

Direito à liberdade religiosa

Pressupostos histórico-filosóficos

Jónatas Machado

Ao longo da Idade Média assiste-se no ocidente a uma tentativa de estruturar devidamente e em termos definitivos a cadeia hierárquica de transmissão do poder. A queda do império romano havia deixado um vazio político que a Igreja Católica e o Bispo de Roma naturalmente procuraram preencher. O trânsito da *civitas terrena* para a *civitas Dei*, prefigurado por Agostinho de Hipona no séc. V transforma-se num ideário político de muitos séculos. A Igreja é discursivamente constituída como a depositária da verdade revelada, e titular, em última instância, de todo o poder na ordem terrena. Fora da Igreja não há salvação. Daí a necessidade de subordinar a acção do Imperador (quando o haja) e dos monarcas ao Papa e de colocar todos os instrumentos políticos, jurídicos e bélicos disponíveis ao serviço da *vera et sola religio*. A doutrina teológico-confessional das duas espadas funcionava nesta sede como dispositivo teórico de articulação de esferas de acção dos poderes espiritual e temporal. Num ponto importante deveria existir em todos os casos uma actuação concertada. Tratava-se da tarefa de proceder à cura das almas dos crentes e de impedir a sua contaminação pelas ideias erradas disseminadas por heréticos, apóstatas e cismáticos.

O exclusivismo eclesiológico a que se fez referência conduzia à construção do universo intelectual medieval a partir de uma concepção de verdade teológica unilateral e centralizadamente captada e adjudicada. Qualquer noção de liberdade que pudesse existir apresentava-se intimamente associada à verdade teológica, sendo compreendida como liberdade de todo o pecado, ou seja, liberdade na verdade ou dentro dos limites da verdade. Para este entendimento, cuja influência se fará sentir mesmo nas concepções protestantes, a verdade surge num plano moral e ontologicamente distinto do erro, facto que não poderia ter as mais importantes consequências do ponto

de vista da ordenação social num contexto em que a Igreja Católica se auto-compreende como única e verdadeira Igreja de Cristo. Uma vez estabelecidos o dever moral de procurar a verdade que recai sobre todos os indivíduos, por um lado, e a subordinação do poder político à verdade teológica, por outro, todos os comportamentos expressivos que de alguma forma viessem pôr em causa o *status quo* teológico-político existente eram vistos como manifestações do erro indignas de qualquer protecção jurídica porque, além de porem em causa a autoridade dos "ungidos do Senhor", constituíam um impedimento ao conhecimento da verdadeira fé. Quanto a este ponto, Tomás de Aquino era particularmente claro. Se a pena de morte é aplicada a quem falsifica moeda, por maioria de razão o deverá ser a quem falsifica a verdade. Na estruturação do político e do jurídico, bem como na conformação das diversas esferas de acção social, como sejam a educação, a ciência ou a economia, a guerra e os descobrimentos, a ideia de verdade objectiva e o imperativo de protecção da pureza da doutrina cristã, forneciam o código binário de selecção dos conteúdos si stem içam ente relevantes. O resultado era, inevitavelmente, a edificação e manutenção de uma tradição de ditadura de opinião (*Meinungsdiktatur*), uma forma de "you-can't-touch-me ideology" (Sephen Holmes), hostil a qualquer discussão crítica, que iria continuar no Estado absoluto, servindo posteriormente de inspiração, ainda que indirectamente, aos Estados totalitários. O estabelecimento definitivo do Tribunal da Inquisição, pelo quarto Concílio de Laterão de 1215, ironicamente contemporâneo da Magna Carta, encaixa perfeitamente neste esquema, constituindo um elemento estrutural da concepção teológico-política vigente, como refere pertinentemente John Rawls. À luz desta concepção, não havia qualquer lugar para a afirmação das liberdades espirituais.

A sociedade medieval encontrava-se estruturada com base nas ideias de hierarquia e estratificação. Um dos modelos teóricos era dado pela ordem do universo, de acordo com a cosmologia de base aristotélica. Assim como o universo era composto de diferentes esferas celestes concêntricas, nas quais os diferentes planetas se moviam em torno do Universo, também a comunidade política se encontrava organizada com base em diferentes estratos sociais, teológico-politicamente pré-determinados. As distinções qualitativas entre a) Papa e Imperador, b) Suserano e Vassalo, c) clero, nobreza e povo, d) livres e escravos, e) homens e mulheres, eram entendidas como correspondendo à ordem natural divinamente estabelecida. À posição ocupada pelos indivíduos na ordem social correspondia um dado estatuto jurídico com direitos e deveres pré-estabelecidos. A ordem social encontrava-se para além de qualquer discussão, na medida em que radicava as suas premissas na estrutura ontológica da realidade. Discuti-la seria o mesmo que pôr em causa

a pessoa e a obra do Criador do universo. Neste contexto, a actividade expressiva reproduzia a organização social. Assim, os cronistas narravam os acontecimentos palacianos e as grandes realizações da coroa, ao passo que os copistas procediam à perpetuação da memória literária da antiguidade. Por seu lado, a discussão teológica movia-se dentro dos parâmetros de diálogo interpretativo em torno da verdade revelada, definidos de forma autoritária e centralizada pela Igreja Católica autocompreendida como corporização da verdade objectiva.

Todavia, a cosmologia aristotélico-ptolomaica acabará por ser definitivamente posta em causa por homens como Copérnico, Kepler, Galilieu e Bruno. A hostilidade com que o seu trabalho foi recebido pelo *status quo* teológico-político deveu-se, em medida não despicienda, ao facto de os mesmos virem abalar as premissas em que estava alicerçada a ordem social vigente, anunciando a emergência histórica de novos e revolucionários paradigmas epistemológicos e científicos. O geocentrismo é definitivamente afastado, o que constitui um claro convite a questionar criticamente a centralidade e os fundamentos de legitimidade das autoridades tradicionais. A existência de esferas celestes separadas entre si por uma substância etérea é recusada como sendo um produto imperfeito da imaginação humana, destituído de qualquer fundamento empírico. A observação do movimento dos planetas e dos cometas revelaria um universo bastante mais vasto e complexo do que o anteriormente imaginado. O movimento dos planetas é muitas vezes elíptico e não circular. Por seu lado, os cometas, que tanto fascínio exerceram por esta altura, aproximam-se e afastam-se da terra rapidamente, à revelia de quaisquer constrições esféricas, apresentando-se, pode dizer-se, como principais elementos subversivos da ordem cosmológica tradicional.

Esta nova visão do mundo, alicerçada na observação empírica dos fenómenos, na análise crítica dos resultados e na construção intelectual de modelos teóricos explicativos e predictivos, abre as portas à aplicação da razão humana às diversas estruturas sociais, de forma a depurá-las de todas as concepções, mesmo as mais alicerçadas, que se baseiem na recepção acrítica da tradição e na aceitação subserviente da hierarquia. A sociedade é compreendida, não já como uma ordem naturalmente hierarquizada e estratificada, mas sim como um espaço aberto aos movimentos, individuais e colectivos, que as energias espirituais, económicas e científicas consigam provocar. Os poderes político e religioso surgem cada vez mais compreendidos como uma realidade socialmente construída carecida de justificação racional e de análise crítica. Ora, esses movimentos começavam precisamente a ocorrer com o Renascimento e a Reforma.

Nascida no contexto do humanismo renascentista, a Reforma Protestante corresponde, no ocidente europeu, ao fim da Idade Média, na medida em que vem destruir irremediavelmente o *modus vivendi* comunal que caracterizava a sociedade feudal, alicerçado numa constelação de vínculos pessoais de vassalagem jurídica e socialmente estáveis, em que o enquadramento teológico-político se centrava em torno das figuras do Papa e do Imperador. Mesmo para além de uma análise do mérito teológico intrínseco das várias proposições doutrinárias sustentadas pelos Reformadores, com particular destaque para Lutero, Calvino e Zwinglio, este movimento intelectual assume um relevo todo particular na história das ideias e das instituições europeias. Nele e através dele, a consciência individual manifesta o seu vigor crítico e emancipatório juntamente com todo o seu poder de destruição, reconstrução e reorientação dos sistemas e das tradições que estruturam e suportam, num determinado momento, a realidade política, económica, social e cultural de uma comunidade. Este movimento espiritual vai colocar uma questão, que podemos considerar como decisiva para o desenvolvimento da liberdade de consciência, de religião e de expressão, e que se prende com a importância vital que se passa a atribuir à adopção e ao desenvolvimento de crenças e ideias correctas acerca da existência e do comportamento moral, individual e colectivo, importância essa que se sobrepõe à deferência devida às tradições e às instituições.

Dirigindo as suas críticas aos fundamentos teológico-políticos que alicerçavam o mundo medieval, o Protestantismo vai abrir uma profunda brecha na harmonia, ao menos aparente, que presidia aos equilíbrios políticos e estamentais. Embora o Protestantismo tenha alcançado uma maior expressão no norte da Europa, o que é certo é que tanto bastou para pôr fim à unidade político-religiosa da Cristandade. As questões sociais e nacionais que até então permaneciam recalcadas renasciam agora com grande intensidade avivadas pelo fervor religioso, favorecendo a emergência de guerras civis religiosas. A autoridade do Papa e do Imperador era questionada, ao mesmo tempo que se reforçava a identidade nacional e a soberania estadual encabeçada, no monarca e que estão na base do modelo de Vestefália do Estado moderno. Os privilégios eclesiásticos e nobiliárquicos eram correspondentemente enfraquecidos, ao mesmo tempo que se afirmava uma ordem económica e cultural burguesa, apoiada numa atitude empresarial algo próxima da ética protestante de que falaria Max Weber e na afirmação de concepções mais democráticas de governo da Igreja. Embora, o Protestantismo, nas suas diversas vertentes, não rompesse totalmente com as concepções e com as práticas pré-modernas, assumindo também ele uma configuração autoritária e mesmo teocrática, o mote estava definitivamente dado. Estavam

definitivamente abertas as portas para o advento do cogito cartesiano e para a autonomia racional e moral-prática dos sujeitos apregoadas pela modernidade.

Mas mesmo antes de aludir a estes desenvolvimentos, importa sublinhar do contributo da ala esquerda da Reforma para a afirmação de muitas ideias chave do constitucionalismo moderno. Trata-se do Puritanismo, conceito que designa genericamente um diversificado conjunto de movimentos, mais ou menos radicais, em que se incluem tanto os primeiros defensores da liberdade e da tolerância como grupos mais fechados, em maior ou menor medida influenciados pela teocracia calvinista de Genebra. Por razões que se prendem com necessidades de redução da complexidade expositiva, centrar-nos-emos neste momento apenas na linha de pensamento representada pela facção mais liberal do Puritanismo inglês, de tipo congregacionista e independentista, sem deixar no entanto de referir os movimentos dos *levellers* e dos *diggers*. Nas correntes em causa encontramos temas que estão na base do entendimento moderno da soberania popular, do contrato social, do republicanismo, da igual liberdade de todos os indivíduos e da criação de constituições escritas. Com efeito, já Edmond Burke assinalava a continuidade fundamental entre o discurso e os temas da revolução puritana inglesa de 1649 e a linguagem da Revolução francesa e, antes dela, da revolução americana. Para além de ter estado na origem do primeiro regicídio de que há memória no trânsito para o Estado moderno, o Puritanismo independentista está associado a nomes como Roger Williams, John Milton e, em boa medida, John Locke, cujo contributo para o direito constitucional tal como hoje o conhecemos dificilmente poderá ser exagerado. O primeiro, que enquanto secretário pessoal do célebre magistrado Edward Coke teve conhecimento directo e processual da intolerância com a posição de privilégio da Igreja oficial, anglicana, afirmada perante outras formas de religiosidade, notabilizou-se pela defesa de uma ampla liberdade religiosa e da separação das confissões religiosas do Estado, princípio que implementou na colónia de Rhode Island que fundou na Nova Inglaterra. O segundo notabilizou-se pela defesa de uma ampla liberdade de expressão e discussão. O terceiro, filho de um advogado que lutou ao lado de Oliver Cromwell contra o absolutismo dos Stuarts, dispensa apresentações quanto ao modo como desenvolveu a teoria do contrato social como princípio fundador de uma ordem estadual limitada pela garantia dos direitos naturais dos indivíduos e como consolidou, na teoria política, a noção de uma mais ampla tolerância religiosa. A ele se deve, em grande medida, o programa teórico que deu corpo e sequência à Gloriosa Revolução de 1688, de grandes repercussões nas revoluções liberais dos séculos seguintes.

Um dos problemas fundamentais que sempre caracterizou o pensamento liberal até aos nossos dias prende-se com o objectivo de criar um vocabulário e uma estrutura institucional que permita a acomodação de visões do mundo diferentes no seio de uma mesma comunidade política. É isso que explica o surgimento de noções como as de soberania política e contrato social. Na sequência da guerra civil religiosa que afectou a França no século XVI, a teoria política começa a confrontar-se com a necessidade de desenvolver novas ideias e novos conceitos susceptíveis de possibilitarem uma solução política para os conflitos teológicos que ameaçam a coexistência social. Àquela necessidade procuram dar resposta os chamados "politiques", um círculo de pensadores e publicistas movidos pelo objectivo da pacificação e neutralização do conflito entre facções católicas e huguenotes radicais. É precisamente neste contexto que deve entender-se a noção de soberania absoluta, proposta por Jean Bodin, definida como poder superior desvinculado em relação à lei. Refira-se, apenas que ao mesmo tempo que coloca o poder absoluto nas mãos do monarca, Bodin, sublinha o importante papel desempenhado pelas estruturas sociais intermédias, pelo que também é visto como um precursor da ideia de sociedade civil e mesmo de uma teoria liberal dos limites constitucionais ao poder político. Este aspecto, aparentemente contraditório, explica-se à luz de uma apreciação paradoxal do trabalho de Jean Bodin, o qual consegue sublinhar, a um tempo, o modo como um Estado forte contribui para assegurar a tolerância e como a tolerância contribui para assegurar o fortalecimento do Estado. Além de antever a experiência do constitucionalismo liberal nos termos da qual o poder limitado é mais poderoso do que o poder ilimitado, este aspecto permite-nos ainda compreender a aliança que durante algum tempo se estabeleceu entre a filosofia das luzes e a monarquia absoluta, a qual teve repercussões significativas no âmbito da liberdade de expressão. Apesar das diferenças fundamentais que se estabelecem entre eles, a argumentação de Jean Bodin prepara já o caminho às ideias avançadas por John Milton e John Locke, onde é evidente a relação de reforço mútuo que se estabelece entre a liberdade individual e o poder político.

Todavia, os conflitos religiosos continuaram, com extrema violência, pelo século seguinte. Num pano de fundo em que o poder político ainda se encontrava intimamente associado com a religião, autocompreendendo-se como braço secular ao serviço da verdade objectiva, preconizar uma solução política para os conflitos religiosos não surtia necessariamente os efeitos de pacificação desejados. Os filósofos e teóricos do poder político eram, assim, chamados a levar ainda mais longe a sua reflexão. A teoria do contrato social, desenvolvida a partir do século XVII por homens como, entre

outros, Thomas Hobbes, Samuel Puffendorf, Baruch Spinoza, John Locke, Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau, procura responder a esse desafio, acabando por assumir um relevo central nos desenvolvimentos teórico-político-institucionais que estão na origem do constitucionalismo moderno. O contexto histórico que serve de base à emergência da teoria do contrato social prende-se, pois, à semelhança do que sucedeu com o conceito de soberania política, com a necessidade de encontrar uma solução política e jurídica estável e duradoura para as guerras civis religiosas que desde o século XVI haviam dilacerado a Europa, com particular relevo para a guerra dos trinta anos, a que a Paz de Vestefália de 1648 veio por termo, e sem esquecer as lutas que na Inglaterra opunham diferentes facções religiosas, alinhadas em torno do monarca, do parlamento ou de Oliver Cromwell. A tendência geral ia agora no sentido de uma pragmática territorialização e confessionalização da soberania política, superando a unidade político-espiritual da antiga "Christianitas" medieval, acompanhada de soluções de tolerância, de tipo compromissório e prudencial, nos casos em que subsistissem divisões religiosas profundas. Tendo-se verificado que a resolução de forma unânime e não coerciva das questões fundamentais de legitimidade política e jurídica não era possível, no plano especificamente teológico, sem o recurso à violência, havia agora que divisar um ponto de partida juraracional, susceptível de lograr um assentimento não humilhante por banda das diferentes partes em confronto, a partir do qual pudesse ser edificada a ordem social e alcançada a paz perpétua de que Kant falaria mais tarde.

O contrato social surgia como um dispositivo teórico dotado de plausibilidade racional, consistente com a orientação filosófica cartesiana, na medida em que tinha por base a consideração dos indivíduos como originariamente livres e iguais, numa situação inicial de estado de natureza, caracterizada pela insegurança e pela precaridade. Polarizando a teoria política durante dois séculos, ele vai representar um corte epistemológico fundamental com as bases teocráticas e tradicionais sobre as quais se erigira até então a estrutura política pré-moderna, ao mesmo tempo que rompe com a tradição comunitarista de matriz aristotélica que assentava na prioridade da comunidade, entendida como grandeza ontológica, sobre o indivíduo. Destituída de qualquer referência teológico-confessional, a teoria do contrato social constitui um momento fundamental no processo de secularização do pensamento jurídico e político a que começa a assistir-se. As diferentes versões da teoria do contrato social, embora acabem por conduzir a resultados diferentes do ponto de vista do espaço reservado à liberdade individual, apontam para a necessidade de uma legitimação racional-consensual da soberania política, para a prioridade moral e jurídica dos direitos naturais dos indi-

víduos sobre a ordem estadual e para a dimensão constitucionalmente estruturante da liberdade e da igualdade de todos os cidadãos, como fundamentos de uma ordem de justiça, de imparcialidade e de reciprocidade. Mais do que uma entidade teológica radicada na própria estrutura ontológica do processo histórico, e ao contrário do que sucedia tradicionalmente com o Papado e com o Império, o Estado, e o correspondente modo de organização e funcionamento, surge agora como uma construção social, emanada da vontade de indivíduos livres e iguais em ordem à protecção dos seus direitos naturais, radicados num Direito natural caracterizado pela racionalidade e pela universalidade. Este processo, representa uma alteração paradigmática do maior alcance, abrindo definitivamente as portas à modernidade.

Esta apresenta-se como superação da construção teológica de toda a realidade que caracterizou o mundo medieval, com o seu imperialismo teológico autoritário que subordinava a política, o direito, a economia, a ciência e a arte à autoridade dos dogmas teológicos e das autoridades eclesiásticas ao mesmo tempo que adscrevia aos indivíduos um *status* social determinado, entendido como resultado necessário da ordem natural divinamente estabelecida. Com efeito, intimamente relacionada com a modernidade encontra-se o processo de secularização, teorizado por autores como Max Weber, Talcott Parsons e Niklas Luhmann, traduzido na divisão do sistema social em subsistemas funcionalmente diferenciados e na sua subtracção ao controlo da religião. Parece, pois, que a pretensa Cidade de Deus, havia sido construída a partir dos valores demasiado humanos da autoridade, da hierarquia, da tradição, da intolerância e da violência sectária, com o inconveniente de que os mesmos surgiam ontoteologicamente legitimados e inscritos num universo de representações simbólicas, não criando um qualquer espaço para a consciência e para razão individuais nem para o dissenso político e religioso.

A necessidade de diferenciar, desteologizar e autonomizar as diferentes esferas do mundo da vida havia sido posta em evidência, no domínio da ciência, nos casos de Copérnico, Galileu, Giordano Bruno e Kepler. Mas também em homens como Spinoza, Voltaire e Montesquieu, podemos ver um apelo nesse sentido, tendo em vista o caso específico da esfera económica. Com efeito, aqueles, chamavam a atenção para o modo como em mercados como Amesterdão, Londres, Surata e Bassora, todos os dias negociavam entre si budistas, hindus, judeus, maometanos, deístas chineses, brâmanes, cristãos gregos, cristãos romanos, cristãos protestantes, cristãos quackers, e nenhum levantava o punhal para o outro visando ganhar uma alma para a sua religião. Por seu lado, Montesquieu sublinhava o modo como a actividade comercial ajuda a curar preconceitos destrutivos. Ou seja, uma

esfera económica secularizada e sistemicamente diferenciada constitui um bom exemplo de como pessoas bastante diversas podem entender-se quanto à adopção de princípios subteorizados e regras puramente procedimentais, que possibilitem uma convivência pacífica, mesmo sem pressupor qualquer assentimento prévio relativamente às questões últimas de sentido existencial e ético.

A esta luz, o processo de secularização pode ser compreendido, num certo sentido, como um regresso à cidade dos homens, apoiado nas necessidades de responder às exigências crescentes de tolerância religiosa e de liberdade de expressão e bem assim de encontrar um vocabulário de intenção imanente, racionalmente acessível a todos, capaz de edificar uma ordem social justa com base nas pretensões de reconhecimento da igual dignidade dos indivíduos perante a lei num mundo em que o dissenso religioso havia conduzido a uma situação de impasse dialéctico. Em todo o caso, este processo lança as bases da construção da legitimidade do poder político e do discurso jurídico a partir de premissas pós-metafísicas, em que a ideia de uma verdade objectiva subtraída a qualquer discussão pública é substituída por uma pretensão de validade intersubjectiva alicerçada em práticas discursivas entre cidadãos livres e iguais inclusivas e isentas de coerção, sem quaisquer pretensões metanarrativas globais ou de captação da realidade numenal. O discurso dos direitos fundamentais alicerça-se precisamente num domínio conceitual considerado acessível a todos os indivíduos através do estudo racional e científico da natureza humana.

Todavia, o processo de racionalização em análise não se processa sem uma forte reacção da direita conservadora, antimoderna e antiliberal. Numa linha que muito provavelmente tem as suas raízes profundas no movimento da contra-reforma, ou da reforma católica, do séc. XVII, vamos assistir, com particular intensidade no séc. XIX e princípio do séc. XX, a uma corrente de pensamento que tem a sua coluna vertebral no catolicismo contra-iluminista e que conhece as suas principais manifestações quer a nível dos pronunciamentos e do magistério da hierarquia eclesiástica quer da intelectualidade pertencente a esta tradição, ou daquela que de alguma forma serve de caixa de ressonância a alguns dos seus temas fundamentais. Estes reconduzem-se, como é sobejamente conhecido, às afirmações de que a modernidade traz consigo o individualismo radical, o egoísmo proprietarista, o ceticismo moral, o indiferentismo religioso, o racionalismo extremo, a perda do sentido existencial e ético individual e comunitário, o endeusamento do ser humano, etc. Em boa medida, estas críticas dirigidas à modernidade são igualmente endereçadas ao pensamento liberal como se ambos os conceitos se pudessem sobrepor inteiramente. Contudo, isso não acontece, como o

demonstra claramente a existência de correntes de pensamento assumidamente modernas e antiliberais, como sejam, designadamente, o marxismo-leninismo ou o nacional-socialismo. Este facto deve ser tido na devida conta quando se procura responder às afirmações referidas. O advento do constitucionalismo liberal nasceu e desenvolveu-se de mãos dadas com a modernidade, embora não se identifique conceitualmente com ela. Ao corte epistemológico que a modernidade representou relativamente ao mundo pré-existente o liberalismo pretendeu acrescentar um novo e distinto paradigma teórico-político e jurídico-normativo, assente na premissa fundamental da igual dignidade moral e racional de todos os indivíduos. Este novo paradigma é hoje um elemento definatório e estruturante do tipo do Estado Constitucional em que nos situamos. Ora, de um ponto de vista constituci-onal-liberal, o único que aqui e agora consideramos teoreticamente relevante, importa salientar que muitas das críticas feitas ao processo de racionalização e secularização do mundo e da vida se apresentam manifestamente infundadas.

Na sua coloração liberal inicial, este processo, recorde-se, pretendeu responder à necessidade de encontrar uma base de entendimento entre os indivíduos e os povos para além das divergências teológicas que os dividiam, situada em princípios imanentes racionalmente acessíveis a todos, nas palavras de Hugo Grotius, mesmo que Deus não existisse. As referências a um direito natural susceptível de ser apreendido racionalmente constituído por imperativos categóricos gerais e abstractos ou verdades evidentes por si mesmas traduziam a vontade de submeter os indivíduos a uma lei da liberdade que abstraísse da sua raça, do seu sexo, do seu estatuto social e das suas crenças religiosas ou concepções filosóficas. Inicialmente ele não trazia em si mesmo qualquer juízo metafísico de fundo relativamente ao problema da existência de Deus, limitando-se realisticamente a aceitar o facto social do pluralismo religioso e a aproveitar as suas virtualidades, designadamente procurando ver no dissenso público uma fonte de criatividade e de progresso social e cultural. A este propósito, são sugestivas as palavras de Hanna Arendt, quando afirma que " a laicização, enquanto acontecimento histórico-concreto, não é mais do que a separação da Igreja do Estado, da religião e da política, e isto, do ponto de vista religioso, evoca um regresso ao Cristianismo primitivo, — 'dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus' mais do que uma perda de fé e de transcendência ou do que uma paixão reforçada pelas coisas do mundo". Nesta linha podemos dizer que se a secularização visa afastar o discurso teológico dos diferentes subsistemas de acção social, removendo "Deus" da política, do direito, da eco-

nomia, etc, o seu objectivo fundamental consiste em eliminar as possibilidades de coerção e discriminação em matéria religiosa, deixando os indivíduos totalmente livres para, se o entenderem, abrirem os seus corações e as suas mentes a Deus.

Do mesmo modo, é errado afirmar que a procura de princípios normativos racionais desvalorizava os factores sociais, culturais e biológicos enquanto elementos constitutivos da identidade individual, quando o que unicamente se pretendia era evitar que os mesmos fossem abusivamente utilizados para pôr em causa a igual dignidade e liberdade dos indivíduos, entendida esta não como afirmação radical de individualismo solipsista mas sim como estatuto intrinsecamente social. As preocupações que o processo de racionalização teve originariamente subjacentes, longe de assumirem uma natureza individualista ou moralmente acéptica, eram inerentemente reformistas nos planos social e moral. Elas prendiam-se com a superação dos modelos teológico-filosófico-políticos de matriz platónica, aristotélica e tomista, acompanhada da correspondente desvalorização da autoridade, da hierarquia, da tradição e das virtudes militares como pilares de edificação da convivência social. Elas dirigiam-se a um tempo contra as relações feudais estruturalmente desigualitárias e o proprietarismo alodial dos monarcas absolutos, frequentemente justificado em termos teológicos e patriarcais. O impacto das novas ideias em domínios da vida social tão diversos e relevantes como a tolerância religiosa, a liberdade de expressão, a propriedade privada, a teoria do poder constituinte, a autodeterminação democrática, a separação de poderes, as garantias judiciais, a abolição dos privilégios nobiliárquicos, a abolição da escravatura e da discriminação racial e sexual, etc, é mais do que suficiente para refutar quaisquer críticas de egoísmo ou individualismo. A legitimação pelo consentimento entre iguais e o respeito pelas prerrogativas de autonomia moral e racional da personalidade individual constituíam, a partir de agora, os princípios axiais e axiológicos básicos da ordem social, a partir dos quais se opera a desconstrução das doutrinas políticas e jurídicas heterónomas e das relações sociais de subordinação tidas, durante milénios, como correspondendo objectivamente à estrutura ontoteológica da realidade.