

Ocidente contra Ocidente

A concepção da dignidade humana está no centro da civilização ocidental. Aqueles que querem ignorá-la, ou que querem apagá-la, ou que querem excluí-la da vida pública põem em risco a própria liberdade ocidental que dizem defender.

Não é fácil definir Ocidente, ou civilização ocidental. No prefácio ao seu grande livro *Civilisation*, Kenneth Clark observou que essa dificuldade de definição em regra acontece com tudo o que é realmente importante.¹ Também ele disse que não sabia definir exactamente o conceito de “civilização”, mas isso não queria dizer, acrescentou, que ele não soubesse reconhecer claramente a diferença entre civilização e barbarismo. Penso que todos concordamos com Kenneth Clark: todos sabemos distinguir civilização de barbarismo e todos sabemos distinguir a civilização ocidental de outras civilizações.

Um dos traços distintivos da civilização ocidental reside no facto de ela assentar num diálogo e numa tensão entre pelo menos três tradições fundamentais: **Atenas**, ou a tradição da filosofia clássica, **Jerusalém**, ou a tradição judaico-cristã, e os iluminismos modernos – para os quais, curiosamente, não existe consenso sobre o nome de uma só cidade: Edimburgo, Londres, Filadélfia, Koenigsberg e Paris seriam alguns dos candidatos rivais.

Este simples enumerar de várias cidades e várias tradições já revela uma característica fundamental do Ocidente: a ausência de uniformidade. O Ocidente assenta numa conversação a várias vozes. E é natural que umas sejam em dadas circunstâncias mais escutadas do que outras. Mas todas continuam a ter o seu lugar.

Para um observador externo, não familiarizado com o modo de vida ocidental, esta conversação a várias vozes parece sinal – ou mesmo sinónimo – de grave crise ou decadência. Mas não é esse o nosso entendimento, no Ocidente. Nós pensamos que haveria sinal de crise ou decadência se este diálogo fosse abruptamente substituído por um monólogo em que uma só voz procurasse abafar ou calar todas as outras. Como escreveu o grande filósofo inglês do século XX, Michael Oakeshott, as

nossas sociedades livres assentam num diálogo a várias vozes, que ele caracterizou como vozes do passado, vozes do presente e vozes do futuro. Há ocasiões em que algumas dessas vozes são mais escutadas do que outras. Mas, enquanto a todas for dada voz, as nossas sociedades permanecerão livres.

Duzentos anos antes, um outro grande filósofo britânico, o irlandês Edmund Burke, definiu de forma semelhante o contrato subjacente às sociedades livres: um contrato existente entre gerações, as que já viveram, as que vivem hoje e as que hão-de vir.

Este é um entendimento profundamente ocidental do Ocidente – um entendimento que é particularmente difícil de entender do exterior da tradição ocidental. Mas também há formas internas ao Ocidente de não entender, ou entender mal, ou desvirtuar este entendimento. Uma das formas mais frequentes ocorre quando uma das vozes que fazem parte do Ocidente começa a tentar excluir as outras da conversação – designadamente usando como argumento para essa exclusão a acusação de que as outras vozes são estranhas, ou não são dignas, do Ocidente.

Seria possível citar inúmeros exemplos deste fenómeno de inspiração, e por vezes também aspiração, autoritária. O recente caso Rocco Buttiglione que teve lugar no Parlamento europeu é um exemplo de uma tentativa – parcialmente vencedora – de excluir pontos de vista cristãos do diálogo europeu. A recusa de inclusão – no prefácio ao defunto projecto de Constituição europeia – de uma referência ao contributo do Cristianismo para a civilização europeia é outro exemplo de uma tentativa de excluir uma voz – de novo, uma voz Cristã – do diálogo ocidental.

Estas são apenas duas das muitas manifestações que na Europa têm vindo a ocorrer de uma estranha campanha sistemática para excluir o cristianismo da vida pública europeia. O nosso Amigo George Weigel, que ainda ontem proferiu uma brilhante palestra neste Congresso,

examinou este problema com grande profundidade no seu livro *O Cubo e a Catedral: A Europa, a América e a Política sem Deus*². Também o Professor Robert P. George analisou esta tentativa de excluir o cristianismo da praça pública, neste caso a praça pública norte-americana, no seu livro *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion and Morality in Crisis*³. Como sabemos, esta tentativa de exclusão do cristianismo da praça pública – a chamada “naked public square” – tem constituído também um tema central da excelente revista norte-americana *First Things*, dirigida pelo Padre Richard John Neuhaus. E os argumentos de George Weigel, Robert P. George e Richard John Neuhaus atingiram já tal repercussão que o próprio semanário *The Economist* dedicou há duas semanas uma separata especial de 20 páginas ao tema da “Religião e Vida Pública”.⁴

Eu gostaria de subscrever os pontos de vista de George Weigel, Robert P. George e Richard John Neuhaus, e gostaria de sugerir uma ideia adicional: a par da tentativa de excluir o cristianismo da praça pública ocidental existe uma outra tentativa paralela, a meu ver com as mesmas origens: a tentativa de separar a Europa da América, ou a América da Europa, reclamando apenas para uma delas a pureza, ou a autenticidade do legado ocidental. Na história das ideias, há um longo repertório de tentativas deste tipo – quase sempre originárias da Europa e visando excluir a América. As mais recentes e mais poderosas, e também com as consequências mais trágicas, ocorreram no século XX e estiveram associadas aos dois grandes totalitarismos que mancharam o século passado: o nacional-socialismo alemão e o comunismo soviético.

Um distinto politólogo da Universidade de Virgínia, o Prof. James Ceaser, recordou recentemente no Estoril, nos XII Encontros Internacionais de Estudos Políticos, a genealogia do anti-americanismo na Europa, desde ainda antes da fundação da República Americana, em 1776, até ao presente⁵. Vale a pena recordar apenas alguns dos episódios intelectuais mais recentes dessa narrativa.

Em 1935, o filósofo alemão Martin Heidegger, que ficou célebre pela sua associação ao nazismo, da qual nunca se retratou, apresentava da seguinte forma a sua ideia de que a Europa se situava “no meio” entre o americanismo e o bolchevismo:

“A Europa encontra-se actualmente presa numa grande tenaz, apertada entre a Rússia de um lado e a América do outro. De um ponto de vista metafísico, a Rússia e a América são a mesma coisa, com o mesmo desolador frenesi tecnológico e a mesma organização, sem restrições, do homem comum.”⁶

Como recordou o Prof. James Ceaser, a América e a União Soviética eram, para Martin Heidegger, o eixo do mal. Mas, em bom rigor, Heidegger pensava que

a América representava uma ameaça maior, uma vez que, disse ele, “o bolchevismo é apenas uma variante do americanismo”. Quando os Estados Unidos declararam guerra à Alemanha nazi, Heidegger escreveu que “o mundo anglo-saxónico do americanismo está determinado em destruir a Europa”. Na sua opinião, a Europa estava ameaçada de americanização, estava a tornar-se demasiado parecida com a América, mas ainda podia salvar-se e esse era o propósito do nazismo: “rejeitar o americanismo e expulsá-lo para o outro hemisfério”. Como recordou o Prof. James Ceaser, o caminho para a salvação da Europa, no entender de Martin Heidegger, estava no anti-americanismo.

É hoje frequentemente esquecido que, depois da II Guerra Mundial e da derrota do nazismo alemão, alguns dos mais célebres discípulos da filosofia de Heidegger se encontraram na extrema-esquerda europeia. Os marxistas Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre e Alexandre Kojève – todos admiradores da filosofia de Heidegger -- retomaram o ataque do seu mestre à América, embora desta vez o associassem à defesa do comunismo e da União Soviética. Para estes autores, tal como antes para Heidegger, a América representava o império do autoritarismo burguês, empresarial e religioso, camuflado pelas vestes hipócritas da liberdade formal. Também Jean Baudrillard, um dos líderes do pensamento pós-moderno francês contemporâneo, encabeçou nos anos de 1990 os ataques à América. Durante a primeira Guerra do Golfo, em 1991, Baudrillard escreveu que a mais profunda fonte de barbarismo é hoje em dia a América – e que a sua derrota constituiria o primeiro passo no sentido da libertação do despotismo exercido pelo tecnocratismo. Regis Debray, o célebre antigo porta-voz da revolução cubana na Europa, condenou veementemente a intervenção da NATO no Kosovo e, voltando a usar a expressão de Heidegger, afirmou que esta era uma ocasião única para a Europa rejeitar o americanismo e “voltar a empurrar a América para o outro hemisfério”.⁷

A questão que gostaria de vos colocar é a de saber se existe realmente algo de comum às tentativas de se-

Uma característica fundamental do Ocidente é a ausência de uniformidade. O Ocidente assenta numa conversação a várias vozes.

paração da Europa e da América, por um lado, e, por outro, às tentativas de exclusão do Cristianismo da vida pública das nossas democracias ocidentais. E eu gostaria de responder que sim, que existe algo de importante em comum. Em primeiro lugar, como já referi, existe uma tentativa de silenciar a conversação a várias vezes que constitui a base da civilização ocidental. Em segundo lugar, essa tentativa dirige-se em particular contra a voz da religião cristã. E, quando na Europa sobe actualmente a campanha anti-americana, um dos aspectos que mais violentamente é criticado na América é a forte presença da religião cristã na sociedade americana. Por outras palavras, o actual anti-americanismo na Europa é em grande medida expressão da hostilidade contra o cristianismo.

Esta hostilidade contra o cristianismo visa re-escrever, ou redesenhar a história e a natureza do Ocidente em bases totalmente novas. Ela visa re-escrever, ou redesenhar, a história ou a natureza da liberdade em termos totalmente novos. E, no centro dessa tentativa, está a ideia de que a liberdade e o Ocidente se fundam na relatividade ou arbitrariedade dos valores morais substantivos.

Esta ideia de relatividade ou arbitrariedade dos valores morais é chave para compreender o tempo actual. Com efeito, é hoje frequente ouvir dizer – desde logo nos meios de comunicação social, por vezes até nas universidades – que aquilo que distingue uma cultura de liberdade é a inexistência de valores impessoais ou supra-pessoais. Por outras palavras, os valores seriam meras preferências, arbitrarias e equivalentes entre si. Dado que, segundo esta perspectiva, cada um teria a sua verdade, a liberdade e a tolerância seriam então produto da impossibilidade de estabelecer qualquer hierarquia entre as verdades de cada um. Deste ponto de vista, portanto, a defesa de uma hierarquia objectiva ou supra-pessoal de valores – em particular, a defesa dos valores substantivos do Cristianismo – seria já uma ameaça à liberdade e à tolerância, uma espécie de visão nostálgica que conduziria necessariamente ao autoritarismo.

Eu gostaria de argumentar que este ponto de vista – que poderíamos designar por relativista – está equivocado, por uma razão fundamental: porque ele não consegue sustentar o valor que diz defender, isto é, o valor da liberdade. E gostaria de apresentar brevemente o meu argumento contra o relativismo em três

passos: primeiro, no plano puramente lógico; depois, no plano histórico, designadamente no plano da história política do século XX; em terceiro lugar, e finalmente, tentarei sugerir como o Cristianismo na verdade constitui um dos fundamentos incontornáveis da civilização ocidental, a civilização da liberdade.



Começando pelo argumento lógico, creio que ele pode ser apresentado na forma de uma pergunta muito simples: se os valores da liberdade e da tolerância se fundam na premissa de que os valores são arbitrários ou equivalentes, porque razão não são os valores da liberdade e da tolerância, ele próprios, apenas mais uma expressão de valores arbitrários e equivalentes, ou de simples preferências?

Esta pergunta muito simples ilustra um problema absolutamente crucial que os defensores da liberdade e da tolerância não deveriam deixar de enfrentar: é que, da premissa de que os valores são arbitrários ou equivalentes, não se extrai necessariamente a conclusão de que devemos respeitar os valores dos outros. Na verdade, a conclusão mais plausível é que qualquer conclusão é válida – dado que ela será ainda um valor e os valores, de acordo com a premissa relativista, são arbitrários ou equivalentes.

Num livrinho notável, intitulado *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, o meu amigo William Galston, ex-Director do Institute for Philosophy and Public Policy da Universidade de Maryland at College Park e ex-conselheiro do Presidente Clinton entre 1993 e 1995, sublinha a importância crucial de compreender como do relativismo não se extrai a tolerância, mas, pelo contrário, a luta de todos contra todos. Diz ele que “o cepticismo total relativamente ao bem não conduz à tolerância mas a uma luta sem constrangimentos entre diferentes estilos de vida, uma luta em que a força, não a razão, é o árbitro final”⁸.

Gostaria de sublinhar este ponto, que me parece de crucial importância. Não se trata apenas de uma dificuldade intelectual. A experiência do século XX ilustra dramaticamente a impossibilidade de fundar a tolerância no relativismo de valores. A título de exemplo, gostaria de recordar que esta foi uma das dificuldades intelectuais que levou à queda da República de Weimar e à subida de Hitler ao poder, bem como à emergência do comunismo soviético.



O actual anti-americanismo na Europa é em grande medida expressão da hostilidade contra o cristianismo.

É importante recordar – e aqui vou entrar no segundo passo do meu argumento – que o clima intelectual e moral de onde emergiu o nazismo era ele próprio um clima de profundo relativismo, de niilismo. Esta reali-

dade tem sido recordada e ilustrada de forma contundente por inúmeros trabalhos, entre eles os do Prof. Fritz Stern, um dos vários eminentes acadêmicos alemães exilados nos EUA durante e depois da II Guerra Mundial. Tendo declarado a chamada “morte de Deus” e a necessidade de ir para além do bem e do mal, Nietzsche e a filosofia alemã tinham aberto o caminho ao irracionalismo revolucionário do super-homem, o qual não é mais, afinal, do que o desespero do homem à deriva, sem valores nem referências estáveis.

Referindo-se a Moeller von der Brook, o autor do livro *O Terceiro Reich*, que inspirou Hitler, o Prof. Fritz Stern descreve-o como um rebelde, um crítico das instituições e da rotina da vida social que “tinha rejeitado todos os valores menos um: o da luta pela existência”. Os grandes inimigos de Van der Brook eram o Cristianismo e a chamada democracia burguesa, corporizados, aos seus olhos, na chamada “civilização comercial anglo-americana” – a expressão é de Van der Brook – que se fundava em valores morais substantivos voluntariamente aceites pelos indivíduos.

O mesmo aconteceu com o marxismo, expressão máxima do racionalismo dogmático no século XX. Karl Popper, na sua crítica ao marxismo – uma crítica demolidora e definitiva, como disseram, entre tantos outros, Bertrand Russell e Isaiah Berlin, – mostrou como esse racionalismo dogmático gerou um relativismo radical. Marx pregou que não existem padrões morais intemporais, mas apenas superestruturas morais que em cada época histórica servem e legitimam os correspondentes modos de produção da vida material. Lenine explicitou de forma crua as consequências morais deste relativismo historicista: “na época histórica da emergência do proletariado e do socialismo, – escreveu Lenine – é moral o que serve os interesses do proletariado e do socialismo, e é imoral o que os contraria”. Conhecemos hoje o trágico preço humano que custou a engenharia social comunista inspirada por este relativismo radical. Eis como Karl Popper denunciou esse relativismo moral do marxismo:

“Em capítulos anteriores, fiz referência ao positivismo moral (especialmente o de Hegel), a teoria de que não há qualquer outro padrão moral a não ser aquele que existe; aquilo que existe é razoável e bom; portanto, *o poder é o direito*. O aspecto prático desta teoria é este: uma crítica moral de um estado de coisas actual torna-se impossível, uma vez que é esse próprio estado de coisas que determina o padrão moral das coisas. Ora a teoria moral historicista que estamos a considerar (de Marx) nada mais é do que uma outra forma de positivismo moral. Porque ela sustenta que *o poder vindouro é o direito*. O futuro toma aqui o lugar do presente – é tudo. E o aspecto prático desta teoria é o seguinte: uma crítica moral do estado

de coisas vindouro é impossível, uma vez que esse estado determina o padrão moral das coisas.”⁹

Não deixa de ser curioso notar que também Friedrich Hayek denunciou o positivismo como estando na origem do fenómeno totalitário:

“É apenas demasiado verdade, como reconheceram não apenas opositores do positivismo como Emil Brunner, mas no fim até positivistas de toda a vida como Gustav Radbruch, que foi a prevalência do positivismo que tornou indefesos os guardiões da lei contra os novos avanços do governo arbitrário.”¹⁰

E Hayek reforça a sua crítica ao positivismo citando Emil Brunner:

“O Estado totalitário é simplesmente e somente o positivismo legal em prática política.”¹¹

Finalmente, Hayek sublinha que a defesa da liberdade sempre esteve associada à defesa de certos princípios

“O cepticismo total relativamente ao bem não conduz à tolerância mas a uma luta sem constrangimentos entre diferentes estilos de vida, uma luta em que a força, não a razão, é o árbitro final.”

morais, nunca completamente articulados em documentos constitucionais:

“Um sistema desse tipo (de liberdade) terá possibilidades de ser alcançado e mantido apenas se toda a autoridade, incluindo a da maioria, for limitada no exercício do poder coercivo por princípios gerais com os quais a comunidade se tenha identificado. A liberdade individual, onde quer que tenha existido, tem sido sempre produto de um respeito dominante por esses princípios, os quais, no entanto, nunca foram completamente articulados em documentos constitucionais.”¹²

Gostaria ainda de recordar que também Isaiah Berlin, – o famoso filósofo da liberdade e do pluralismo – fez expressa e repetida referência à necessidade de um absoluto moral como trincheira contra a tirania. Na sua célebre palestra sobre os dois conceitos de liberdade, Berlin afirma que

“A crença genuína na inviolabilidade de uma área

mínima de liberdade individual implica uma posição *absoluta*”

e mais adiante:

“Para Constant, Mill e Tocqueville e para a tradição moral em que se inserem, nenhuma sociedade é livre a menos que seja regida por dois princípios interligados: primeiro que só os direitos, e não o poder, podem ser considerados *absolutos*, pelo que todos os homens, qualquer que seja o poder que os governa, têm o direito absoluto de se recusarem a comportar desumanamente”

e finalmente:

“E são regras como estas (de humanidade) que são violadas sempre que uma pessoa é declarada culpada sem julgamento, ou punida com uma lei retroactiva; sempre que os filhos são forçados a denunciar os pais, os amigos a traírem os amigos, os soldados a usarem métodos bárbaros; sempre que os homens são torturados ou assassinados, ou minorias massacradas porque provocam a irritação de uma maioria ou de um tirano. Tais actos, ainda que legalizados pelo soberano, causam horror mesmo nos dias de hoje, e isso resulta do reconhecimento da *validade moral* – independentemente das leis – de algumas barreiras absolutas à imposição da vontade de um homem sobre outro.”

Julgo que Isaiah Berlin captou de forma extraordinariamente certa um dos segredos do totalitarismo do século XX: a revolta contra o **“reconhecimento da validade moral – independentemente das leis – de algumas barreiras absolutas à imposição da vontade de um homem sobre outro”**.

Ora foi precisamente este fenómeno que também Leo Strauss – o eminente filósofo alemão exilado na América – apontou como gerador do totalitarismo moderno:

“Ao abandonar a ideia de direito natural, o pensamento alemão criou o “sentido histórico” e assim foi conduzido no final ao relativismo total. O que era uma descrição bastante exacta do pensamento alemão há vinte e sete anos parece agora – Strauss escrevia em 1950 – aplicar-se ao pensamento ocidental no seu conjunto. Não seria a primeira vez que uma nação, derrotada no campo de batalha e, por assim dizer, aniquilada como entidade política, privara os seus conquistadores do mais sublime fruto da vitória por meio da imposição sobre eles do jugo do seu próprio pensamento.”¹⁴

Para Strauss, o relativismo estivera na base do fenô-

meno totalitário que fora derrubado pelas democracias ocidentais. Mas, no plano puramente intelectual, o relativismo sobrevivera à derrota do totalitarismo e dominava hoje – em 1950 – a atmosfera intelectual e moral das democracias. O triunfo do relativismo era, para Strauss, a origem daquilo que designou por crise da cultura ocidental moderna:

“A crise da modernidade revela-se no facto, ou consiste no facto, de que o homem ocidental moderno já não sabe aquilo que quer – já não acredita que pode saber o que é bom e mau, o que é certo e errado. Até algumas gerações atrás, era geralmente aceite que o homem pode saber o que é certo e errado, qual é a ordem de sociedade justa, ou boa ou melhor – numa palavra, que a filosofia política é possível e necessária. No nosso tempo, essa fé perdeu o seu poder.”¹⁵

Por outras palavras, – e aqui concluo o segundo passo do meu argumento –, quer no plano lógico, quer no plano empírico, a liberdade e a tolerância parecem ficar ameaçadas sem valores estáveis, uma vez que a elas próprias não pode ser atribuído um valor estável. O problema crucial da liberdade e da tolerância, quando elas são fundadas apenas na ideia de que os valores são meras preferências, é que não há nenhum motivo para que a liberdade e a tolerância não sejam, elas próprias, simples preferências. Este ponto é de capital importância e mostra que o relativismo não constitui na verdade um fundamento para a liberdade. Isto conduz-nos ao terceiro momento da nossa discussão, o de saber onde pode ser procurado um fundamento para a liberdade e a tolerância.



Chegados a este ponto, um defensor do relativismo poderia retorquir da seguinte forma: “Está bem, concedo que o relativismo não funda a liberdade e a tolerância. Mas qual é então o valor ou valores fundadores? Que valores podem ser demonstrados como sendo universais? Quem é que pode demonstrar que um valor é melhor do que outro?”

Gostaria de afirmar aqui que não penso existir uma resposta inteiramente racional para esta pergunta, se por racional se entender uma resposta que não é baseada em pressupostos. Embora este ponto me levasse muito para além do âmbito da nossa discussão, sempre gostaria de afirmar que o meu entendimento de racionalidade não assenta na crença de que é possível começar do zero, sem pressuposições iniciais. Também gostaria de declarar que a ambição de começar do zero, de limpar a tela e ignorar tudo o que alcançámos até agora não é um conselho de perfeição – é um conselho de desespero, o qual foi aliás seguido por Nietzsche, com resultados pouco encorajadores. Como tenho argumentado noutras oportunidades, seguindo o pen-

samento de Karl Popper, a ambição de procurar argumentos primeiros isentos de pressupostos é o erro do racionalismo dogmático, racionalismo esse que, quando descobre que a sua tarefa é impossível, se transforma em racionalismo dogmático desapontado, isto é, em relativismo dogmático.

A minha proposta para discutir este problema é que evitemos o erro do racionalismo dogmático, o erro de tentar começar com pressupostos isentos de pressupostos. Na filosofia política e moral, tal como na ciência devidamente entendida, temos de começar aos ombros das gerações anteriores. Nos valores dos nossos pais, dos nossos avós, dos nossos antecessores. Não estamos sozinhos no mundo, nem o mundo começou aqui.

Se pesquisarmos nesta direcção, vamos entrar num diálogo intrigante com as tradições, com a sabedoria acumulada ao longo das gerações e expressa, nomeadamente, nas grandes obras da filosofia política e moral. Acabaremos por descobrir, parece-me, que uma fundamental mensagem moral – não certamente a única, mas uma decisiva – foi dada, embora nunca tenha sido “cientificamente provada”, pela tradição judaico-cristã: os homens foram criados à imagem e semelhança de Deus, por isso têm basicamente a mesma dignidade moral. Mas esta dignidade é acima de tudo espiritual, é dada pela “alma”: nem só de pão vive o homem.

Gostaria de argumentar, na linha do que foi brilhantemente apresentado pelo meu amigo Robert Royal no excelente livro *The God That Did Not Fail*, que esta é uma mensagem moral fundamental que está na base das nossas democracias liberais. Note-se, por exemplo, que os fundadores da democracia americana estavam a par disso mesmo: “Nós sustentamos que estas verdades são auto-evidentes”, – escreveram eles na Declaração de Independência de 1776 – “que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo seu Criador com certos Direitos inalienáveis, entre os quais estão o direito à Vida, à Liberdade e à busca da Felicidade”.

É importante recordar estas palavras da Declaração de Independência e perceber por que razão foram lá colocadas. E a razão é relativamente simples: ao contrário dos relativistas, os fundadores da democracia americana sabiam que a democracia é um legado do Cristianismo. Para eles, o Cristianismo não era apenas mais uma das múltiplas tradições religiosas que hoje concorrem entre si nas sociedades seculares do Ocidente. Tal como Alexis de Tocqueville observaria cem anos mais tarde, o Cristianismo era o berço da democracia na América – e era também no mundo cristão em geral que a democracia se desenvolvia.

Um dos maiores e mais admiráveis princípios morais do cristianismo é o de que todos os homens são filhos do mesmo Deus, criados por Ele à sua imagem e semelhança e é exactamente isso que é dito na Declaração de Independência. Isto significa que todos os homens pos-

suem o mesmo valor moral, a mesma dignidade moral. Por isso, para usar a linguagem secularizada de Kant, nenhum indivíduo pode legitimamente tratar um seu semelhante como um meio: todos os indivíduos merecem ser tratados como um fim.

Ao contrário do que defende o relativismo e muitos discípulos da Revolução Francesa, a liberdade e a tolerância não nasceram do combate contra a religião, muito menos contra o cristianismo. A liberdade e a tolerância nasceram da convicção judaico-cristã de que existe uma lei moral mais alta que não depende do capricho da vontade sem entrave. Essa lei moral, pelo contrário, impõe limites ao exercício da vontade sem entraves, designadamente à vontade política sem entrave. Esta associação entre liberdade e religião foi particularmente evidente para Tocqueville, quando o autor procurou descrever a distinção mais importante entre a América liberal e a França jacobina:

“Já disse o suficiente para iluminar com exactidão o carácter da civilização Anglo-Americana. É o resultado (e deve-se manter isto sempre em vista) de dois elementos distintos, que noutros locais estiveram em desacordo frequente, mas que os Americanos realizaram através de, em certa medida, uma junção e uma combinação admirável de ambos. Refiro-me ao *espírito de religião* e ao *espírito de liberdade* [...] Deste modo, no mundo moral tudo é classificado, sistematizado, previsto e decidido com antecedência; no mundo político tudo é debatido, discutido e incerto. Num deparamo-nos com uma obediência passiva, apesar de voluntária; no outro, com uma independência desdenhosa da experiência e desconfiada em relação a toda a autoridade. Estas duas tendências, aparentemente tão dissonantes, estão longe de conflituarem: ambas progridem em conjunto e apoiam-se mutuamente. A liberdade considera a religião como a sua parceira em todos os seus combates e triunfos, como o berço da sua infância e a fonte divina das suas reivindicações. Entende a religião como uma garantia da moralidade, e a moralidade como a melhor segurança da lei e o penhor mais certo da duração da liberdade.”¹⁷

Procurei aqui brevemente argumentar que o relativismo não é capaz de sustentar a civilização da liberdade que diz defender. Procurei sugerir que só uma cultura da dignidade da pessoa humana pode oferecer uma base moral sólida para a civilização da liberdade. No meu argumento, não recorri a autores religiosos. Mas gostaria agora de sublinhar que a conclusão a que cheguei é exactamente a mesma que tem sido defendida pela Igreja Católica e que foi, designadamente, brilhantemente recordada pelo então Cardeal Ratzinger

na “Nota Sobre a Participação dos Católicos na Vida Política” de Novembro de 2002. Seja-me pois permitido referir agora uma citação desse documento:

“O direito à liberdade de consciência e, de modo especial, à liberdade religiosa, proclamado pela Declaração *Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II, está fundado sobre a dignidade ontológica da pessoa humana e, de maneira nenhuma, sobre uma inexistente igualdade entre as religiões e os sistemas culturais humanos. Nesta linha, o Papa Paulo VI afirmou que ‘o Concílio, de modo nenhum, funda um tal direito à liberdade religiosa sobre o facto de que todas as religiões e todas as doutrinas, mesmo erróneas, tenham um valor mais ou menos igual; funda-o, pelo contrário, sobre a dignidade da pessoa humana, que exige que não se a submeta a constrições exteriores, tendentes a coartar a consciência na procura da verdadeira religião e na adesão à mesma.’ A afirmação da liberdade de consciência e da liberdade religiosa não está, portanto, de modo nenhum em contradição com a condenação que a doutrina católica faz do indiferentismo e do relativismo religioso; pelo contrário, é plenamente coerente com ela.”¹⁸

Esta concepção da dignidade humana está no centro da civilização ocidental. Aqueles que querem ignorá-la, ou que querem apagá-la, ou que querem excluí-la da vida pública põem em risco a própria liberdade ocidental que dizem defender. Por isso, também os não crentes que amam a liberdade devem compreender a tempo que a separação entre a Europa e a América, ou a guerra do Ocidente alegadamente ateu contra o Ocidente cristão é na verdade uma guerra contra o Ocidente no seu conjunto: o Ocidente como conversação a várias vozes de que falei no início desta palestra, citando Michael Oakeshott e Edmund Burke, ou, como referiu o Papa Bento XVI no célebre discurso da Universidade de Ratisbona, o Ocidente como conversação entre fé e razão. Essa mesma ideia de conversação foi recordada por João Paulo II na sua exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Europa* com a qual gostaria de terminar:

“Múltiplas são as raízes que com a linfa dos seus ideais contribuíram para o reconhecimento do valor da pessoa e da sua dignidade inalienável, o reconhe-

cimento do carácter sagrado da vida humana e do papel central da família, da importância da instrução e da liberdade de pensamento, de palavra, de religião (...). Importa recordar aqui o espírito da Grécia antiga e da Romanidade, os contributos dos povos celtas, germânicos, eslavos, ugro-finlandeses, da cultura hebraica e do mundo islâmico. No entanto, há que reconhecer que historicamente estas inspirações acharam, na tradição judaico-cristã, uma força capaz de as harmonizar, consolidar e promover. É um facto que não se pode ignorar; pelo contrário, é preciso reconhecer, no processo de construção da “casa comum europeia”, que este edifício deve assentar também sobre valores que encontram na tradição cristã a sua plena epifania. Reconhecê-lo é vantajoso para todos.”¹⁹

Comunicação apresentada ao IX Congresso Católicos y Vida Pública, Madrid, Universidade CEU San Pablo, 16-18 de Novembro de 2007

¹ Kenneth Clark, *Civilisation*, London: The Folio Society, 1999, p. 10 (Ed. Or., London: BBC Books & John Murray, 1969).

² George Weigel, *O Cubo e a Catedral: A Europa, a América e a Política sem Deus*, Lisboa: Aletheia, 2006.

³ Robert P. George, *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion and Morality in Crisis*, Wilmington: ISI Books, 2001.

⁴ “Religion and Public Life”, in *The Economist*, London, 3 de Novembro de 2007.

⁵ James Ceaser, “O Anti-Americanismo na Europa e mais além”, in *Nova Cidania*, Ano VI, Nº 22, Outubro/Dezembro 2004, pp. 36-40.

⁶ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven: Yale University Press, 1959, orig. 1935, p. 37, citado por James Ceaser, *op. cit.*, p. 40.

⁷ James Ceaser, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁸ William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990, pag. 90.

⁹ *Idem*, *op. cit.*, Vol. II, p. 206.

¹⁰ *Idem*, *op. cit.*, Vol. II, p. 55.

¹¹ Emil Brunner, *Justice and the Social Order* (New York, 1945, p. 7), citado por F. A. Hayek, *op. cit.*, Vol. II, p. 173, nota 68.

¹² F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), Vol. I, p. 55.

¹³ Isaiah Berlin, “Dois Conceitos de Liberdade”, in *A Busca do Ideal*, (Lisboa: Bizâncio, 1998) pp. 288-9.

¹⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965) pp. 1-2.

¹⁵ *Idem*, “The Three Waves of Modernity”, in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays* (Detroit: Wayne State University Press, 1989) p. 81.

¹⁶ Robert Royal, *The God That Did Not Fail*, New York: Encounter Books, 2006.

¹⁷ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, (London: Everyman’s Library, 1994 [or. ed. 1835]), pp. 43-44.

¹⁸ Joseph Card. Ratzinger e Tarcisio Bertone, SDB, “Nota doutrinal sobre algumas questões relativas à participação dos católicos na vida política”, Roma, 24 de Novembro de 2002, citado de *Nova Cidania*, Ano V, Número 19, Janeiro/Março de 2004, pp. 28-29.

¹⁹ João Paulo II, Exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Europa*, Vaticano, 2003, pag. 19, citado em João César das Neves, *Europa e o Futuro: Maria e a mensagem de Fátima*, Lisboa: Paulus, 2007, p. 148.

A liberdade e a tolerância nasceram da convicção judaico-cristã de que existe uma lei moral mais alta que não depende do capricho da vontade sem entrave.