

VOLUME XLII — N.º 1

R E V I S T A
DA FACULDADE
DE DIREITO
DA UNIVERSIDADE
DE LISBOA



2 0 0 1



Coimbra Editora

REVISTA DA FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
fundada em 1917
Periodicidade semestral
XLII — N.º 1 - 2001

COMISSÃO DE REDACÇÃO

Presidente - PROF. DOUTOR MARTIM DE ALBUQUERQUE
Vogais - PROF. DOUTOR JORGE MIRANDA
- PROF. DOUTOR CARLOS PAMPLONA CORTE-REAL
- PROF. DOUTOR EDUARDO PAZ FERREIRA
- MESTRE EDUARDO VERA-CRUZ PINTO (Secretário)
- MESTRE MIGUEL NOGUEIRA DE BRITO
- MESTRA ISABEL ALEXANDRE

PROPRIEDADE E SECRETARIADO

Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade
1649-014 Lisboa — Portugal
Telefone 21 797 7053/54 — Telecópia 21 795 0303

EDIÇÃO, EXECUÇÃO GRÁFICA E DISTRIBUIÇÃO



COIMBRA EDITORA, LIMITADA

Rua do Arnado — Apartado 101 — 3001-951 Coimbra — Portugal
Telef. 239 85 2650 — Fax 239 85 2651

Publicação subsidiada pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica

ISSN 0870-3116

Depósito Legal n.º 75 611/95

Fevereiro de 2002

I Doutrina

- José de Oliveira Ascensão* — A liberdade de referências em linha e os seus limites 7
- Ruy de Albuquerque* — Reflexões assistemáticas sobre a moderna românica espanhola 29
- Paulo de Pitta e Cunha* — As cooperações reforçadas 51
- Paulo de Pitta e Cunha* — A política económica dos anos 70 59
- Luís de Lima Pinheiro* — A lei aplicável aos direitos de propriedade intelectual 63
- Ana Maria Guerra Martins* — A emergência de um novo direito comunitário da concorrência — As concessões de serviços públicos..... 77
- Sílvia Alves* — *O espírito das leis* — Para uma teoria da interpretação da lei no século XVIII 105
- Luís D. S. Morais* — Droit des Assurances — L'intégration juridique dans l'espace de l'Union Européenne en matière d'assurances 201
- Eduardo André Folque Ferreira* — Liberdade de criação artística, liberdade de expressão e sentimentos religiosos..... 229
- Izabel Cristina Moreira dos Santos* — As lacunas e o pensamento sistémico (na virada para a «era autopoiética») 287
- Mônica Sifuentes* — Problemas acerca dos conflitos entre a jurisdição administrativa e judicial no direito português 315
- Carla Amado Gomes* — Direito do Património Cultural, Direito do Urbanismo, Direito do Ambiente: o que os une e o que os separa 353
- Mafalda Carmona* — Conflitos armados não internacionais — em especial, o problema dos crimes de guerra..... 361

II Legislação

- António Menezes Cordeiro* — A Reforma do Direito Material de Seguros: o anteprojecto de 1999 481
- Luís Barbosa Rodrigues* — Regime do Referendo de Âmbito Local — Anteprojecto de proposta de lei orgânica 533
- Luís Duarte d'Almeida* — Sobre leis penais em branco..... 597

III Vida Universitária

- Manuel G. Cavaleiro de Ferreira* — Filosofia do Direito 609

<i>José de Oliveira Ascensão</i> — O Relatório do Doutor Luís de Menezes Leitão sobre “O Ensino do Direito das Obrigações” — Parecer.....	619
<i>Jorge Miranda</i> — Parecer sobre o <i>Curriculum vitae</i> do Prof. Doutor Carlos Blanco de Moraes.....	631
<i>Eduardo Vera-Cruz Pinto</i> — Programa de um Curso sobre Feitura de Leis	635

IV Recensões

<i>José Oliveira Ascensão</i> — Luis Humberto Clavería Gosálbez, <i>La causa del Contrato</i>	641
A. <i>Marques dos Santos</i> — Crónica de Direito Internacional Privado — breve resenha de algumas obras recentes e relevantes nesta matéria	643
<i>Miguel Nogueira de Brito</i> — Marcel Gauchet, <i>La Religion dans la Démocratie, Parcours de la Laïcité</i> ; Robert Audi, <i>Religious Commitment and Secular Reason</i> ; Gian Enrico Rusconi, <i>Come se Dio Non ci Fosse: I Laici, i Cattolici e la Democrazia</i>	651

Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie, Parcours de la Laïcité*, Éditions Gallimard, 1998, 127 pp.

Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, xii + 258 pp.

Gian Enrico Rusconi, *Come se Dio Non ci Fosse: I Laici, i Cattolici e la Democrazia*, Einaudi, Turim, 2000, 165 pp.

Os três livros que aqui são objecto de recensão tratam, todos eles, do lugar da religião no contexto de um sistema político democrático. Mas fazem-no a partir de perspectivas, ou, se se preferir, tradições intelectuais, muito diversas. Foi precisamente essa a razão que me levou a optar por esta recensão tripla. Num primeiro momento, irei proceder a uma breve descrição do argumento de cada uma das obras, seguidamente procurarei estabelecer alguns pontos de diálogo entre elas. Em ambos os momentos farei uso daquela brevidade que a recensão justifica ou, pelo menos, desculpa.

Marcel Gauchet não é propriamente um autor desconhecido do público dos juristas, como aquele que é principalmente visado por esta revista. São conhecidos os seus estudos sobre a Revolução francesa: *La Révolution des Droits de l'Homme*, Éditions Gallimard, Paris, 1989, e *La Révolution des Pouvoirs: La Souveraineté, le Peuple et la Représentation, 1789-1799*, Éditions Gallimard, Paris, 1995. A sua obra mais conhecida é, no entanto, *Le Désenchantement du Monde. Une Histoire Politique de la Religion*, Gallimard, Paris, 1985, em que caracteriza o movimento da modernidade através daquilo que designa por “saída da religião”. O autor propõe esta expressão em substituição das categorias da “laicização” e da “secularização”, que recusa por não darem suficientemente conta da passagem para um mundo em que as religiões continuam a existir, mas no interior de uma forma política e de uma ordem colectiva que deixaram de ser determinadas por elas (p. 11). As duas categorias da “laicização” e da “secularização” são ainda de origem eclesiástica e daí a sua limitação: elas evocam uma simples autonomização do mundo humano em relação ao ascendente legislativo da religião, quando o que está verdadeiramente em causa, segundo Marcel Gauchet, é a recomposição do conjunto do mundo humano por reabsorção e re-elaboração daquilo que nele revestiu, durante milénios, o rosto da alteridade religiosa (p. 14). Ora bem, do que se trata em *La Religion et la Démocratie* é de traçar a especificidade deste processo de “saída da religião” no caso francês e sobretudo avaliar os seus contornos num momento, que o autor situa por volta de 1970 (pp. 8, 31, 64, 66, 70), a partir do qual a ruptura entre a religião e a ordem política se torna completa, num momento a partir do qual nos tornámos “metafisicamente democratas” (p. 8).

Qual o sentido do argumento de Marcel Gauchet? Segundo ele, uma certa ideia da democracia radical, de que a França terá sido o berço, não é inteligível senão em função do lugar que ocupa a religião. Por outras palavras, a ideia de autonomia política precisa de “coabitar” com a religião enquanto figura credível da política da heteronomia (p. 24). Na verdade, quando as Igrejas aceitam o estatuto subordinado que o Estado secular lhes assinala, verifica-se, ao mesmo tempo, um esgotamento dos recursos intelectuais e espirituais do laicismo militante. Basta, a esse propósito, enumerar os pontos de apoio que eram tradicionalmente os seus para apreciar esse esgotamento: a ciência — e através dela a razão e o progresso —, a nação, a república — quer dizer o patriotismo e o civismo —, a moral (p. 29). Assim, segundo Marcel Gauchet, não será exagerado afirmar que o conjunto das fontes e referências que permitiram dar corpo, particularmente em França, à alternativa laica contra as pretensões das Igrejas encontra-se, também ele, atingido pela descrença, a ponto de poder dizer que paralelamente à marginalização das Igrejas o laicismo tornou-se pouco a pouco um facto sem princípios (p. 30).

A história do laicismo em França encontrar-se-ia intimamente ligada à história do próprio Estado, que actuou como um dos principais operadores do processo de saída da religião. Marcel Gauchet distingue duas grandes fases no percurso do laicismo: uma primeira fase que vai desde o fim das guerras de Religião (o autor situa-o em 1598, data do Édito de Nantes) até à Revolução francesa; uma segunda fase que se prolonga até por volta de 1975, data que o autor escolhe pela concordância que exprime com a crise económica e com o início de uma mutação global das nossas sociedades que ainda hoje experimentamos (p. 31). Enquanto a primeira fase, que Gauchet apelida de absolutista, se caracteriza pela subordinação da religião à política, a segunda fase desenvolve-se sob o signo do princípio republicano da separação das Igrejas do Estado e caracteriza-se pela dissociação entre este e a sociedade civil. Simplesmente, quando no final da segunda fase do laicismo se dá o triunfo completo da autonomia da política em relação à heteronomia religiosa e se consuma a integração das religiões na democracia, encontramos-nos perante um novo desafio: uma vez que não é já necessário situar a cidade dos homens em face da cidade celestial, é agora preciso aprender a política do homem sem o céu — nem com o céu, nem no lugar do céu, nem contra o céu (p. 65). Entramos assim numa nova fase da longa história do par religião / Estado, uma nova fase caracterizada por uma esfera pública sem transcendência e uma esfera privada que perde o sentido da discricção (p. 74).

Esta nova fase da relação entre religião e poder político nasce sob o signo da trivialização do princípio da autonomia (p. 75). Esse carácter trivial manifesta-se em três dimensões: em primeiro lugar no facto de nenhuma razão suprema se determinar a um nível comum, colectivo, mas apenas a um nível individual (p. 77); em segundo lugar, o relevo que assumem os direitos privados dos indivíduos na conformação da vida política: a cidadania deixa de trazer implícita a exigência de adaptação do ponto de vista de cada um ao ponto de vista do conjunto, deixa de ser uma “cidadania da conjunção”, para se tornar uma “cidadania da disjunção”, em que cada um pretende fazer valer a sua particularidade junto de uma instância do interesse geral, cujo ponto de vista não é, todavia, solicitado a partilhar (p. 84); finalmente, a importância que adquire a ideia de mercado, não apenas na base de considerações de eficácia económica, mas enquanto fruto de uma reconsideração do estatuto dos actores políticos (o que está em causa não

é tanto o mercado como instituição económica no interior de uma sociedade, mas verdadeiramente a sociedade como mercado): é a importância desta ideia que explica a suplantação do dever de desinteresse que caracterizava o homem público pela injunção tácita de cada um se alinhar segundo os ditames do seu interesse próprio, o que aliás decorre do princípio, próprio dessa ideia de mercado, segundo o qual o interesse geral não pode ser concebido senão como resultando *a posteriori* da livre concorrência dos interesses particulares (pp. 85-88).

É no quadro destas transformações da sociedade civil que devem ser compreendidas as transformações das crenças religiosas. Estas, segundo Marcel Gauchet, convertem-se em *identidades*, o que significa simultaneamente uma outra maneira de as habitar interiormente e de as reivindicar exteriormente (p. 89). A crença religiosa deixa de ser costumeira para passar cada vez mais a resultar de uma escolha individual. No contexto da redefinição identitária das religiões (p. 96), afastamo-nos cada vez mais da ideia de crença religiosa como objecto de argumentação e discussão, com todos os dissabores que essa discussão pudesse por vezes implicar, para nos aproximarmos de uma ideia de religião como simples identidade, que não procura convencer, ao mesmo tempo que é impermeável à objecção (p. 97). Associada a esta redefinição identitária emerge também uma alteração estrutural da relação de representação estabelecida entre o Estado e a sociedade civil. A exigência dirigida aos cidadãos no sentido de se despirem das suas particularidades privadas como condição de acesso ao espaço público é substituída pela ideia de que é a própria identidade privada que constitui o título de acesso a esse espaço público (p. 98). A este propósito poder-se-ia mesmo dizer que a sociedade civil se “publiciza” enquanto o Estado se “privatiza” (p. 100).

Nesta sequência, Marcel Gauchet caracteriza a fragilidade do poder político, mas também da própria crença religiosa, no termo do processo de apropriação das religiões pela democracia. Por um lado, o poder político encontra-se mais que nunca votado à neutralidade, no sentido de excluir que nele se incarne qualquer noção de bem último. Mas, por outro lado, o poder político tem necessidade de se referir a fins que não podem senão provir de fora e que devem permanecer no exterior do seu perímetro, mas ao mesmo tempo serem suficientemente integrados na esfera oficial para a sustentar. O projecto de autonomia do poder político em face da heteronomia religiosa conferiria-lhe uma potência explicativa que, uma vez completado com êxito o projecto, se perdeu. Isso mesmo se confirma, segundo Marcel Gauchet, através da ideia de “doutrinas abrangentes razoáveis” de John Rawls: a abrangência não reside hoje na política, mas precisamente nas religiões (p. 106). Mas ao mesmo tempo, no que respeita à crença religiosa, a autenticidade da inquietude toma o passo em relação à firmeza da convicção como forma exemplar do acreditar; o seu objecto deixa de ser a verdade e passa a ser o sentimento — a objectividade do verdadeiro cede o passo à necessidade objectiva do sentir por uma subjectividade (p. 108). Seria mesmo possível falar de uma revolução copernicana da consciência religiosa nos termos da qual esta tende a tornar-se aos seus próprios olhos aquilo que os grandes desmistificadores de ontem a acusavam de ser dissimuladamente: um produto do espírito humano, ao serviço de finalidades terrestres (p. 109).

Marcel Gauchet termina o seu livro com uma análise da transformação dos termos da relação entre a sociedade civil e o Estado que acompanha as mudanças anterior-

mente mencionadas nas condições da crença religiosa. O essencial dessa transformação consiste na perda de densidade do poder político em face da sociedade civil. A relação entre Estado e sociedade civil assenta num equilíbrio consistente no facto de os representantes o serem simultaneamente da esfera política em face dos cidadãos e dos cidadãos em face da esfera política (p. 112). Simplesmente, o desaparecimento do anti-teológico que fazia as vezes de teológico no Estado republicano determinou a sua perda de substância normativa. E isso implicou que o Estado passasse a viver literalmente do comércio com a sociedade civil, a qual, por seu turno, passou a assumir a vocação de se projectar no Estado, sem qualquer sentido de triagem entre aquilo que releva da generalidade pública e aquilo que deve permanecer na sombra do privado (p. 113). Marcel Gauchet fala assim, para além da tradicional “representação-delegação”, decorrente da eleição, de um novo sentido de representação: a “representação-refracção” ou “representação-reflexão”, através da qual a sociedade se vê e se concebe a si própria (p. 114), se reflecte na esfera pública, sem que isso signifique, no entanto, a sua permeabilidade à ideia de bem comum. O autor fala assim de uma “nova economia da representação”, em cujo contexto situa a importância adquirida pela participação procedimental (p. 118). Representar não significa já tanto superar as diferenças entre os membros e grupos da comunidade como forma de manifestar a verdade do colectivo na unidade da sua vontade, mas exibir as respectivas diferenças e assegurar-lhes visibilidade no espaço público (p. 119). Daí a grande contradição da sociedade da publicidade generalizada: o esforço para tornar transparente todos os detalhes acaba por resultar na impossibilidade de compreensão do conjunto (pp. 126-127).

Seria talvez difícil encontrar abordagem mais radicalmente oposta à do problema das religiões nos sistemas políticos democráticos que vai implícita na obra de Marcel Gauchet do que aquela que se encontra na obra de Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*. O propósito de Audi não é, desde logo, o de diagnosticar o sentido actual da relação entre religião e poder político, mas o de formular propostas tendo em vista encontrar um equilíbrio adequado entre considerações religiosas e políticas, entre igrejas e Estado, no contexto de uma democracia liberal. A sua preocupação não é, pois, de ordem histórica, mas normativa. Ao contrário de Marcel Gauchet, cujo ponto de partida é o de um conflito aberto entre religião e poder político, Robert Audi procura estabelecer um princípio de cooperação entre as religiões e a ordem política (e a utilização da palavra religião no singular e no plural não é fortuita).

Uma vez assinalado o sentido geral do seu pensamento, não vou aqui reproduzir o argumento de Robert Audi, até porque essa reprodução, atendendo ao carácter sistemático e analítico da sua exposição, se tornaria fastidiosa ou incompleta em pontos importantes. Há, no entanto, um aspecto central da sua teoria que merece análise mais detalhada. Trata-se daquilo a que o autor chama o “princípio do equilíbrio teológico-ético”, e em cuja formulação não deixam de estar presentes alguns aspectos do arsenal conceptual rawlsiano. Robert Audi começa por salientar a existência de uma larga sobreposição entre obrigações de base religiosa e obrigações de base secular amplamente reconhecidas (p. 124). A existência desta larga sobreposição permite pensar que os principais aspectos da natureza humana que deram origem a tais obrigações são semelhantes àqueles que no contexto de teorias éticas seculares podem justificar princípios morais, tais como intuições morais, factos sobre o desenvolvimento da personalidade e outras fontes de

conhecimento moralmente relevantes. Neste caso, será possível para um teísta alcançar um equilíbrio entre padrões teológicos e éticos da conduta humana, enquanto um seu concidadão secular não terá grandes dificuldades em perspectivar a força normativa dos elementos relevantes de natureza não-teológica (pp. 126-127). Ao mesmo tempo, Audi entende que apesar da teologia e da inspiração religiosa poderem constituir fontes de uma visão ética, é também possível, e por vezes desejável, reverter esta ideia tradicional: existem casos em que será preferível tentar compreender Deus através da ética do que a ética através da teologia. Isso acontece, desde logo, se atendermos à vulnerabilidade a interpretações menos correctas a que estão sujeitos os textos religiosos e ao seu carácter eminentemente corruptível através dos tempos e das traduções (p. 130). A partir daqui Robert Audi desenvolve um princípio de equilíbrio teológico-ético: quando questões de moral pública ou escolha política são relevantes na perspectiva de considerações de ordem religiosa, as pessoas religiosas têm uma obrigação *prima facie*, pelo menos na medida em que tenham virtude cívica, de procurar um equilíbrio entre tais considerações e os padrões relevantes de uma ética e de uma responsabilidade política seculares (p. 136).

A última parte do livro de Audi é dedicada a testar a teoria desenvolvida ao longo do livro em face dos desafios colocados por questões como o aborto e a eutanásia. O seu propósito não é, no entanto, o de oferecer uma posição definitiva sobre o estatuto moral e jurídico do aborto e do suicídio assistido. Trata-se antes de estabelecer pontos de apoio para permitir uma discussão que maximize as hipóteses de numa sociedade livre e democrática a educação e a persuasão poderem substituir a coerção naqueles casos em que uma conduta imprópria não deve ser juridicamente proibida, sob pena de se estar a confundir uma actuação “contravirtuosa” com uma actuação ofensiva de direitos fundamentais e de se estar a incumprir uma obrigação cívica de procurar bases seculares para todas as medidas restritivas da liberdade (pp. 207, 214).

Finalmente, o livro de Gian Enrico Rusconi é talvez aquele, de entre os três objecto da presente recensão, que se apresenta como mais desinserido de uma tradição intelectual bem definida sobre a relação entre religião e democracia. Com efeito, o livro de Rusconi apresenta-se ele próprio como uma recensão de temas e problemas suscitados pela incontornável presença da religião nas democracias. O autor começa por problematizar a difícil relação entre laicismo e catolicismo em Itália e apresentar a Igreja Católica como sub-rogada na posição de uma inexistente religião civil nesse país (p. 25). Seguidamente são abordados os problemas suscitados pela presença do crucifixo nas salas de aula (em comentário à famosa decisão do Tribunal Constitucional alemão de 16 de Maio de 1995) e pelo caso do *foulard* islâmico ocorrido em França em 1989 (pp. 39 e ss.). Rusconi aplica depois as categorias do “multiculturalismo” e da “política do reconhecimento” à situação dos imigrantes em Itália (pp. 55 e ss.); analisa os desafios colocados por Auschwitz ao conceito de Deus e à Igreja Católica (pp. 67 e ss.); apresenta criticamente a filosofia de Hans Jonas na perspectiva de uma ética que prescinde da religião (pp. 89 e ss.); recensionista o livro de Gustavo Zagrebelski *Il «Crucifige!» e la Democrazia* (que será brevemente publicado entre nós), no qual são discutidas as teses de Kelsen sobre o relativismo e a democracia a propósito do processo e condenação de Jesus (pp. 107 e ss.); discute as teses de Böckenförde sobre a secularização do Estado e a relação entre cristianismo e democracia (pp. 119 e ss.), bem como o posicionamento da teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas em face da religião (pp. 127

e ss.). Finalmente, Rusconi dá conta do pensamento teológico de Dietrich Bonhoeffer centrado na autonomia racional do homem, que vive no mundo *etsi Deus non daretur*, e ao mesmo tempo acede à presença de Deus através do sofrimento (pp. 137 e ss.). Rusconi conclui com algumas considerações sobre a democracia laica: para ele o laicismo significa um modo de fazer política que privilegia o estabelecer critérios de recíproca persuasão e a observância leal dos procedimentos (p. 153). Em face do valor que assume o laicismo na democracia, como a própria possibilidade de estabelecer um espaço público em que todos os cidadãos, crentes ou não, podem confrontar os seus argumentos, Rusconi refere o papel ambíguo da Igreja Católica, que por um lado desenvolve um papel positivo de integração civil, assumindo uma suplência da religião civil, mas, por outro lado, contesta o princípio democrático maioritário em nome de valores considerados irrenunciáveis (p. 154) ou, se se preferir, em nome da verdade tal como a entende. Todavia, isto não significa que o laicismo prescindia da verdade; a sua verdade é a que decorre do conhecimento e investigação contínuas e da troca de argumentos e razões entre os concidadãos (p. 165).

Uma vez expostos os argumentos dos livros objecto da presente recensão, gostaria agora de estabelecer alguns pontos de diálogo entre eles, que são, na verdade, verdadeiras pontes para a polémica. Antes de mais, afigura-se-me importante salientar o modo como cada um dos autores se situa em face do conceito de religião civil. Segundo Marcel Gauchet, no caso americano, que fornece o exemplo clássico de religião civil, esta designa a transposição para a esfera pública de um cristianismo da sociedade civil levado ao seu mais pequeno denominador comum, por forma a neutralizar as susceptibilidades confessionais. A separação das Igrejas e do Estado, alcançada desde muito cedo, não impede uma convivência última da autoridade e das crenças em torno da sua origem comum, no seio daquela que permanece "*A Nation under God*". Ora, como nota Marcel Gauchet, nada disto é sequer concebível para o Estado republicano francês: não se trata aqui de separar as *confissões*, mas a própria *religião*, uma vez que a presença de um catolicismo hegemónico e a natureza das pretensões da Igreja romana transformam o problema de uma religião particular no problema da religião em geral (cfr. Marcel Gauchet, *La Religion dans la Democratie*, p. 51, nota 1). Deste modo, no cenário francês, que é também largamente o português, é remota a própria possibilidade de uma religião civil. Rusconi reconhece justamente a impossibilidade da categoria da religião civil ser recuperada em Itália em qualquer um dos seus significados originais (p. 25). Em vez disso, apresenta a Igreja Católica como sub-rogada na posição que deveria ser ocupada pela religião civil. E aponta alguns exemplos desta suplência: a influência da figura do papa João XXIII, mesmo junto do mundo laico; a importância da Igreja no apoio à unidade da nação italiana contra as tentativas secessionistas a norte e a sul, de cunho marcadamente xenófobo; o apoio do clero na luta do Estado italiano contra a mafia; o papel da Igreja no âmbito do acolhimento e protecção social dos imigrantes e marginais e na organização e gestão da ajuda às áreas internacionais de crise. A importância desta sub-rogação reside, segundo Rusconi, na criação de uma espécie de ecumenismo laico-religioso em torno a grandes valores declarados comuns (pp. 25-27). Ao mesmo tempo, o ecumenismo de valores não conduz, muitas vezes, a resultados políticos consensuais mas antes à paralisia legislativa, como acontece, por exemplo, quando ambas as partes sustentam a centralidade da pessoa humana mas retiram dela consequências opostas em

matéria de questões de bioética (p. 29). Por outro lado, a perspectiva metafísica que é muitas vezes criticada na doutrina da Igreja, é precisamente aquela que, ao nível da comunicação directa e mediática, a torna capaz de falar e de fazer-se entender pelas mulheres e pelos homens comuns (p. 30). Do lado laico a situação é exactamente a oposta. Por fim, também Robert Audi refere o conceito de religião civil, mas apenas para salientar como a aceitação da categoria não pode, em caso algum, excepcionar a aplicação do princípio da separação das igrejas do Estado (cfr. p. 57). Curiosamente, ou talvez não, o único autor que se situa no interior de uma tradição política em que faz sentido falar de religião civil é precisamente aquele que menos importância parece atribuir-lhe, mas é também aquele que se preocupa em estabelecer de forma positiva princípios de cooperação entre a religião e a política.

John Rawls (*O Liberalismo Político*, Editorial Presença, Lisboa, 1996, p. 21) extrai a impossibilidade de uma religião cívica na Europa medieval, em contraste com a sua existência no mundo clássico, a partir do carácter autoritário, salvacionista e expansionista que o cristianismo aí assumia. De modo sistemático, Rawls fala-nos aqui de “religião cívica”, isto é, de uma religião na *polis* determinada pelo princípio original da unidade política entre religião e Estado, e não de uma “religião civil”, isto é, de uma religião na sociedade, determinada justamente pela impossibilidade de restaurar no seio do Cristianismo aquele princípio de unidade política original. Rousseau foi quem melhor diagnosticou esta impossibilidade da “religião cívica” em face do Cristianismo e propôs a criação de uma “religião civil” como resposta aos impasses criados por aquela impossibilidade (cfr. *Du Contrat Social*, Livro IV, Capítulo VIII). Rawls, em face daquilo que designa como o facto de pluralismo nas sociedades modernas, por si só reveladas das antiguidades do projecto da religião civil, propõe-se restaurar o *etnos* da política à margem desse projecto. Assim, enquanto a filosofia política clássica se propunha como alternativa à religião cívica e se alimentava ainda da possibilidade de uma comunidade alicerçada em torno de uma concepção de bem que também estava subjacente a esta última, a filosofia política moderna procura para o espaço político um estatuto próprio em face da religião, mas não ousa substituir-se-lhe. Este aspecto leva-nos já a um segundo ponto de contacto entre as obras recensionadas. Vimos como Marcel Gauchet considera que o triunfo do projecto da autonomia política da cidadania conduz a um vazio na perspectiva da substância normativa do Estado. Böckenförde corrobora esse ponto de vista quando afirma que o Estado secularizado é sustentado por pressuposições que não pode ele próprio garantir (cfr. “The Rise of the State as a Process of Secularization”, in *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*, Berg, Nova Iorque, 1991, p. 45; Rusconi, *Come se Dio Non ci Fosse*, p. 121). O sentido emancipatório do Estado secular pressupõe uma substância normativa cujos excessos visa limitar mas que é insusceptível ele próprio de fundar de forma completa e autónoma.

Uma última palavra sobre o argumento *etsi Deus non daretur*, que fornece o título ao livro de Rusconi, mas que de algum modo se encontra subjacente nas outras obras. Aliás, não parece sequer possível falar de laicismo ou secularização sem invocar, de forma mais ou menos latente, o mencionado argumento. Mas o que significa ele verdadeiramente? Uma ficção, um expediente utilizado por todos aqueles que sem porem em causa a sua fé religiosa recorrem a argumentos das ciências seculares, a admissão de um campo de argumentação racional que não é atingido pela intervenção divina, como

aconteciam com os jusnaturalistas (Hugo Grócio ficou famoso pela utilização do argumento neste sentido), ou, de forma mais próxima de Dietrich Bonhoeffer, a ideia de uma teologia sem Deus? Rusconi não é claro a este respeito. Gostaria apenas de salientar como, em minha opinião, o argumento se esvazia de sentido, no plano político, quando passamos do modo conjuntivo ou subjuntivo (mesmo se Deus não existisse) para o modo indicativo (mesmo se Deus não existe), o que parece ser exigido pelo pensamento de Bonhoeffer, porque aí se exige um estado de unanimidade de (des)crença religiosa cuja inexistência incontornável o argumento visava justamente superar.

MIGUEL NOGUEIRA DE BRITO