jurídicas estabelecidas pelas leis do Império Romano, como o pagamento dos impostos, não seja da autoria de Paulo, mas uma adição apócrifa. Contudo é incontestável e teologicamente exemplar o apelo paulino ao respeito dos seus direitos de cidadão romano, nos Capítulos 16 e 22-26 dos Atos dos Apóstolos, e a reivindicação do facto de este estatuto de cidadania o subtrair à jurisdição do tribunal judaico. (Estou perante o tribunal de César. Devo ser julgado aqui. Não fiz mal nenhum aos judeus, como sabes perfeitamente. Mas se, de facto, sou culpado, se cometi algum crime que mereça a morte, não recuso morrer. Se, porém, não há fundamento nas acusações dessa gente contra mim, ninguém tem o direito de me entregar a eles. Apelo para César!" Então, depois de conferenciar com o seu conselho, Festo respondeu: "Apelaste para César, irás a César" (At 25, 10-12, tr. Bíblia dos Capuchinhos).

18 A reivindicação de autonomia religiosa de Paulo é evidentemente não sobreponível ao corrente estatuto jurídico de *civis romanus*, que implicava a obrigação de atos cultuais ao imperador e aos deuses reconhecidos no Panteão romano. Paulo pode afirmar a compatibilidade das suas diferentes identidades – nacional, tribal, religiosa, jurídica – graças à situação peculiar do *privilegium* concedido pelas autoridades romanas ao povo judaico, que isentava os judeus da obrigação de prestar culto a outras divindades e autorizava práticas (como a circuncisão e reuniões cultuais) normalmente proibidas aos cidadãos romanos (cf. Rabello, 2001).

19 O cariz "libertário" do universalismo paulino está na origem de um avultado movimento de redescoberta da teologia paulina no pensamento político contemporâneo. Esta reavaliação, inaugurada por Taubes, 1993, encontra em autores como Badiou, 1997 e Agamben, 2000, perspectivas não unívocas, mas singularmente próximas.

Se a função social essencial da pertença comunitária é a inclusão (que deve ser livre e paritária para ser autêntica inclusão e não coerção) dos seus membros efetivos e potenciais, todos os critérios de pertença em contradição com esta função (que estabeleçam por exemplo subalternidade, coação e exclusão) são ilegítimos porque inconsistentes: incompatíveis com a função social da comunidade.

Nessa perspectiva, o princípio de inclusão não constitui um valor desejável a promover, mas um critério normativo de avaliação da legitimidade das regras de pertença em vigor nas diferentes comunidades, na verificação da sua coerência com a raiz genética da sua subsistência (a condição de pertença dos indivíduos a um grupo), filtro que seleciona como ilegítimas as regras que instituem como valores dispositivos de desigualdade, constrangimento e exclusão.

Exatamente porque a inclusão determina como critério normativo a função social da pertença comunitária (livre, justa, não exclusiva, solidária) em relação às pessoas, ela é normativamente seletiva (excluindo todo o indiferentismo relativista) em relação às regras (aos valores) de pertença.

Par ser autenticamente inclusiva, uma comunidade deve ter regras de acolhimento livre e paritário – universalmente válidas, se não de acolhimento universal: nem todas as comunidades podem ser universalistas, mas todas devem ser universalmente legítimas -. Todos os valores, todos os critérios epistemológicos de definição do critério de pertença, desse ponto de vista, são válidos, desde que não estejam em contradição com a função social de inclusão.

Um valor, critério de pertença à comunidade em questão, que implique a desigualdade e/ou coerção de uma categoria de membros, é por isso ilegítimo, porque em contradição com a função social da pertença comunitária: a inclusão, que não pode declinar-se em exclusão seletiva e gradual. Excluir alguns membros da comunidade mesmo se só parcialmente, do direito de autodeterminação e de reciprocidade simétrica – igualdade – é incompatível com a função social da pertença fundada pelo critério em questão, tornando o critério ilegítimo porque socialmente disfuncional. A categorização de um grupo social como *párias*, por exemplo, assim como a subordinação da mulher, são “valores” (conteúdos particulares e positivos axiologicamente relevantes) não apenas inaceitáveis do ponto de vista dos direitos humanos estabelecidos a nível individual, mas inaceitáveis também do ponto de vista da pertença comunitária, que neles se define por meio de critérios axiológicos em contradição com a sua funcionalidade social, a inclusão.

Os critérios de pertença a comunidades diferentes (familiar, nacional, linguística, política, religiosa, epistemológica etc.) combinam-se e complementam-se, em cada indivíduo e em cada sociedade, se todos eles respeitam esta diferenciação não exclusivista, que bloqueia e impossibilita a pertença legítima a múltiplas comunidades. É esse conjunto de pertenças diferentes e sobrepostas que constitui a identidade relacional, segundo a expressão do Papa, realidade processual, não estática, incessantemente em evolução, que caracteriza cada indivíduo e cada sociedade no jogo de interseções, incidências e interdependências sempre mutáveis em que esta multiplicidade se mantém e se reproduz²⁰.

20 Cf. Sen, 2006.

Cada um, cada corpo social, é uma constelação, não um bloco fechado. Erigir barreiras de incompatibilidade é contraditório do ponto de vista da função social básica da comunidade (a inclusão) e por isso autodestrutivo. Condena à incapacidade de se regenerar, na fixação em padrões forçosos e autoritários, associados à esterilidade cultural e à atrofia humana e social.

O pluralismo não é evidentemente isento de tensões e de conflitos, às vezes violentos e desestabilizadores. O pluralismo não é automaticamente um paraíso de polifonias, pelo contrário pode produzir um ruído devastador, uma cacofonia de vozes que não se acordam. Mas as sociedades, enquanto *polis*, são por definição constituídas por uma pluralidade de *oikoi*, de comunidades, e por isso constituem-se como uma rede relacional e intercomunitária, flexível, diferenciada e em constante evolução, de convergências e divergências, sobreposições e sinergias, de identidades pessoais e comunitárias, cuja interdependência e interseção implica que o princípio de inclusão se implemente como um fator, matricial, de promoção não apenas de integração de quantidades crescentes de membros em cada comunidade, mas de abertura inclusiva a formas comunitárias mais amplas numa dinâmica de necessária integração intercomunitária no seio da sociedade.

Antígona, ou do conflito entre racionalidades e normatividades comunitárias

Quanto seja difícil o esforço de compatibilização desse pluralismo, que é não relativista porque definido por um normativismo inclusivo das pessoas e exclusivo de valores comunitários incompatíveis com a função social da inclusão própria da pertença comunitária, e quanto incerto e não trivial seja o seu resultado, é algo evidente no pensamento ocidental desde as suas origens. A evocação de um dos testemunhos mais antigos e mais poderosos dessa reflexão, inscrito de forma (desejavelmente) indelével na memória histórica do Ocidente, pode ajudar-nos a ganhar uma consciência mais apurada do fato de que problemas aparentemente inéditos podem ser apenas versões novas de questões antigas.

A tensão que se pode produzir, em particular, entre função integradora da sociedade, exercida pelo poder político como vetor da construção jurídica da comunidade política e da sua governança (como horizonte de compatibilização legislativa do pluralismo axiológico de uma sociedade e de recomposição dos interesses das diferentes partes sociais em estratégias consensuais de gestão administrativa), por um lado, e, por outro lado, a normatividade (e racionalidade) peculiar de uma ou várias comunidades de cariz axiológico (em primeiro lugar religioso), constitui com efeito um dos grandes tópicos

da tragédia grega. Recorrente, nos textos dos autores trágicos²¹, é a representação do conflito entre razão do *oikos* (a casa, a família, como conjunto agregador da *ratio* familiar da afeição – a *philia* – e da *ratio* das crenças religiosas – *eusebeia* – pelo *oikos* tuteladas e transmitidas) e razão da *polis* (da cidade como comunidades de cidadãos, os titulares dos *oikoi*, que devem regulamentar a coexistência desta pluralidade de núcleos familiares). Dispositivo dramático principal de uma parte significativa da produção trágica²² é precisamente a constatação de que entre essas duas vertentes (o vetor integrador da lei, do direito comum da comunidade política, e o vetor pluralizador da autonomia e da particularidade dos critérios axiológicos das diferentes comunidades) não há afinidade linear e integral, mas uma oscilação incessante entre convergência e divergência, entre acordo e conflito. O resultado da harmonização, historicamente pontual, entre estas duas dimensões de normatividade, nunca é definitivo, nunca é ideal, decorrendo da

21 A centralidade deste conflito na escrita trágica é ilustrada de forma inultrapassável na *Estética* de Hegel. *Antígona* constitui para Hegel o exemplo mais nítido e “perfeito” deste conflito trágico: a tragédia de Sófocles é “uma das mais sublimes, em todos os aspetos mais perfeitas obras de arte de todos os tempos. Tudo, nesta tragédia, é conseqüente; a lei pública do Estado e as instâncias interiores do amor da família e do dever em relação ao irmão contrapõem-se, entrando em conflito mútuo. O interesse da família é o *pathos* [o sentimento fundamental ao qual o sujeito se sujeita, identificando nele o próprio destino, m.n.] de Antígona, a mulher, enquanto o bem-estar da comunidade é o *pathos* de Creonte, o homem.” (*Ästhetik*, v. II, p. 60, m.t.). Incontível no âmbito circunscrito da *Estética*, o conflito exposto em *Antígona* assegura à obra de Sófocles um papel central também na *Fenomenologia do Espírito*, que a estiliza como etapa central da história humana, momento fulcral do caminho de autoreconhecimento da consciência como espírito (na evolução histórica da consciência natural para o espírito absoluto), e lhe dedica um longo comentário anônimo, em que a crítica literária é sublimada em filosofia da história e do direito (cf. *A Fenomenologia do Espírito*, Cap. VI. A., 7-39; B. I., 62-73; *Phänomenologie*, pp. 327-354 e 371-379).

Os limites da reconstrução hegeliana são, contudo, a redução da polarização a uma contraposição entre família natural e Estado, declinada como hierarquização racional dos pontos de vista em colisão como degraus sucessivos na evolução ascensional da ideia, desde o espírito finito (o indivíduo) ao espírito do saber absoluto (da consciência, passando pela autoconsciência até à razão). Nos *Princípios da Filosofia do Direito* (1820/1821), o Estado, sumo degrau do espírito objetivo, é apresentado como a síntese de família e sociedade civil (respetivamente primeira e segunda etapa da ascensão dialéctica do espírito objetivo), como *telos* inerente desde o princípio (apesar de inconscientemente) à sua formação.

Creonte é trágico porque unilateral como Antígona, ao identificar acriticamente (*naturaliter*) a própria singularidade de indivíduo com a lei da cidade, mas logo que esta identificação da consciência individual seja dialeticamente ultrapassada pela lei do Estado (como o universal no qual o individual é “cumprido e resumido”, “mantido e ultrapassado” (*aufgehoben*), o conflito trágico deixa de ter substância: o Estado *sobre-sume* (liquida e mantém) em si família e sociedade civil (para o sentido duplo do termo *aufheben*, noção central da filosofia hegeliana, cf. a Nota dedicada especificamente a este conceito na *Ciência da Lógica* (Logik v. I, p.113-15: “*Sobre-sumir* e o *sobre-sumido* (o *ideal*) é um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental, que se apresenta sempre de novo em todas as outras [...] *Sobre-sumir* tem na língua [alemã] um duplo sentido. Como [o verbo] guardar, que significa *conservar* e, ao mesmo tempo, significa deixar acabar, *pôr fim*” (Ib. 114, m.t.).

Pelo contrário, o cerne desta reflexão é precisamente o postulado da plena contemporaneidade e igual legitimidade epistemológicas das diferentes formas de racionalidade e das formas comunitárias envolvidas: o não ser *sobre-sumidas* (mantidas como ultrapassadas) de algumas pelas outras. A comunidade política (que não se identifica, hegelianamente, com o Estado: a União Europeia é uma comunidade política sobre-nacional não estatal) não é o *telos* racional da sociedade, mas o quadro de exercício (desejavelmente democrático) de recomposição jurídica do pluralismo social numa ordem legislativa e numa governança administrativa estabelecidas por meio de regras, poderes e instituições.

22 Na *Oresteia*, Ésquilo expõe este conflito na base da possível diferente avaliação da respetiva gravidade do matricídio e do assassinato do cônjuge, assim como do castigo que os deve sancionar. As Erinias, guardiãs da normatividade arcaica do *oikos*, estão simbolicamente em direta contraposição com a normatividade, moderna e *política*, de Atenas. A dramatização teatral de uma disputa quintessencialmente filosófico-jurídica culmina cenicamente num julgamento literal entre potências éticas no tribunal supremo dos direitos do homem: o tribunal do Arcéopago de Atenas.

procura incessante de um ajustamento²³ mútuo, através de um processo de entendimento e negociação difícil, complexo e cansativo – podendo chegar a ser irreduzivelmente contraditório –, através de um trabalho de mediação e diálogo²⁴, feito de um esforço incessante de tradução de conteúdos axiológicos e racionalidades diferentes, constelado de avanços e recuos, não sintetizável numa lógica de avanço unívoca e direta (conforme a uma noção absoluta e abstrata de progresso). Contra toda a lógica forçadamente evolutiva da tradução da normatividade autônoma da comunidade religiosa e familiar na racionalidade política da lei, reconstruindo esta compatibilização como passagem de uma racionalidade arcaica para uma racionalidade historicamente superior (é esta por exemplo a leitura hegeliana, que dissolve o núcleo trágico numa perspectiva historicista de reconciliação)²⁵, os trágicos gregos evidenciam o peso de relativa mútua intraduzibilidade e de clivagem entre estas duas dimensões. Elas não podem ser simplesmente alocadas a fases históricas diferentes e a níveis hierarquicamente gradualizáveis de racionalidade, como foi pretendido, ainda hegelianamente, por Habermas, na sua noção de discurso argumentativo, que é visto como meio não diferenciadamente complementar mas universalmente substitutivo de validação das pretensões normativas da interação e das práticas epistemológicas e hermenêuticas²⁶. É extremamente significativa a evolução deste pensador, que em particular nas últimas duas décadas (cf. Habermas, 2005 e 2012) refletiu intensamente sobre o papel da religião nas sociedades democráticas pós-seculares (conceito que lhe deve grande parte da própria popularidade) e chegou a falar de “reciprocidade cognitiva entre fé e razão”, caracterizando-as como dois jogos linguísticos complementares. Todavia, essa reciprocidade está para ele fundada no pressuposto da natureza univocamente “mítica” do discurso religioso, que deve por

23 *Accommodation* é o termo que segundo Laborde, 2017, caracteriza melhor a dinâmica de negociação, feita de gradualidade e compromisso, própria do relacionamento entre o Estado secular de cariz liberal e as religiões. *Reasonable accommodations* são neste sentido o resultado do esforço primário dos Estados democráticos de garantir a paz social, que não pretende estabelecer positivamente a verdade das crenças e dos valores respetivos, mas visa elaborar compromissos jurídicos que permitam *fechar conflitos* axiológicos entre cidadãos.

24 O mito resolve o problema deste relacionamento, tão complicado quão essencial, com um bom casamento: em algumas fontes, Eusébia, *daimon* da piedade religiosa e do respeito filial, aparece casada com *Nomos* (a lei), numa união que gera *Diké* (o julgamento moral correto, a justiça natural: a ordem moral justa porque estabelecida pelos homens em harmonia com a justiça divina).

25 As contradições trágicas são inerentes à unilateralidade do ponto de vista dos *caracteres* trágicos, em que indivíduo se identifica exclusivamente com uma potência ética, ficando ao nível de uma consciência “natural”, que se descobre dividida e conflitual: “Segundo o seu *pathos* ou substância, o *carácter* em parte pertence unicamente a uma delas [*as duas potências éticas que se contrapõem no conflito trágico, m.n.*], e em parte, do lado do *saber*, ambos os caracteres estão divididos num consciente e num inconsciente. Pois que cada carácter provoca esta oposição e através do que é feito também o não saber é obra sua, ele coloca-se numa condição de culpa, que o consome”. Phänomenologie, p. 348).

Ora, para Hegel, lei humana e lei divina devem ser reconhecidas pelo contrário como potências éticas não mutuamente alheias, tendo uma origem e um *telos* comum que *sobre-sume* o indivíduo na unidade universal do espírito absoluto em que essência e autocoscência se unificam. Esta unidade universal é reconhecida pelos heróis trágicos unicamente por via negativa, como culpa, e torna-se consciência positiva e reconciliada só no nível superior em que as duas potências éticas não são identificadas com a intenção moral dos sujeitos envolvidos (como dever), mas como determinações do espírito objetivo, em os indivíduos deslocam a “autonomia” da própria consciência, alcançando um grau superior de racionalidade. O processo histórico-dialéctico de autoconhecimento, autorrealização, da ideia como Espírito, que culmina no saber absoluto, a totalização idealista do *inteiro*, da identidade de real e racional, segundo a celebre fórmula dos *Princípios da filosofia do direito*, implica a *sobre-sunção* progressiva das figuras de autoconhecimento do Espírito como momentos, permanentes como efetualidade, mas racionalmente transitórios.

26 Cf. Habermas, 1981, mas também Rawls, 1971.

isso ser traduzido ou “apropriado” nas categorias discursivas do *logos* “extra-religioso”, para se tornar acessível ao *sentido comum democraticamente iluminado* (*demokratisch aufgeklärtes Commonsense*) que legitima a esfera pública das sociedades democráticas. A atitude, agora não hostil, mas amigável, do filósofo em relação à religião, despede-se do modelo secular da “substituição”, mas fica contudo agarrada ao princípio adorniano da “emigração de conteúdos teológicos no secular”, no sentido em que o potencial semântico transmitido pelo discurso mítico da fé pode ser frutuosamente aproveitado na sua reformulação discursiva por parte de um *logos* que é intrinsecamente “alheio” ao mito.

O caminho da modernização não passa pela substituição de uma racionalidade pela outra, mas pelo difícil, nunca concluído, nunca irreversível, processo da sua compatibilização. Normatividade e racionalidade do *oikos* e da *polis* (das comunidades religiosas, axiológicas – emissoras de próprias formas de direito – e da comunidade política – emissora da *lei*) configuram-se como regimes de *soberania alternativa* que podem entrar em conflito trágico porque nenhuma das duas racionalidades tem exclusivamente, completamente, definitivamente *razão* (nem mesmo no horizonte futuro da síntese dialética dum pretendido saber absoluto). A coexistência de *oikos* e *polis*, que interceptam formas de racionalidade tão diferentes, mas igualmente essenciais²⁷, é tão *inevitável* – apesar de não *necessária*²⁸ – como problemática e ocasionalmente ruínosa, sendo por isso objeto de um processo constante de recíproca aprendizagem, redefinição, aproximação dialógica, sempre sujeita a novos atrasos, paragens, desvios e choques desestabilizadores.

Essa condição de interdependência sinérgica e, ao mesmo tempo, conflituosa (nunca conciliável no absoluto de um saber definitivo), encontra uma formulação inultrapassável na *Antígona* de Sófocles. A filha de Édipo, Antígona, figura disruptiva de “*apólide autónoma*”, segundo dois atributos com que ela é caracterizada na tragédia²⁹, levanta-se contra Creonte, representante da comunidade política, como porta-voz de uma racionalidade axiológica comunitária diferente³⁰ da que preside à integração do

27 A discussão da questão epistemológica da com-possibilidade e com-necessidade de formas de racionalidade diferentes, sendo que a racionalidade lógico-conceitual não é coextensiva à racionalidade, mas apenas uma sua área (por sua vez plural, porque existem muitas formas da sua normatividade, da lógico-formal à matemática, da empírico-probabilística à discursiva) extravasa o âmbito deste artigo. Será aqui apenas lembrado que a complementação crítica do *logos* mítico (narrativo) no domínio teórico (do conhecimento) pela racionalidade lógico-dialética é gesto fundador da filosofia grega. A ambição de tornar esta complementação uma expulsão (figurativamente culminada no afastamento dos poetas da *polis* invocada na *República* de Platão) é um passo sucessivo, absolutamente arbitrário, que envolve os seus protagonistas em estratégias aporéticas e autodestrutivas. Campião paradigmático da inconsistência desta negação é Platão: construindo dispositivos dialógico-narrativos como suporte das teses filosófico-dialéticas e recorrendo constantemente a perícopes assumidamente míticas, como, na *República*, o mito da caverna e o mito de Er, ele tece toda a própria filosofia da *ratio* narrativa e mítica que pretende por princípio eliminar.

28 Sobre esta distinção crucial, cf. o ensaio “Historical Inevitability,” in Berlin, 2008, pp. 94-165.

29 Antígona é caracterizada negativamente pelo Coro como *apólide* no v. 371 e como *autónoma* no v. 821 (a uma certa altura, contudo, o Coro, dividido e oscilante entre os dois pontos de vista contrapostos, defendidos pelos dois protagonistas, confessa sentir-se ele mesmo afastado das *grandes leis* pelo exemplo carregado de *amor* da jovem, cf. vv.791.) Estas duas qualificações fundamentais são frequentemente perdidas nas traduções (também na aqui utilizada), mas condensam exemplarmente o núcleo do conflito.

30 Diferença que não pode ser interpretada como “anterioridade”, nem cronológica, nem genealógica: a temporalização genética (*post hoc ergo propter hoc*) é uma falácia lógica frequente e inconsistentemente aplicada a esta relação como argumento de subordinação do campo adverso (numa pretensão de substituição do mais velho pelo mais novo, ou numa pretensão oposta de hierarquização da alegada antecedência).

pluralismo axiológico por meio do poder unificador da lei. Antígona, a normatividade do *oikos* (*apólide* e *autónoma*: não subordinada à normatividade da *polis*), revolta-se contra uma integração que a neutraliza e a desconhece, que não inclui a sua força de legitimação no próprio exercício legislador. Antígona pode errar (porque ela não tem *toda a razão* contra Creonte)³¹ e pode sucumbir, mas ao longo dos séculos a sua reivindicação legítima continua a ecoar na palavra da literatura. O patrimônio cultural, na complexidade das suas componentes (heranças artísticas materiais e textuais, tradições, instituições), é testemunho permanente da complexidade da construção do pluralismo axiológico do tecido comunitário da sociedade, numa convergência jurídica e política que respeite as diferenças sem as desfuncionalizar e as esvaziar, reduzindo-as a folclore museal, mas as mantenha relevantes como vetor ativo de legitimação.

A *res publica* baseia-se na composição da pluralidade das fontes e das concepções valorativas no pluralismo de um *ethos* público vinculado ao respeito da dignidade humana nas suas vertentes individual – enucleadas pelos direitos do homem – e comunitária – enucleada pelo princípio de inclusão. Produz-se então uma desagregação relativista da coesão social e uma corrosão ruínosa do *ethos* público se a respetiva pretensão axiológica, incarnada pelas comunidades, se mantiver fechada numa *autonomia apólide* como Antígona. Nenhuma comunidade, nenhuma comunidade política nem religiosa (sendo estas as duas formas de comunidades que maior risco correm de pretensão de coextensividade com a identidade individual e/ou coletiva), pode reivindicar ser uma comunidade total, que cobre autonomamente o conjunto das fontes de produção e legitimação da integração social.

A *identidade relacional* invocada pelo Papa Francisco é constituída pelo fato de que todas as identidades (públicas e privadas) se apresentam como constelação de dinâmicas de pertença a comunidades diferentes e não há comunidade que possa autocompreender-se fora da sua situação de interdependência, de interseção e similaridade em relação às outras comunidades que constituem a sociedade e de que os seus membros fazem parte.

A noção geral de dignidade humana torna-se operador político concreto unicamente à luz da interpretação do ponto de vista de determinados conteúdos (visões do bem individual e social), porque o reconhecimento formal dos direitos do homem se traduz notoriamente em avaliações extremamente diferentes do que eles são (e de quais eles sejam, tendo em conta que há uma dimensão diacrónica da sua determinação: havendo direitos da primeira, segunda e terceira geração) em contextos nacionais, religiosos e políticos diferentes.

Se as noções particulares de bem (valores) em questão são incompatíveis com a função geral de inclusão (e com as exigências que ela implica: liberdade e igualdade dos membros efetivos e potenciais da pertença comunitária instituída por estas coordenadas axiológicas), elas são ilegítimas (não adequadas à função social que lhes é atribuída). Com

31 Para uma leitura extremamente sofisticada e atenta a esta dialéctica de normatividades diferentes, de direitos em colisão, cf. Bonazzi, 2011. Fialho, 2004, contextualiza este choque de normatividades no quadro cultural e político da Atenas sofocleia, mas não vê no conflito um problema de princípio, antes a denúncia de um desvio pessoal de Creonte, que age injustamente tanto em relação ao seu papel de chefe da *polis* como do *oikos*. Nesta interpretação, o abuso do seu poder político e a violação dos seus deveres religiosos tiram a Creonte o estatuto de figura “trágica”.

efeito, a função social geral da pertença comunitária é o princípio universal de validade das pertenças particulares (critério de escrutínio da coerência dos seus conteúdos de determinação com a sua própria função social). Por outras palavras: a função social da inclusão (raiz genética da pertença comunitária em geral) torna-se princípio normativo (matriz universal de legitimação das pertenças particulares) porque ao tornar-se vetor de pertença comunitária, as crenças, as noções de bem e as práticas não podem responder unicamente às exigências (eventualmente totalmente autorreferenciais, como no caso das tradições religiosas) do próprio estatuto epistemológico, mas devem ser compatíveis com a função pública assim adquirida de vetor de coesão social.

Se os conteúdos escolhidos como vetor de coesão social não são adequados à sua função (implicando a subordinação da inclusão à exclusão, por meio de mecanismos de constrangimento da liberdade e de desigualdade dos membros da comunidade e de separação absoluta ou desqualificação axiológica dos não membros), explode uma contradição entre comunidade particular e a sua função social geral que torna a pertença parcialmente ou totalmente ilegítima, a condição dos seus membros problemática, a coesão social inadequada ou radicalmente disfuncional (como é o caso das associações criminais, das comunidades fundadas em critérios de discriminação externa e de desigualdade e coação interna etc.).

Conclusão

Os valores e as noções particulares (quer dizer: seletivas do ponto de vista dos conteúdos) de bem não são negociáveis, ao contrário dos interesses e da aplicação das regras. A adesão a uma crença ou a uma noção de bem não pode ser objeto de acordos compromissórios coextensivos ao grau de consenso adquirido. É o bem que institui o consenso e não o consenso que institui o bem (sendo o consenso um valor em relação ao bem que é seu objeto). Mas é preciso reconhecer que toda a noção particular de bem, partilhada como fonte de pertença a uma comunidade, deve ser avaliada na base da sua capacidade de produzir a qualidade de pertença (livre, igualitária e não exclusiva) que certifica a legitimidade social da comunidade em questão. O princípio de inclusão torna-se, assim, um critério normativo universal de autoavaliação das comunidades, em que elas testam a própria adequação em relação à exigência geral – de que é garante operativo o poder político – de uma coexistência social pacífica, justa e livre.

O princípio de inclusão exhibe assim uma vertente da dignidade humana que no seu perfil normativo de cariz comunitário é complementar à e interdependente da formulação individualista da dignidade humana configurada nos direitos do homem. É na recomposição destas duas perspetivas que se articula um dispositivo universalista mas não abstrato, racional mas não anti-histórico, exigentemente normativo mas não redutivamente jurisdicionalista de definição da dignidade humana, acolhendo na sua definição a contribuição hermenêutica das tradições culturais e éticas que constituem o tecido das civilizações.

A Europa comum que queremos construir pode nascer unicamente da consciência do pluralismo irreduzível não apenas dos seus povos, mas do seu património cultural,

material e imaterial, feito de racionalidades (jurídica, artística, científica, religiosa...) e de tradições axiológicas diferentes e não assimiláveis, capazes contudo de se complementar, aproximar e convergir numa rede relacional evolutivamente aberta à mútua aprendizagem e à interdependência.

É no património cultural recebido do passado e ativado na memória comunitária plural mantida viva pela rede de pertenças (científicas, artísticas, religiosas, sociais, políticas, nacionais etc.) de que cada cidadão é membro, que se constrói o futuro comum de uma Europa dos povos e dos cidadãos.

Referências

ADLER, Emanuel. *Communitarian International Relations: The Epistemic Foundations of International Relations*. London; New York: Routledge, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

_____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

ANGELETTI, Silvia. Tra diritti religiosi dei genitori e rispetto dell'autonomia scolastica, quale spazio di tutela per il "best interest of the child?" Qualche considerazione alla luce del caso Osmanoglu et Kocabaş c. Suisse. (2017) In: *L'effettività dei diritti alla luce della giurisprudenza della Corte dei diritti dell'uomo di Strasburgo*. Portal de investigação da Università degli Studi di Perugia, Dipartimento di Giurisprudenza. Disponível em: <https://diritti-cedu.unipg.it/angeletti-diritti-religiosi-dei-genitori-rispetto-dellautonomia-scolastica/>

ARENDDT, Hannah. *Wahrheit und Lüge in der Politik* (1977; 1971; 1972). München: Piper, 1972; 1987.

ARISTÓTELES. *Aristotelis Politica*. Edição bilingue (grego-latim). ROSS, William David (tr e org.). Oxford: Clarendon Press. 1957.

ASSMANN, Jan. Schrift, *Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck, 1992.

_____. *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: C.H.Beck, 2000.

_____. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: C.Hanser Verlag, 2003.

BADIOU, Alain. *Saint Paul: La foundation de l'universalisme*. Collège International de philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

BARTOLOMEI, Teresa. *Radix, Matrix: Community belonging and the ecclesial form of universalistic communitarism*. Lisbon: Universidade Católica Editora, 2018.

BECK, Ulrich. *Objektivität und Normativität: Die Theorie-Praxis-Debatte in der modernen deutschen und amerikanischen Soziologie*. Hamburg: Rowohlt, 1974.

BELL, Daniel. *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BERLIN, Isaiah. *Liberty*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2002.

BERTI, Enrico. *Il pensiero politico di Aristotele*. Roma-Bari: Laterza, 1997

BÖHME, Hartmut. Götter, Gräber und Menschen in der “Antigone” des Sophokles. In: GREVE, Gisela (Org.). *Sophokles. Antigone*. Tübingen: Diskord, 2002, pp. 93-124.

BONAZZI, Mauro. Antígona contra o sofista. *Archai*, n. 7, jul-dez 2011, pp. 75-85.

CAÑAMARES, Santiago; ANGELETTI, Silvia. Legal Regulation of the Full-Face Veil in Public Spaces in Spain and Italy: Some Critical Reflections on the Applicability of the ECtHR Doctrine in *S.A.S. v. France*. *Religion and Human Rights*. 13 (2018), pp. 117–152.

COLE, David. The Angry New Frontier: Gay Rights vs. Religious Liberty. *New York Review of Books*, May 7, 2015. Disponível em: <https://www.nybooks.com/articles/2015/05/07/angry-new-frontier-gay-rights-vs-religious-liberty/>

DIOTALLEVI, Luca. *Un’alternativa alla laicità*. Roma: Rubbettino 2010 (tr. portuguesa de Ana Claudia Santos. Uma alternativa à laïcité. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018).

FERRUCCI, Stefano. L’oikos nelle leggi della polis. Il privato ateniense tra diritto e società. *Etica & Politica*, IX, 2007, 1, pp. 135-154.

FIALHO, Maria do Céu. Creonte de Antígona: um antimodelo de cidadania. In: LEÃO, Delfim et al. (Org.). *NOMOS: Direito e sociedade na Antiguidade Clássica*. Madrid: Ediciones Clásicas e Imprensa da Univ. de Coimbra, 2004, pp.127-138.

FRANCISCO, Papa. Discurso aos participantes na Conferência “Repensar a Europa. Uma contribuição cristã ao futuro do projeto europeu”, promovido pela Comissão dos Episcopados da Comunidade Europeia (COMECE) (28 de outubro de 2017). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html. Acesso em: 30/04/18.

GRAF, Friedrich Wilhelm; MEIER, Heinrich (Org.). *Politik und Religion: Zur Diagnose der Gegenwart*. München: Beck, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2Bde. Frankfurt; Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

_____. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *WERKE in 20 Bänden*, Auf der Grundlage der Werke von 1932-1845 neu ed. Ausgabe. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

_____. PHÄNOMENOLOGIE – *Phänomenologie des Geistes* (1807) (Vol.3).

_____. LOGIK – *Wissenschaft der Logik* (1812-1816/1831) (Voll 5-6).

_____. ÄSTHETIK – *Vorlesungen über die Ästhetik* (1835) (Voll. 13-14-15).

HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Christliche Sozialkultur zwischen Kommunitarismus und Individualisierung*. In: Lesch, 2017, pp. 88-99.

HONNETH, Axel (Org.). *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt; Main; New York: Campus Verlag 1993.

KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. Testing the Liberal Multiculturalist Hypothesis: Normative Theories and Social Science Evidence. *Canadian Journal of Political Science*, v. 43, n. 2, pp. 257-271, 2010.

LABORDE, Cécile. *Liberalism's Religion*. Cambridge ; London: Harvard University Press, 2017.

LESCH, Walter (Org.). *Christentum und Populismus*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017.

MACINTYRE Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. *Liberals and Communitarians*. Oxford; Cambridge: Blackwell 1992.

RABELLO, Alfredo Mordechai. La situazione giuridica degli ebrei nell'Impero Romano. In: LEWIN, Ariel (Org.). *Gli Ebrei nell'Impero Romano*. Firenze: Giuntina, 2001, pp.125-142.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humboldt, 1932.

_____. *Die Tyrannei der Werte*. Berlin: Duncker & Humboldt, 1967.

SEN, Amartya. *Identity & Violence: The Illusion of Destiny*. London: Penguin, 2006.

SOFÓCLES. *Antígona*. ROCHA PEREIRA da, Maria Helena (Tr. e Org.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

STAGI, Pierfrancesco. *L'Europa e le religioni*. Roma: Castelvechi, 2017.

STEINER, Georges. *Les Antigones* (1984). Paris: Gallimard, 1986.

TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993, 20033.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1989.

_____. Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus (1989). In: HONNETH, 1993, pp. 103-130.

_____. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, in: *The East Asian Challenge for Human Rights*, BAUER, J. R.; BELL, D. (Org.). Cambridge; New York: Cambridge U. P., 1999, p. 124-144.

WALZER, Michael. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983.

WEIL, Simone. Antígona. In: *A fonte grega*. Lisboa: Cotovia, pp. 57-62.

VEGETTI, Mario. Il pensiero economico greco. In: FIRPO, Luigi (Org.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*. Torino: UTET, 1975-1987, Cap. IX, pp. 583-608.

WEBER, Max. (1904) Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, pp.146-214.

_____. (1917). Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In Weber, 1922, pp. 451-502.

Recebido: 4 de outubro de 2018.

Aprovado: 10 de novembro de 2018.