

Identidade Religiosa e Liberdade de Expressão

Religião, Identidade e Liberdade de Expressão

A liberdade de exprimir crenças religiosas e de as manifestar em público, oralmente e através de vários tipos de práticas, tem sido uma grande questão na política e no direito da Europa ocidental.

Só precisamos de nos lembrar de alguns casos recentes:

1. O debate em França sobre se se deve ou não proibir o véu usado por mulheres muçulmanas em locais públicos e a legislação em análise na Câmara dos Deputados para proibir a burka e penalizar os membros da família que pressionem as raparigas a usar esta peça de vestuário. A burka já foi proibida na Bélgica. Muitos muçulmanos consideram que o uso destas formas distintas de vestuário é algo estipulado pela sua religião, e as leis propostas e as já existentes são restrições à sua liberdade de expressão religiosa.
2. Os debates decorrentes da Lei da Igualdade (2010) sobre os direitos que as organizações religiosas têm de discriminar a favor daqueles que são simpáticos e, em alguns casos, creem nas



POR
Raymond Plant

Professor do King's College e Par da Câmara dos Lordes, Londres

doutrinas e nas práticas da religião.

3. A decisão de agências de adopção Católicas Romanas de não oferecerem crianças para adopção a casais homossexuais, tal como exige a lei.
4. Controvérsias sobre o uso de símbolos religiosos em locais de trabalho do sector público como escolas e hospitais e organizações do sector privado como a British Airways.
5. As sanções disciplinares aplicadas a uma enfermeira que se ofereceu para re-

zar por um paciente que se encontrava ao seu cuidado.

6. A exigência de que os quartos em casas de hóspedes, que também são casas privadas, estejam disponíveis a casais homossexuais mesmo que essas relações sejam contrárias às crenças religiosas das pessoas que oferecem alojamento.
7. O papel e a função de escolas de fé numa democracia liberal quando essas escolas dependem maioritariamente do financiamento público.
8. A rejeição categórica pelo juiz britânico da Câmara dos Lordes de um recurso de um funcionário de Relate que foi despedido porque, em razão das suas crenças religiosas, recusou-se a oferecer aconselhamento a um casal homossexual. Esta decisão levou Lord Carey a afirmar que os cristãos estavam a ser excluídos da vida pública porque estavam a ser proibidos de actuar na esfera pública de acordo com as suas convicções. O Papa



| Leonard Ligio, Bridgett Wagner, Raymond Plant, Clifford Orwin |

também chamou a atenção para este tipo de questões aquando da sua recente visita a Espanha, quando argumentou que as leis sobre direitos humanos e a igualdade estavam a fazer com que fosse cada vez mais difícil para um católico articular na esfera pública aquilo que eles consideram, acerca dos actos homossexuais como algo moralmente incorrecto.

9. Um relatório no *Le Monde* do dia 12 de Maio de 2010 em que o ministro francês para a Imigração, Integração e Identidade Social, Eric Besson, anunciou que os imãs que desejam trabalhar em França teriam de frequentar duas universidades públicas para aprenderem a articular de formas compatíveis as suas crenças islâmicas com os valores políticos e a cultura republicana da França. Este caso levanta questões sobre o papel do estado e o privilégio que este reclama de regular a manifestação de crenças religiosas.

No Reino Unido estas questões tornaram-se muito mais evidentes desde a aprovação da Lei dos Direitos Humanos (LDH) em 1998. Esta lei tem sido importante no que pode ser entendido como uma transição de princípios para regras – uma mudança que significou deixar de encarar a democracia liberal como uma



Mesmo deixando os outros fora da equação, abandonar um ponto de vista religioso que até então moldou a vida de uma pessoa é, em termos psicológicos, um choque muito traumático

questão de prática e de hábito para uma de regras, leis e princípios explícitos, tais como os incluídos na LDH e a Lei da Igualdade de 2010. Certamente que alguns dos defensores académicos e judiciais mais fervorosos da LDH a viram como ex-

pressão jurídica de alguns dos princípios e valores básicos da democracia liberal, definindo assim a base da igualdade cívica e da liberdade cívica. Os princípios são diferentes na medida em que são uma questão de prática e de hábito; em tal contexto pode de facto dar-se uma maior falsificação de questões e de compromissos entre diferentes pontos de vista e formas de vida comunitária baseadas nessas diferenças. Assim, por exemplo, no caso do aluguer de quartos em casas de hóspedes privadas, ter-se-ia lidado mais cedo com esta questão de uma forma muito mais informal pois o casal homossexual não teria direito a um quarto na casa de hóspede enquanto casal homossexual e provavelmente teria sido enviado para outro local. Isto teria sem dúvida levado a sentimentos feridos e a ressentimento mas não a uma violação pública de direitos explícitos. No Reino Unido, a LDH e a Lei da Igualdade transformaram-se em algo parecido com o que Rawls tinha em mente quando falou de razão pública – que as reivindicações políticas baseadas em quaisquer que sejam as crenças têm de ser promovidas e defendidas em termos consagrados neste tipo de legislação que é apoiada por um consenso que se sobrepõe (Rawls 1993).¹ No entanto, fazer com que os princípios liberais estejam explícitos nas leis e regulamentos significa reduzir consideravelmente a capacidade de fácil falsificação e compromisso. Isto é particularmente verdade no que diz respeito ao artigo 9º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem, incorporado pela LDH. Este artigo garante um direito absoluto de liberdade de crença religiosa, mas associado a um grau de condicionalidade relacionado com a expressão ou manifestação de crença e com a questão de como é que isso pode ter impacto nos outros. De acordo com o texto da Convenção, a manifestação da religião está sujeita a “limitações tais como são descritas pela lei e necessárias numa sociedade democrática para bem da segurança pública, para a protecção da ordem, saúde ou moral pública, ou a protecção dos direitos e liberdades dos outros”. Muitas destas limitações, como já mencionei, podem ter sido previamente determinadas por convenção ou hábito mas são agora determinadas por regras e passaram a ser questões de direito e são passíveis de julgamento em tribunal.

Neste ensaio gostaria de explorar a

base filosófica e jurisprudencial de duas questões que são fundamentais para a forma como poderemos formular ideias coerentes: em que tipo de liberdade é que podemos manifestar a religião e se o cerceamento dessa liberdade poderá ser justificado. As duas questões que tenho em mente são, em primeiro lugar, as reivindicações de identidade religiosa – a ideia de que certas manifestações de crença são intrínsecas e requeridas pela religião em questão e que estas manifestações têm, necessariamente, de ser levadas a cabo na esfera pública – e, em segundo lugar, a questão de o que é que as crenças religiosas têm de tão especial que as levem a ser tratadas pela lei de uma forma especial, e se o argumento para esse tratamento especial é sustentável. Estas duas questões estão na realidade intimamente ligadas. No caso da reivindicação sobre as necessidades da identidade religiosa, podemos argumentar que faz parte da natureza da identidade religiosa, ou a ela é intrínseca, o facto de que deve ser manifestada de certas formas públicas, incluindo por exemplo o discurso, a prática, o ritual e a articulação de reivindicações acerca da ordem correcta da esfera pública na qual os crentes estão inseridos. Assim, aqui a questão é, para parafrasear Kwame Anthony Appiah (2005), se o facto de termos uma determinada identidade nos dá ou não o direito de manifestar os requisitos normativos dessa identidade. Considerando que dá, a crença religiosa está intrinsecamente ligada a certas manifestações e afirma-se que não é possível defender um direito absoluto de liberdade de crença religiosa mas apenas um direito condicional à manifestação dessa crença. Isto, no entanto, leva-nos à segunda questão, nomeadamente, o que é que existe na identidade religiosa que lhe confere, ou lhe deveria conferir, um determinado estatuto legal privilegiado – de tal modo que, por exemplo, as pessoas religiosas podem justificadamente exigir e ser-lhes dada isenção relativamente a leis gerais numa sociedade liberal? Esta questão é particularmente premente quando essas leis são vistas como definidoras de uma cidadania comum em termos de igualdade. A resposta tem de ser um qualquer argumento no sentido de que a crença religiosa é particularmente valiosa ou significativa na vida humana, de forma a merecer uma consideração especial pe-

rante a lei; mas esta é mais ou menos a mesma questão que a colocada anteriormente, sobre o que é que tem a identidade religiosa que a torna particularmente valiosa e que pode justificar privilégio jurídico e isenção jurídica. Assim, apesar de eu tentar manter separadas estas duas questões para efeitos de debate, na realidade elas fundem-se entre si.

Irei primeiro dedicar-me às questões de identidade. Sem dúvida que os crentes estão convencidos de que as suas crenças são inerentes à sua identidade. Na terminologia de Michael Sandel (1982), eles têm ‘egos sobrecarregados’ – ou seja, as suas crenças religiosas fazem parte do seu sentido de ser, da sua compreensão fundamental sobre quem são, do significado que dão às suas vidas, do seu entendimento sobre o que lhes é exigido e de quais as suas obrigações para com os outros. As suas crenças incorporam finalidades que dominam as suas vidas e que, pelo menos num sentido geral, dão forma à natureza e significado dessas finalidades, objectivos e propósitos subordinados que albergam. Estas crenças, podem eles pensar, têm de ser manifestadas em público das formas mais variadas e essa manifestação é intrínseca às suas crenças e por elas estipulada. Estamos perante duas coisas relativamente separadas. Por intrínseco quero dizer que certas práticas são vistas como essenciais à integridade da fé da pessoa, de tal forma que para realmente acreditar é necessário fazer parte destas práticas – um bom exemplo seria o requisito islâmico de rezar cinco vezes por dia. Por estipulado quero dizer algo um pouco diferente, nomeadamente a ideia de que é necessário uma pessoa viver na esfera pública as práticas intrínsecas à sua crença. Assim, por exemplo, pode ser que uma determinada religião tenha, como aspecto intrínseco, a crença de que a prática homossexual é no fundo moralmente errada e um crente aceitaria esta visão como sendo intrínseca à religião, mas podendo manter essa opinião como uma crença privada. No entanto, a religião pode também estipular a manifestação dessa crença na esfera pública como, por exemplo, na recusa de alojamento a casais homossexuais se o crente fosse o proprietário da casa de hóspedes. Neste caso essa crença religiosa, um aspecto intrínseco da crença em questão, e a exigência de agir segundo a crença, são partes de um continuum. A pessoa cren-

te, cuja crença se manifesta desta forma, não veria naturalmente o direito à crença religiosa como sendo uma coisa e o direito mais condicional de manifestar a crença como sendo outra. A protecção de um direito absoluto de liberdade de crença e de liberdade de consciência foi uma grande conquista do liberalismo, mas muitas vezes assumiu que tais crenças e comportamento consciencioso devem ser vistos como algo de essencialmente privado. No entanto, tal como atestam os casos e problemas referidos no início deste ensaio, já não é este o caso.

Uma grande parte do litígio, tanto no Reino Unido como na Europa, sobre questões deste género tem sido focalizada na questão sobre se uma dada prática é ou não parte intrínseca de uma determinada crença. Assim, será que o uso de joias (por exemplo, um crucifixo ou um anel de castidade) é uma característica intrínseca da crença religiosa? Será que o uso da burka é uma característica intrínseca do Islão? Será que a oferta de rezar por um doente é uma característica intrínseca da crença cristã acerca do que significa cuidar dos outros? Etc. Podemos ver porque é que foi seguida uma tal abordagem de tentar determinar o que é essencial a uma determinada identidade religiosa – apesar de os juízos não serem nada consistentes – porque o argumento de que o tal comportamento X é exigido pela religião ou estipulado pela religião cairia por terra se a crença subjacente a X não fosse de facto uma parte intrínseca da religião. Assim, se uma determinada prática não é estipulada por uma religião nem lhe é intrínseca, a questão de a prática ser ou não permitida fica sujeita à imposição das condições estabelecidas no artigo 9º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem uma vez que, com base nos pressupostos apresentados, proibir a prática não iria infringir a crença religiosa. Isto não quer dizer que, desde que uma crença seja intrínseca à religião, a sua prática estipulada seja tolerada perante a lei, pois essa prática pode ainda estar sujeita a condições de compensação estabelecidas no artigo 9º. Tudo o que estou a assinalar é que, em termos de legalidade, muitos casos no Reino Unido e na Europa passaram a ser uma questão de determinar se uma crença e uma prática devem ser vistas como intrínsecas à crença religiosa em questão e assim uma parte da identidade religiosa.

A abordagem jurídica a esta questão apresenta, porém, numerosos problemas sobretudo de natureza normativa. Falando de um modo geral, existem três questões interligadas. A primeira é o facto de um juiz poder não estar devidamente preparado para emitir um parecer sobre o que é essencial numa religião e se um determinado comportamento é estipulado pelas suas crenças essenciais. Normalmente o juiz não é nem um teólogo nem um especialista em religião comparada. Em segundo lugar, se a ideia do que é essencial ou intrínseco a uma crença religiosa for levada a tribunal, então será essencial que o tribunal tenha consciência de que, mesmo no seio da religião ou das denominações ou seitas de uma religião, poderá haver opiniões diferentes sobre o que é essencial à reli-

contrário à política de uniformes da escola, ou a enfermeira que sente a obrigação religiosa de rezar por um doente, ou o proprietário da casa de hóspedes, que é um religioso conservador? Até que ponto é que as suas próprias interpretações dos requisitos da crença podem ter alguma prioridade num caso, e até que ponto é que uma autoridade religiosa, seja ela um padre ou um académico, pode ter autorização para corrigir e até talvez subverter a compreensão que o crente tem da sua crença e dos seus requisitos? Esta questão é particularmente delicada em relação a determinados grupos evangélicos protestantes, que não reconhecem qualquer autoridade religiosa mesmo no seio da sua própria seita e confiam inteiramente na sua experiência religiosa e na forma como essa experiência os guia na

da e autoassumida, e aquelas formas de identidade que são realidades transmitidas, por exemplo a etnicidade, o género e a orientação sexual. Argumenta-se muitas vezes que, relativamente à questão de proteger a identidade da discriminação e da opressão, há muito mais razões para conceder a estas formas de identidade um estatuto de protecção, na forma de direitos, do que em relação à religião, pela seguinte razão: a religião é uma forma de identidade escolhida e estas outras formas não o são. O simples teste da diferença, pode-se argumentar, é que no caso religioso, uma pessoa pode sempre abandonar a religião, ao passo que ninguém pode abandonar a sua etnia ou, na grande maioria dos casos, o seu género, ou, na opinião de muitos, a sua orientação sexual (apesar de existir controvérsia sobre isso). Estas devem ser características protegidas, ao passo que a religião é apenas uma questão de preferência e de escolha de estilo de vida. Além disso, enquanto uma sociedade liberal protege as pessoas que buscam o seu próprio conceito de bem, à sua maneira, desde que não interfira com a liberdade semelhante dos outros, isto é diferente da protecção concedida a particularidades da vida que são transmitidas e descobertas em vez de escolhidas.

Os críticos desta posição argumentam que existe um contraste extremamente simplista em quase todas as dimensões, seja em termos de escolha, dos requisitos declarados de uma determinada identidade, ou da relação entre identidade e crenças.

Em termos de escolha, argumenta-se muitas vezes que a ideia de que a religião é autoassumida e que podemos escolher abandoná-la é uma interpretação errada. Há aqui dois aspectos: um visto de uma perspectiva religiosa, o outro tendo uma ressonância mais ampla. Na perspectiva religiosa, afirma-se frequentemente que a religião não pode ser vista como uma questão de escolha. Pelo contrário, a fidelidade à religião é baseada na ideia de que uma pessoa é chamada por Deus para aderir a esse conjunto de crenças e a esse estilo de vida e que muitas vezes as pessoas aceitam uma crença religiosa após uma luta intensa, pois reconhecem este chamamento, não sendo por isso uma questão de escolha. As crenças que passam a fazer parte do eu de uma pessoa religiosa e que lhe determinam o objectivo de vida



A identidade religiosa, apesar de sob vários aspectos ser diferente do género, da etnia ou da identidade sexual, é uma forma básica de identidade que deve ser respeitada e protegida, tal como se protegem as outras identidades

gião. Esta afirmação é, sem dúvida, verdadeira relativamente ao Cristianismo, Judaísmo e ao Islão, onde existem constantes e por vezes acesos debates acerca do que é intrínseco à fé em questão. Esta situação imediatamente levanta a questão sobre que tipo de autoridade é que o tribunal considera aceitável para fazer uma apreciação exacta do que é essencial à religião. Em muitos casos, estas autoridades são representadas por homens já idosos, o que nos leva a questionar se toda esta abordagem à questão do que é intrínseco a uma religião não será uma forma de empoderamento de intérpretes conservadores da tradição religiosa específica e assim uma ameaça a versões mais modernas (e talvez mais liberais). Aqui, no entanto, a questão final é: qual é a posição do indivíduo crente, cujo comportamento está a ser julgado, quer seja a aluna que usa um crucifixo ou anel de castidade, o que vai contra as regras da escola, ou que usa vestuário islâmico,

leitura das Escrituras e seus requisitos.

Como podemos ver, existem questões subtis a ser levantadas sobre o essencialismo na religião, a autoridade para o interpretar, onde residem este poder e autoridade nesse sistema específico de crença e qual o seu impacto nos casos jurídicos. Assim, o apelo à identidade não é um apelo a uma espécie de facto naturalístico autoevidente, mas uma reivindicação bastante complexa, idealizada e contestável. A posição alternativa seria a de abandonar completamente a ideia de ligar a resolução da questão da liberdade de manifestar a religião à de uma identidade religiosa. Este ponto de vista receberia o apoio de algumas posições que iriam querer, de qualquer modo, contestar reivindicações sobre identidade religiosa no geral. Surge aqui uma posição decorrente de alguns casos já citados. Podemos argumentar que existe uma diferença fundamental entre identidade religiosa, que é autoescolhi-

é algo que é descoberto e não escolhido. A segunda alegação mais geral afirma que, quando a religião é vista não apenas como uma forma de crença privada mas como uma parte da vida em comunidade em que a pessoa está inserida como aderente a essa religião, o preço de sair da vida dessa comunidade pode ser demasiado alto para ser suportado por muitos ou mesmo pela maioria dos aderentes. Este preço vai desde uma perda de identidade cultural, à perda da família, posses, e pode até envolver coerção e ameaças de uso da força (Gutmann 2003). Nesta perspectiva, a religião não é uma questão de escolha de estilo de vida ou de ser um conjunto de preferências que podem ser mudadas como a moda. Pelo contrário, envolve algumas das ligações mais fortes que um ser humano pode ter nas relações com os outros. Igualmente, pode-se argumentar que, mesmo deixando os outros fora da equação, abandonar um ponto de vista religioso que até então moldou a vida de uma pessoa é, em termos psicológicos, um choque muito traumático. Assim, alega-se que a identidade religiosa, apesar de sob vários aspectos ser diferente do género, da etnia ou da identidade sexual, é no entanto uma forma básica de identidade que deve ser respeitada e protegida, tal como se protegem as outras identidades.

O crítico da ideia de que existe um contraste categórico entre a identidade religiosa e as outras formas de identidade poderá também querer focalizar-se na questão da relação entre uma identidade e aquilo que pode ser considerado os seus requisitos. De acordo com o crítico, não existe nem pode existir uma ligação clara e autorizada ou funcional entre uma identidade, entendida de uma determinada forma, e o estilo de vida considerado funcionalmente necessário para uma pessoa com essa identidade. A obra de Sartre *Reprise* (1972), o segundo romance da sua série *Os Caminhos da Liberdade*, contém um bom exemplo de porque é que isto não funciona. O assunto foca-se na personagem de Daniel, que é um pederasta. Daniel analisa o seu desejo de ser pederasta, sentindo que o é tal como um carvalho é um carvalho. Ele diz que quer ser aquilo que é – quer sentir-se completamente realizado na sua natureza e identidade de pederasta. No entanto, de acordo com o existencialismo de Sartre, isto não pode ser feito: uma pessoa não se pode tratar como um

objecto definido em termos da sua natureza essencial. Para Sartre não há nenhuma essência humana dada para ser realizada e não há nenhuma essência contestada em relação aos papéis sociais. O que é visto como requisito de uma identidade ou papel é uma questão de crença, e estas crenças são contestáveis e a adopção de um conjunto de crenças em vez de outro é uma questão de escolha. Esta última questão é também tratada por Simone de Beauvoir na sua obra *O Segundo Sexo*. O género não cria ne-

uma liberdade limitada a adoptar uma atitude mental interior relativamente à sua própria identidade como pode ser o caso, por exemplo, de alguém como uma deficiência física grave. Para Sartre, se uma pessoa vê a sua identidade como fixa, isso significa 'Eteindre le regard interieur' (1972, p. 151). Sob este ponto de vista, a identidade terá sempre características altamente contestadas, dada a sua natureza construída e intencionalista. Assim, sob este ponto de vista, não há um grande contraste entre, por



nhuma espécie de destino essencialista. É verdade que o género é definido por algumas características biológicas, mas a forma como uma pessoa reage àquilo que achamos ser a nossa identidade está sempre sujeita a uma escolha radical. Aquilo que podemos ver como requisitos essenciais de uma identidade são na realidade construções e crenças sociais que podem sempre ser postas em questão. Mesmo que aceitássemos a identidade como um dado adquirido, seja pela biologia ou pela cultura herdada, o indivíduo tem sempre a possibilidade de adoptar a sua própria atitude relativamente ao que esta essência deve ser. Assumir que na vida temos de seguir a nossa natureza da mesma forma que um carvalho é um carvalho significa que estamos a extinguir a liberdade radical que os seres humanos têm – mesmo que seja

exemplo, a etnicidade e o género como inelutáveis formas dadas de identidade e a religião enquanto forma escolhida. Há, sem dúvida, outros meios de argumentar sobre o mesmo em termos do que Appiah chama os requisitos normativos da identidade – o que a minha identidade me exige que faça. O mais importante destes requisitos é a questão facto/valor. Uma identidade que se diz dada é provavelmente descritível em termos completamente factuais uma vez que, se a sua caracterização envolvesse elementos normativos centrais, as questões contestáveis de crença e atitude moral iriam caracterizar a própria identidade. No entanto, assumindo que a identidade pode ser especificada em termos factuais, torna-se então muito problemático ver como é que uma tal descrição empírica de identidade pode, só por si, apoiar

um conjunto de afirmações acerca dos requisitos normativos desse tipo de identidade. Importante no contexto de requisitos normativos seria a questão de saber até que ponto o respeito por esta identidade e o seu reconhecimento colocaria os outros numa posição de obrigação relativamente a essa identidade. Isto requer uma descrição da identidade que, se pensa, deve ser respeitada e protegida pelos outros. Tais requisitos normativos só podem ser validamente apoiados se se assume que a própria identidade inclui



Há duas condições que me parecem bem claras: a primeira é que X causa dano a Y se X, na busca do objectivo a, impede Y de buscar o seu objectivo b; a segunda seria dano físico e palpável

características normativas. Isto, no entanto, levar-nos-ia a questionar qual seria o fundamento de tais características. O que não é evidente é como é que pode haver uma descrição autorizada sobre qual é o comportamento que é estipulado por uma identidade que se assume ser dada e empírica. Claro que tal comportamento pode ser visto como sendo de certo modo normativamente necessário se a identidade já possui algum carácter moral, mas defender este ponto de vista é abandonar a alegação de que existe um contraste muito marcado entre identidade dada e escolhida, uma vez que o carácter moral que se atribui a uma identidade será baseado em compromissos morais. Isto conduz-nos naturalmente a questões de crença.² De acordo com uma determinada compreensão de identidade dada, todas as alegações so-

bre essa identidade são questões de facto e não de crença. No entanto, dado os argumentos agora apresentados, este contraste não é, na realidade, sustentável. Se as identidades, no mínimo, em termos dos seus requisitos normativos, envolvem crenças, então, como afirmou Peter Jones (1999), é possível pensar que as crenças podem ser verdadeiras ou falsas, certas ou erradas, bem fundamentadas ou mal fundamentadas. Uma vez mais, desde que a identidade tenha um papel no pensamento normativo como forma de justificar comportamento e expressão e em termos das obrigações para com os outros, não se pode fazer uma distinção categórica entre formas dadas de identidade, como o género e a raça, e formas de identidade autoassumidas, como muitas vezes se considera ser a religião.

De certo modo, pode ser melhor ver alegações sobre identidade mais como marcadores de identidade, com afirmação Amy Gutmann (2003). No entanto, ao reconhecer isto, o argumento quanto ao reconhecimento político e jurídico apenas começa. Citar uma identidade não põe fim a um argumento sobre privilégio e obrigação jurídica. Pelo contrário, marca a abertura do debate – um debate que é normativo e não empírico. Esta abordagem vai contra a tendência corrente de procurar naturalizar aquilo a que se pode chamar identidades convencionais ou construídas e mais especificamente, os seus requisitos; ou seja, transformar concepções normativas de identidade e seus requisitos em meras características empíricas.

Precisamos agora de nos debruçar sobre o que isto poderá significar para a liberdade de expressão. Se não houver uma distinção categórica a ser feita entre identidade dada ou naturalizada e identidade construída ou normativa, então o argumento a favor de privilegiar juridicamente os primeiros em detrimento dos segundos – nos exemplos que temos utilizado, privilegiando a etnicidade, o género e a orientação sexual em detrimento da crença religiosa – não funcionará.

O que poderia ser um conjunto de argumentos mais fortes seria representado em termos do princípio do dano juntamente com uma defesa da ideia de que uma sociedade democrática liberal exige que as pessoas sejam tratadas com o mesmo nível de interesse e respeito e em pé de igualdade cívica, qualquer que

seja a sua identidade e quaisquer que sejam os requisitos normativos que os indivíduos pensam que decorrem das suas identidades. Sob este prisma, deveria haver proibições de actividades que causam dano a outros, aliada à ideia de que estes danos seriam considerados actos que prejudicam o estatuto cívico de determinados indivíduos enquanto cidadãos livres e iguais. Este tipo de danos seria particularmente importante em alguns dos casos acima mencionados. Veja-se o caso do casal homossexual a quem foi negado um quarto numa casa de hóspedes, ou a posição das agências de adopção católicas. Sob este ponto de vista de dano, as pessoas sofrem danos relativamente ao seu estatuto civil se lhes é recusado um serviço que está disponível a outros cidadãos. À luz deste ponto de vista igualitarista extremamente cívico, não chega dizer que não se causou danos porque o casal homossexual poderia ter encontrado outra casa de hóspedes ou outra agência de adopção. Na verdade, no caso da adopção, uma alteração que não foi debatida foi proposta à Lei da Igualdade de 2010, que teria aceitado o direito de as agências de adopção católicas discriminarem contra casais homossexuais na condição de dizerem a esses casais que existiam outras agências de adopção locais que estariam dispostas a ajudá-los. No entanto, para o igualitarista cívico radical não poderia haver argumentos para tais excepções às leis gerais, que se baseassem nas razões de consciência, pois isso levaria a que se causasse dano aos direitos civis de determinados indivíduos e esse dano estaria a violar um princípio fundamental. Além disso, a consciência religiosa não merece nenhuma consideração especial apenas porque não é especial. O argumento também funciona do ponto de vista religioso. No caso do véu ou de um adorno religioso, se deixarmos para trás a questão do que é ou não é essencial para a identidade, levanta-se então a questão de qual é o dano, se é que existe algum, que está a ser causado ao usar estas coisas. Claro que é possível argumentar, como no caso da França, que a igualdade cívica é uma questão de ter valores positivos de um teor republicano e substantivamente igualitarista. Nessas circunstâncias poder-se-ia argumentar que, do ponto de vista desse país, tais manifestações de religião prejudicam os

princípios da igualdade cívica tal como é entendida nesta forma republicana positiva. No entanto, este argumento terá provavelmente pouco poder numa sociedade, tal como o Reino Unido, onde a liberdade e a igualdade cívica são compreendidas de um modo muito mais negativo do que a ausência de coerção e discriminação. Nessas circunstâncias seria mais difícil argumentar que tais formas de manifestação religiosa causam danos aos valores básicos democráticos da sociedade. Haverá exemplos em que existem argumentos para dizer que há algo que pode muito bem causar danos. Citemos dois exemplos: o uso de vestuário islâmico que vá para além do véu de cabeça numa escola cujo regulamento exige que se use farda e onde esse regulamento se baseia em alegações de que toda a escola partilha dos benefícios dessa farda; em segundo lugar, a incapacidade de identificar uma condutora muçulmana apanhada num radar ou num CCTV por a sua cara estar completamente tapada por um véu. Em ambos os casos é possível pelo menos argumentar de que foi causado dano ou que pelo menos poderia ser causado durante a acção. No entanto, em nenhum dos casos se levanta a questão de identidade religiosa e dos seus supostos requisitos. O que importa é saber se foi causado algum dano aos direitos básicos de igualdade cívica ou a alguma situação mais seccionada que produza benefícios a quem nela está envolvido. Isto não quer dizer que o princípio do dano seja fácil de interpretar, pois na realidade não o é, mas, em vez de tratar este género de casos virando-se para os requisitos normativos de identidade, é possível haver debate publicamente acessível e controversia acerca dos bens e dos danos, que podem ser colocados num discurso cívico a que todos têm acesso.

No entanto, é de assinalar que passar para o princípio do dano como uma base universal para examinar tais questões e afastarmo-nos do particularismo da identidade, não resolve todas as questões em causa, por duas razões. A primeira é ainda a alegação de que a religião é de algum modo especial e merece um tratamento especial e privilégio jurídico. Em segundo lugar, em termos de potencial dano infligido à igualdade civil por meio de atitudes e actos religiosos, existe a difícil e grande questão de como justifi-

car as reivindicações de igualdade civil a uma pessoa religiosa cujas crenças morais lhe podem parecer de muito maior importância do que as reivindicações de igualdade civil, ou que possa pensar que o estatuto de igualdade civil se aplica apenas àqueles que são virtuosos num contexto em que a virtude significa, por exemplo, acatar os hábitos sexuais aprovados pelas crenças religiosas dessa pessoa. É necessário examinarmos estas duas questões.



Pode chegar um momento em que é muito pouco razoável para um homem abrir mão, em nome da ordem imparcial do mundo dos agentes morais, de algo que é uma condição para ter algum interesse em estar no mundo

Será que a religião é especial? Já analisei argumentos que sugerem que não – ou seja, argumentos construídos por quem acredita na importância de identidades dadas e naturalizadas, o que dá a essas identidades direitos especiais, e rejeita a religião enquanto forma de identidade.

No entanto, já tentei adiantar razões para pensar que tais argumentos não funcionam muito bem. Isso pode, no entanto, levar-nos a pensar que nenhuma posição ou perspectiva específica deve ter reconhecimento especial. No presente contexto, isso significaria que a questão de liberdade religiosa de expressão não tem fundamento. A questão resume-se a liberdade de expressão, tanto de uma pessoa religiosa como de

uma não religiosa. Isto poderia encaixar-se nas alegações proferidas sobre a importância do princípio do dano: que pessoas de todas as crenças deveriam ter a liberdade de expressar essas crenças verbalmente e em termos comportamentais desde que ao fazê-lo não causem dano a terceiros. Sob este ponto de vista, a afiliação religiosa é irrelevante. Sendo assim, existe algum fundamento para alegar que a religião é especial e que a consciência religiosa deve estar isenta de alguns aspectos das leis gerais?

Penso que o melhor caso que se pode obter foi apresentado indirectamente por Bernard Williams no seu livro *Moral Luck* (1972). Digo indirectamente uma vez que Williams não era crente e, ainda mais importante, não enquadrava as considerações que tinha em mente num contexto especificamente religioso; no entanto, o seu debate é esclarecedor. Williams argumenta que as pessoas têm aquilo a que ele chama “projectos base”, crenças que dão propósito e significado às suas vidas, podendo sem dúvida dar-lhes as melhores razões que têm para viver. Estes projectos base, que poderiam obviamente incluir crenças religiosas, dão corpo ao que consideramos como assuntos do máximo interesse e podem ser crenças filosóficas ou mesmo políticas se forem suficientemente abrangentes. No entanto, Williams sugere que tais projectos base e o reconhecimento da sua importância fornecem possivelmente uma base para que um indivíduo não aceite a necessidade de tratar todos os outros cidadãos da mesma forma, se a integridade dos projectos base desse indivíduo fosse posta em questão aos trata-los dessa forma.

Williams foca esse ponto da seguinte forma (1972, p. 14):

Pode chegar um momento em que é muito pouco razoável para um homem abrir mão, em nome da ordem imparcial do mundo dos agentes morais, de algo que é uma condição para ter algum interesse em estar no mundo.

É bastante evidente a relevância deste ponto relativamente ao caso da casa de hóspedes e do casal homossexual e das agências de adopção católicas. Segundo os argumentos de Williams, dizer que tenho de respeitar a igualdade civil dos homossexuais destes modos específicos vai completamente contra os meus projectos base e pode assim ser

visto como insensato. Mas isto aplica-se em ambos os sentidos em todos os casos mencionados no início deste ensaio. As pessoas têm crenças fundamentais que dão significado às suas vidas e isto pode justificar a base do tratamento especial em termos de liberdade de expressão. Em *Identity and Democracy*, Amy Gutmann adianta-nos um argumento semelhante para justificar a ideia de que a religião ou, de um modo mais geral, compromissos éticos fundamentais, são especiais (2003, cp. 4). No entanto, mais adiante a autora argumenta que a questão aqui mergulha na natureza da justificação dos valores fundamentais de uma democracia liberal que, como vimos no início do debate, são vistos por muitos, pelo menos no Reino Unido, como estando incorporados na Lei dos Direitos Humanos e na Lei da Igualdade.

A base para esta questão leva-nos de facto à segunda razão que se prende com a justificação dos princípios fundacionais da democracia liberal, na qual tem lugar a liberdade de expressão. A democracia liberal é frequentemente caracterizada como uma ordem que trata os cidadãos com igual cuidado e respeito. Do ponto de vista de alguém com compromissos éticos fundamentais, isto normalmente significaria respeito por esses compromissos e um discurso e comportamento criteriosos que lhes são subjacentes. Por outro lado, existe a igualdade civil e política de todos e as normas jurídicas que protegem essa igualdade de cidadania que também dão corpo aos princípios de igual preocupação e respeito, de cuja isenção resulta a violação da universalidade do Estado de direito e igual cidadania. Assim, se a pessoa com compromissos fundamentais é obrigada a submeter estes compromissos à esfera privada, não podendo manifestá-los, então ela está a ser obrigada a aceitar a prioridade do que Williams chama de 'ordem imparcial do mundo dos agentes morais' sobre todos os outros compromissos da pessoa, o que, na opinião de Williams, não é razoável. Poderia ser razoável apenas se essa ordem tivesse um tal força normativa que prevalecesse sobre os compromissos fundamentais ou os projectos base do indivíduo. Não é claro que esta condição possa ser satisfeita. Nagel, por exemplo, em *Equality and Impartiality*, argumenta que os princí-

pios de uma ordem liberal democrática têm de ser duplamente justificados: uma vez em termos de razões gerais que são, pelo menos em princípio, acessíveis a todos, e uma segunda vez em termos de razões que irão parecer relevantes àqueles com compromissos fundamentais, na terminologia de Gutmann. Esta mesma questão é, obviamente, central na obra de Rawls, *Political Liberalism*. Nagel coloca a questão da seguinte forma (1991, pp. 31-2):

O problema é que, como qualquer sistema tem de ser justificado duas vezes, poderá ser impossível conceber um sistema que seja aceitável tanto do ponto de vista do que seria impessoalmente desejável como do ponto de vista do que pode ser razoavelmente exigido às pessoas...o problema [para a teoria política] é aumentar o nível a que os valores pessoais e impessoais podem ser harmoniosamente satisfeitos apesar da sua rivalidade natural. ... um ideal social plenamente realizado tem de captar a aliança impessoal das pessoas e ao mesmo tempo permitir que os seus motivos pessoais tenham alguma liberdade de expressão dentro da conduta exigida pelo sistema.

Este aspecto também é contemplado por Appiah quando, em *The Ethics of Identity*, argumenta que necessitamos de uma teoria mista de valor que tenha espaço para o que ele chama de posições morais dependentes de projectos e também para mais opiniões imparciais, para obrigações que são universais e para obrigações que são relativas às nossas relações aos nossos projectos e às nossa identidades (2005, p. 234). No contexto que tenho vindo a discutir, o ponto de vista imparcial e universal corresponderia ao que chamei de igualitarismo cívico, que é universal e não aceita excepções às leis gerais que definem um sentido de cidadania comum, rejeitando assim um tratamento especial aos compromissos fundamentais religiosos ou outros. Estes compromissos devem ser tratados como crenças privadas que, quando entram em conflito com as exigências do igualitarismo cívico, podem ser expressas em público apenas de forma condicionada, ou seja, apenas de formas que sejam compatíveis com a manutenção do igualitarismo cívico.

Esta discussão parece ser insolúvel, pois uma resposta que poderia ser dada pela pessoa detentora de crenças religiosas ou projectos base seria argumen-

tar que o igualitarismo cívico ou, de um modo mais geral, os próprios valores da democracia liberal, dão corpo a formas de crenças fundamentais, ou que o projecto de democracia liberal e igualitarismo cívico é ele próprio um projecto base. A pergunta difícil que se coloca é então a seguinte: o que é que faz com que a democracia liberal e o igualitarismo cívico sejam privilegiados em detrimento de crenças que são também fundamentais mas diferentes? Claro que muitos liberais querem evitar esta pergunta ao alegarem que o liberalismo não é como um projecto base ou uma crença fundamental. Não é uma doutrina abrangente mas representa uma sobreposição de consenso Rawlsiano ou a dupla justificação proposta por um pensador como Nagel. Existem (pelo menos) dois problemas com esta questão. O primeiro é que quando, por exemplo, Rawls debate o problema igualmente espinhoso do aborto em *Political Liberalism* (1993, p.243), fá-lo de uma forma que privilegia os valores liberais e argumenta que em casos muito duros – talvez do género dos que aparecem no início deste ensaio – estes valores têm de ser apoiados, pelo menos em parte, tratando o liberalismo como uma doutrina abrangente ou pelo menos que recorre a doutrinas abrangentes. Mas isto levanta outra vez a questão de saber se as crenças abrangentes de uma pessoa religiosa devem estar subordinadas a outra doutrina abrangente, nomeadamente o liberalismo, que não tem grande apoio enquanto doutrina abrangente.

O segundo problema é que, enquanto Nagel propõe uma teoria dupla de justificação e a harmonia do pessoal e do político como objectivo para a teoria política, ainda não temos uma tal teoria e a base de jurisprudência para tratar de casos como os que mencionei no início tem uma fundação normativa muito frágil.

Assim, dada esta situação e os debates prementes, o que é que deve ser feito? Já fiz uma sugestão, nomeadamente que nos devíamos concentrar no princípio do dano em vez de dar atenção a questões de identidade. Esta mudança de orientação iria provavelmente permitir muito mais liberdade de expressão do que a permitida noutras circunstâncias, pois ter-se-ia de arranjar um caso que provasse que uma forma de expressão causa danos. Não existe nenhum algoritmo para o dano que seja isento de

controvérsia, mas há duas condições que me parecem bem claras: a primeira é que X causa dano a Y se X, na busca do objectivo a, impede Y de buscar o seu objectivo b; a segunda seria dano físico e palpável. Estas condições estipulariam pelo menos um limite para a atribuição de dano que o elevariam bem para além sensibilidade ofendida. Este tipo de considerações talvez estabeleça uma base mais consensual para lidar com questões de expressão religiosa do que o regresso às alegações sobre identidade.

O segundo ponto seria revisitar a ideia de que o igualitarismo cívico não pode permitir excepções na sua universalidade e, de facto, no Estado de direito. Claro que historicamente tem havido excepções, sendo o exemplo mais óbvio a objecção de consciência em tempo de guerra, e os liberais têm defendido vigorosamente tais excepções. Se olharmos outra vez para Williams e Nagel, o primeiro diz que não é razoável sacrificar a integridade de projectos base àquilo a que poderemos chamar de exigências da cidadania; Nagel afirma que os liberais têm de fazer face a um problema conjunto, ou seja, o que é que pode ser razoavelmente exigido dos indivíduos dentro de um contexto político que ao mesmo tempo permita 'dar alguma voz à natureza pessoal'. Assim, se o liberalismo apoia as concessões aos objectores de consciência em tempo de guerra, se, como argumentam Williams e Nagel, deve fazer parte da razoabilidade do liberalismo reconhecer a importância de compromissos fundamentais pessoais, e dado que o liberalismo tem sido um forte, na realidade o mais forte, defensor da liberdade de consciência, então por que não permitir excepções às regras gerais a favor da liberdade de expressão, seja ela o uso de joias ou a recusa de albergar homossexuais, se isso é baseado em crenças fundamentais, desde que haja alternativas disponíveis? O argumento não depende de tentar superar o argumento a favor da excepção com base nas alegações de que a identidade sexual é mais básica do que a da pessoa religiosa, um argumento que já tentei subverter. O contra-argumento no caso do alojamento para homossexuais seria que os homossexuais são prejudicados em termos do exercício de uma capacidade básica de cidadania. No entanto, isto prejudica o argumento que, como sugere-

ri, é mais produtivo que o da identidade. Contudo, está aqui em jogo uma questão geral muito importante. No caso de autoridades públicas a funcionarem em nome do estado e a fornecerem serviços em nome do estado, parece que haveria um argumento avassaladoramente irresistível a favor da igualdade cívica, da não-discriminação e da não-isenção para os objectores de consciência. No entanto, quando se trata de acordos no sector voluntário (as agências de adopção católicas, por exemplo), ou no sector comercial (alugar quartos numa casa de hóspedes que é a própria casa do proprietário), já não é tão evidente que uma capacidade básica de cidadania tenha sido lesada. No caso do sector voluntário há muitas instituições de caridade que ajudam pessoas com determinadas crenças e estilos de vida: judeus, católicos, muçulmanos, sikhs, hindus, etc. Estas instituições são intrinsecamente discriminatórias. Assim, teremos de ser bem claros sobre o que é que faz com que as agências de adopção católicas sejam diferentes ou se a natureza discriminatória dessas instituições causa algum dano ao sentido de igual cidadania. Igualmente, numa transacção comercial poderei colocar à venda um produto, mas isso não significa que terei de tratar igualmente todos os meus potenciais clientes - pos-

so escolher vendê-lo a Y e não a X - assim, uma vez que isto é um facto na vida comercial, onde é que está a diferença no caso do proprietário da casa de hóspedes? O defensor da posição de não-excepção relativamente à liberdade de expressão poderá muito bem argumentar que, em ambos os casos, a identidade do casal homossexual é lesada e, por essa razão, não deve haver excepções. Já sugeri no entanto que os argumentos sobre a identidade têm de ser tratados com o maior cuidado e não apenas invocados como forma de terminar o debate. Claro que a questão pode ser debatida em termos de dano, que é um discurso público acessível, tal como já sugeri.

No entanto, há aqui uma outra questão, nomeadamente até onde é que estamos dispostos a aceitar que chegue o direito público no sector voluntário e comercial. Se entendemos que os direitos de cidadania são para ser aplicados bem para além da esfera das autoridades públicas e são aplicáveis no sector comercial e voluntário, então é evidente que o alcance do direito público crescerá enormemente e com ele a regulamentação da escolha livre e da liberdade de consciência. Assim, precisamos de ter consciência do potencial âmbito da já denominada revolução do direito público (Comité Parlamentar Misto sobre Direitos Humanos 2009).■

GUIA DE LEITURAS

- Appiah, Kwame Anthony. 2005. *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gutmann, Amy. 2003. *Identity in Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jones, Peter. 1999. Beliefs and identities. In *Tolerance, Identity and Difference*, eds John Horton and Susan Mendus, pp.65-86. Basingstoke: Macmillan.
- Nagel, Thomas. 1991. *Equality and Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Parliamentary Joint Committee on Human Rights. 2009. *Any of Our Business? Human Rights and the UK Private Sector*. London: The Stationery Office.
- Plant, Raymond. 2007. Liberalism, Religion and the Public Sphere. In *Redefining Christian Britain*, eds J. Garnett et al. London: SCM Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, Jean-Paul Sartre. 1972. *Le Sursis*. Paris: Gallimard.
- Williams, Bernard. 1972. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

NOTAS

¹ Já debati este aspecto da Lei dos Direitos Humanos em Plant 2007.

² Para um relato completo e estimulante deste tema, ver Jones 1999.