

Em Nome de Quê

Contra o dogma com pretensão legislativa

ARISTIDES MENDES

Em Nome de Quê

Copyright © 2026 Aristides Mendes

Esta obra é distribuída sob a licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0.



Em Nome de Quê

Contra o dogma com pretensão legislativa

Aristides Mendes

PREFÁCIO

Porquê este livro e porquê agora

Este livro não discute a existência de Deus. Discute as consequências sociais de acreditar nele.

É uma distinção que importa estabelecer desde a primeira linha, porque o debate público tende a confundi-las. A questão de Deus — se existe, o que quer, o que promete, o que ameaça — pertence ao foro de cada pessoa. É legítima, profunda, possivelmente insolúvel. Este livro não a aborda.

O que este livro aborda é outra coisa: o que acontece quando a resposta de um grupo a essa questão passa a determinar as leis que regem quem não a partilha. Quando a fé privada se converte em instrumento público de poder. Quando o dogma reivindica o direito de legislar.

— — —

Em 2022, o Supremo Tribunal dos Estados Unidos reverteu o direito constitucional ao aborto. Vários juízes e legisladores explicitaram sem ambiguidade o fundamento teológico da decisão. Mulheres foram obrigadas a parir filhos gerados por violação. A doutrina religiosa tornou-se lei civil para quem não a partilha.

Em Portugal, a trajetória é menos dramática — por agora —, mas estruturalmente idêntica. Em 2023, nove confissões religiosas assinaram uma declaração conjunta a pressionar o Presidente da República e o Parlamento com argumentos de ordem teológica contra a morte medicamente assistida. Em 2025, a Conferência Episcopal pediu explicitamente uma «mudança de direcção» na lei do aborto. Grupos ligados à Igreja tentam sistematicamente criar mecanismos de objecção de consciência para excluir crianças de módulos de educação sexual nas escolas públicas. A Concordata de 2004 — que substituiu o acordo negociado com o Estado Novo, preservando parte da sua arquitectura de privilégios — continua a garantir à Igreja Católica um estatuto institucional que nenhuma outra organização na sociedade portuguesa detém.

Nenhuma destas intervenções se baseia em evidências, em dados de saúde pública ou em argumentos verificáveis. Baseiam-se em doutrinas específicas apresentadas como se fossem moral universal. Não são.

— — —

O adversário deste argumento não é a religião. É algo mais preciso: o dogma com pretensão legislativa.

Dogma com pretensão legislativa é uma crença não verificável que reivindica o direito de se tornar lei para quem não a partilha. Pode ter origem religiosa — é o caso mais frequente e mais poderoso —, mas a lógica é a mesma quando qualquer outro sistema de certeza absoluta tenta colonizar a esfera pública.

Esta distinção permite ao livro ser preciso onde outros argumentos são vagos: não é a crença que está em causa, é a pretensão de governar a partir dela. O crente tem todos os direitos — o mesmo que qualquer outro cidadão. A instituição que quer converter a sua doutrina em lei para quem não a adoptou não tem esse direito e este livro explica porquê.

— — —

Este livro dirige-se a dois tipos de leitor.

Ao primeiro, que nunca examinou estas questões com cuidado e que aceita vagamente a mistura entre religião e política porque «sempre foi assim» — este livro oferece uma estrutura de pensamento. Por que razão a crença não pode fundamentar leis. O que significa um Estado laico. Por que razão a moral não precisa de Deus. Por que razão as crianças têm direitos que os pais não podem vetar. Estas questões têm respostas — claras, argumentadas, resistentes à contestação.

Ao segundo leitor, que já tem a intuição de que algo está errado, mas não sabe como articulá-lo — este livro oferece argumentário. Formulado com precisão, honesto sobre as objecções que enfrenta, utilizável em conversas, em debates, em actos políticos. Não para convencer os irredutíveis — raramente é possível —, mas para tornar o argumento visível onde estava apenas implícito e audível onde estava apenas sentido.

Não é um livro académico. É um livro de ideias escritas para serem usadas.

— — —

A estrutura é deliberada. Os primeiros quatro capítulos estabelecem os fundamentos epistemológicos e filosóficos — o que distingue crença de conhecimento, por que a moral não depende da religião, o que as religiões têm em comum estruturalmente, porque a

religião não pode fundamentar leis. Sem estes fundamentos, tudo o que se segue pode ser rejeitado como preferência política. Com eles, torna-se difícil de rebater.

Os capítulos seguintes desenvolvem as consequências em domínios concretos: o Estado laico e as suas exigências práticas, a educação pública e o direito ao conhecimento, a soberania sobre o corpo, a protecção das crianças, a relação entre certeza religiosa e violência política, o espaço público e a coexistência plural. Cada capítulo pode ser lido de forma relativamente independente —, mas o argumento ganha força pela sua acumulação.

O livro fecha com a desmontagem sistemática das seis objecções mais comuns ao argumento. Este capítulo final existe porque um argumentário que não testa as suas próprias posições é um manifesto, não um argumento.

— — —

Uma última nota sobre o tom.

Este livro é directo. Não faz cedências ao populismo, mas também não faz cedências à condescendência académica. Trata o leitor como adulto capaz de seguir um argumento — e exige-lhe que o faça. As frases são cortantes nos momentos em que a clareza o exige; mais longas quando a complexidade o pede.

Não é um livro neutro. Tem uma tese, defende-a sem equívocos e não pretende dar a impressão de que todos os lados têm razão em igual medida — porque não têm. A laicidade é a posição correcta. As suas alternativas produzem os danos que este livro documenta.

Mas é um livro honesto. Reconhece o bem que as religiões fizeram e fazem. Reconhece a legitimidade profunda da experiência religiosa. Reconhece as objecções ao seu argumento e trata-as com o rigor que merecem. Não precisa de desonestidade para defender o que defende — e não a usa.

A religião tem todo o direito de existir. O que não tem é o direito de governar.

Esse é o argumento. Começa na página seguinte.

PARTE I

FUNDAMENTOS

Capítulo 1

Crença não é conhecimento

Começamos pela distinção mais simples — e mais frequentemente ignorada.

Saber e acreditar não são a mesma coisa. A linguagem quotidiana tende a esbater essa diferença: dizemos *sei que ele é honesto* quando queremos dizer que acreditamos nisso, dizemos *sei que vai correr bem* quando o que temos é esperança. Esta imprecisão é inofensiva na conversa privada. Torna-se decisiva quando passamos do domínio da vida pessoal para o domínio das decisões colectivas — e especialmente quando passamos para o domínio da lei.

Porque a lei não é uma opinião. É coerção com a força do Estado.

— — —

Conhecimento, no sentido relevante para uma sociedade que se governa a si mesma, é uma proposição sustentada por evidências verificáveis, testáveis e, em princípio, refutáveis. Não é infalível — o conhecimento científico é provisório por definição, está sempre aberto à revisão face a novos dados. Mas é público: qualquer pessoa, independentemente do sistema de crenças que partilhe, pode verificar, contestar, corrigir. A vacina contra a hepatite B funciona ou não funciona. A taxa de mortalidade infantil desceu ou não desceu. A temperatura média do oceano está a subir ou não está. Estas proposições têm resposta verificável por qualquer ser humano com acesso aos instrumentos adequados — crente, não-crente, católico, muçulmano, agnóstico. O resultado não depende do que cada um acredita antes de olhar.

A crença religiosa opera de modo diferente. Sustenta-se em revelação, tradição e autoridade doutrinária. Isso não a torna ilegítima enquanto experiência — pode ser profundamente significativa, estruturante, capaz de dar sentido à existência de um modo que o conhecimento empírico não pretende oferecer. A questão não é o valor que tem para quem acredita. A questão é o tipo de proposição que é — e o que isso implica quando a queremos usar como fundamento para legislar.

— — —

Karl Popper formulou o critério com a precisão que o problema exige: uma proposição

é científica se for possível refutá-la. *Todos os corvos são negros* é científica — basta encontrar um corvo branco para a falsificar. A teoria da gravidade faz previsões verificáveis sobre o comportamento dos corpos; poderia ser refutada se as observações não correspondessem às previsões. Não foi, mas não por falta de tentativas.

Deus criou o mundo não é falsificável. Nenhuma observação possível poderia contrariar esta afirmação: qualquer dado sobre a origem do universo pode ser reinterpretado dentro do quadro teológico sem o pôr em causa. A proposição é, por construção, impermeável à evidência contrária.

É importante perceber o que isto quer dizer — e o que não quer dizer. A não-falsificabilidade de uma proposição não significa que seja falsa. Significa que opera numa lógica diferente da verificação pública. A questão *Deus existe?* pode ter resposta; essa resposta, qualquer que seja, está fora do alcance do método que usamos para decidir colectivamente sobre saúde pública, legislação criminal ou política de habitação. Não porque o método seja superior em sentido metafísico. Porque é o único que funciona para todos, independentemente do que cada um professa.

— — —

Uma lei não se aplica apenas a quem a aprova. Aplica-se a todos. Este é o facto político de que nenhuma construção teológica pode escapar.

Quando uma proposição religiosa serve de fundamento a uma lei, ela está a pedir a cidadãos que não partilham o sistema de crença que a gerou para obedecerem a uma conclusão que só faz sentido dentro desse sistema. Não existe, para eles, forma de avaliar, contestar ou corrigir o argumento — porque o argumento proíbe, por definição, a sua própria refutação. A certeza religiosa não é um ponto de partida mais elevado do que os outros. É um ponto de chegada disfarçado de ponto de partida.

Isto não é um argumento contra a crença. É uma descrição do que acontece quando a crença reivindica território que não é o seu.

— — —

Um sistema de crenças que se fecha à refutação externa é uma fé. Quando esse sistema reivindica o direito de traduzir as suas conclusões em lei para todos — incluindo para os que o rejeitam —, o problema deixa de ser epistemológico e passa a ser político. Estamos

perante o que este livro designa de dogma com pretensão legislativa: uma crença não verificável que exige tornar-se coerção colectiva para quem não a partilha.

É aqui que a distinção entre saber e acreditar deixa de ser uma questão académica e se torna uma questão de poder.

Quando um legislador invoca Deus para justificar uma lei, está a dizer aos cidadãos que não partilham essa fé uma coisa muito precisa: *a vossa razão não conta*. Não «temos perspectivas diferentes» — o que seria a base de qualquer debate democrático. Não «apresento este argumento e submeto-o à vossa avaliação» — o que seria o mínimo exigível a um representante eleito. Mas: existe uma autoridade que não podeis questionar, que decidi seguir e que vos governa mesmo que a rejeiteis.

Esta formulação não é retórica. É a descrição factual de um mecanismo.

— — —

Os capítulos que se seguem desenvolvem as consequências desta distinção em domínios específicos: a relação entre moral e religião, a teoria do Estado laico, a questão da educação pública, os direitos sobre o próprio corpo, a protecção das crianças, a lógica que transforma certeza religiosa em violência política — e a desmontagem das objecções mais frequentes a tudo isto. Mas o ponto de apoio de todo o edifício é o que acaba de ser estabelecido.

A crença é legítima. O dogma é legítimo. A pretensão de ambos de se tornarem lei para quem os não partilha, não é.

Capítulo 2

Moral não é religião

Esta é talvez a confusão mais persistente — e mais consequente — do debate público. A ideia de que a moral deriva da religião, de que sem Deus não há ética, está tão enraizada no imaginário cultural ocidental que muita gente a aceita sem nunca a ter examinado.

É uma ideia historicamente falsa, filosoficamente fraca e politicamente perigosa.

— — —

Antes das primeiras grandes religiões organizadas, muito antes dos textos sagrados que conhecemos, os seres humanos viviam em grupos que proibiam o homicídio, o roubo e a traição. Não por revelação divina — por necessidade de sobrevivência colectiva. Um grupo que tolerasse o assassinio entre os seus membros não sobrevivia para contar a história. A cooperação, a reciprocidade e o sentido de justiça não foram inventados pelas religiões. Foram codificados por elas depois de já existirem como comportamentos sociais.

A observação não é apenas histórica. Frans de Waal e outros etólogos documentaram em chimpanzés e bonobos comportamentos reconhecíveis como proto-morais: partilha de alimentos, consolo de indivíduos em sofrimento, indignação perante distribuições percebidas como injustas. Estes animais não têm teologia. Têm empatia. A capacidade de reconhecer o sofrimento alheio como sofrimento e de agir em conformidade, antecede o Génesis por vários milhões de anos.

As religiões não inventaram a moral. Herdaram-na, codificaram-na e conferiram-lhe a durabilidade que só a autoridade institucional consegue garantir ao longo de gerações. É uma contribuição real, mas é diferente de ser a fonte.

— — —

Platão formulou o problema há dois mil e quatrocentos anos e nenhum teólogo encontrou ainda uma saída satisfatória. O diálogo *Eutífron* coloca a questão com uma simplicidade que é, ela própria, uma forma de brutalidade intelectual: as coisas são boas porque os deuses as ordenam, ou os deuses ordenam-nas porque são boas?

Se as coisas são boas apenas porque Deus as ordena, a moral é arbitrária. Deus poderia

ordenar a tortura de crianças e ela seria boa — não haveria critério independente pelo qual a avaliar. A bondade seria apenas o nome que damos ao capricho divino.

Se os deuses ordenam o que é bom porque é bom, então a bondade existe independentemente dos deuses. Pode ser reconhecida, avaliada e praticada sem eles. A religião torna-se, na melhor das hipóteses, um mensageiro eficaz de verdades que teriam existido de qualquer modo.

O dilema é genuíno. Quem escolhe a primeira opção aceita que a moral é arbitrária — o que é dificilmente sustentável. Quem escolhe a segunda admite que a moral pode prescindir de Deus, o que contradiz a premissa que se pretendia defender. Em dois mil e quatrocentos anos, nenhuma das duas saídas foi tornada confortável.

— — —

A tradição filosófica secular oferece fundações para a ética que não dependem de nenhuma premissa metafísica e que são, por isso, verificáveis e abertas à contestação racional.

O contratualismo de John Rawls parte de uma pergunta: que princípios morais escolherias se não soubesses qual o lugar que ocuparias na sociedade? Se não soubesses se nasceria rico ou pobre, homem ou mulher, maioria ou minoria, saudável ou doente? Por trás deste «véu de ignorância», as pessoas racionais tendem a escolher princípios que protegem os mais vulneráveis — não por bondade, mas por prudência. É uma fundação da moral que não requer Deus: requer apenas razão e incerteza sobre a própria posição.

O utilitarismo parte da capacidade universal de sofrer. Um ser que sofre tem interesses que contam moralmente — não porque Deus o decretou, mas porque o sofrimento é o sofrimento, reconhecível como tal por qualquer observador racional. As ações são avaliadas pelas suas consequências sobre o bem-estar real de seres reais. Nenhuma premissa sobrenatural é necessária.

Kant propôs um terceiro caminho: age apenas segundo a máxima que possas querer que seja lei universal. Não mates, porque não poderias querer que toda a gente matasse. Não mintas, porque num mundo em que todos mentissem, a mentira perderia a eficácia e a linguagem o sentido. A moral kantiana deriva da estrutura da razão prática — não da vontade de Deus.

Estas três tradições têm desacordos profundos entre si. O que partilham é que são públicas: os seus argumentos podem ser examinados, contestados e corrigidos por qualquer

pessoa com capacidade de raciocinar. Não exigem fé prévia. Não proíbem a dúvida. São, neste sentido fundamental, o oposto do dogma.

— — —

Há uma objecção que surge invariavelmente aqui e convém antecipá-la: *os direitos humanos também são valores, não factos — por que razão têm mais legitimidade do que os valores religiosos?*

A distinção relevante não é entre valores e factos. É entre argumentos finos e argumentos espessos.

Um argumento fino é aquele que funciona com o mínimo de premissas partilhadas. «Não deves causar sofrimento desnecessário» funciona para qualquer pessoa que reconheça o sofrimento como sofrimento — o que inclui quase toda a gente, independentemente da fé. «A autonomia sobre o próprio corpo é um direito» funciona para qualquer pessoa que reconheça que a coerção física é uma forma de dano — o que é verificável sem recurso a teologia.

Um argumento espesso é aquele que exige aceitar um conjunto específico de premissas antes de funcionar. «O aborto é errado porque a vida começa na concepção e é sagrada» exige aceitar que há um Deus, que conferiu sacralidade à vida, que essa sacralidade começa exactamente na concepção e que esta interpretação particular dos textos é a correcta. Cada uma destas premissas é contestável. Juntas, formam um sistema fechado que funciona para quem o partilha e não existe para quem não o partilha.

A diferença entre os direitos humanos e as reivindicações morais religiosas não é de certeza subjectiva — muita gente está tão convicta dos seus direitos quanto da sua fé. A diferença é de estrutura: uns são acessíveis à razão comum; os outros exigem a adesão prévia a um sistema particular.

— — —

Reconhecer isto não implica hostilidade às religiões nem desvalorização do que produziram. As grandes tradições religiosas codificaram e transmitiram normas morais durante milénios em que o Estado era fraco ou inexistente — e fizeram-no com uma eficácia que os sistemas filosóficos seculares, mais recentes e menos institucionalizados, não podiam igualar. A Igreja que alimentou pobres no século XII não precisava de Rawls para

saber que a pobreza era um mal. Tinha outras razões — e eram suficientes para o trabalho.

Mas suficientes para o trabalho de então não significa adequadas para o trabalho de agora. Numa sociedade plural, com cidadãos que professam tradições diferentes ou nenhuma, a lei não pode invocar a autoridade de uma doutrina específica para se impor a todos. O bem que as igrejas fizeram não as torna proprietárias da moral. São, na melhor das hipóteses, gestoras de uma herança que a humanidade construiu por si mesma — muito antes de elas existirem e que continuará depois.

As igrejas não são guardiãs da moral porque a moral lhes pertence. São gestoras de uma tradição que não fundaram e que não encerra.

— — —

O argumento deste capítulo tem uma consequência directa para o que se segue: se a moral não deriva necessariamente da religião, então a legislação moral de um Estado laico não precisa de fundamento religioso. Pode — e deve — basear-se em razões que qualquer cidadão razoável consiga avaliar, independentemente da fé que professe.

Esta é a exigência que o capítulo seguinte desenvolve: o que significa, exactamente, que um Estado seja verdadeiramente laico.

Capítulo 3

O que todas as religiões têm em comum

As religiões diferem entre si de formas que os seus crentes consideram absolutamente decisivas. A teologia do Islão e a do Catolicismo são incompatíveis nos pontos que cada uma considera centrais. O Hinduísmo não tem equivalente ao monoteísmo abraâmico. O Budismo das origens dispensava inteiramente a questão de Deus. As diferenças em ritual, cosmologia, escatologia e ética concreta são reais, profundas e frequentemente a causa de conflitos que duraram séculos.

Nada disto interessa para o argumento político deste livro.

O que interessa é que, por baixo dessas diferenças de conteúdo, as religiões partilham uma estrutura funcional. É essa estrutura — não a teologia, não o ritual, não a narrativa específica — que tem consequências políticas. E é sobre ela que é necessário ser preciso.

— — —

O primeiro elemento estrutural é a **autoridade**. Em todas as grandes tradições religiosas existe um conjunto de textos, figuras ou instituições cuja interpretação é apresentada como infalível ou privilegiada de um modo que não está disponível à contestação comum. Esta autoridade não se justifica por evidências externas — justifica-se a si mesma por tradição ou por revelação. O Papa fala *ex cathedra*. O Corão é a palavra directa de Deus. A Torá foi ditada a Moisés no Sinai. Em cada caso, a estrutura é a mesma: existe uma fonte de verdade que está, por definição, acima da revisão crítica ordinária.

Isto não significa que as tradições religiosas não evoluam — evoluem e muitas vezes com conflitos internos de grande intensidade. Significa que a evolução, quando acontece, tem de ser apresentada como interpretação mais correcta da mesma fonte infalível, não como correcção da fonte. A autoridade permanece intocável, mesmo quando as suas conclusões práticas se transformam.

O segundo elemento é a **narrativa fundadora**. Cada tradição religiosa assenta numa história de origem que opera num plano diferente do da verificação histórica ou científica. Não porque seja necessariamente falsa —, mas porque a sua função não é descrever o que aconteceu de forma verificável: é conferir sentido ao que somos e ao que devemos ser. O Génesis não é um relatório científico da origem do universo; é uma narrativa sobre a relação entre o humano, o divino e o mundo. Trata-la como competindo com a cosmologia física

é, a um tempo, uma crítica injusta e uma defesa desnecessária. O problema surge quando a narrativa fundadora é apresentada como equivalente — ou superior — ao conhecimento verificável sobre o mundo.

O terceiro elemento é a **moral derivada**. Em todas as tradições religiosas, o código de conduta não é proposto para debate — é declarado. A sua legitimidade não é discutida: é proclamada por referência à autoridade estabelecida no primeiro elemento. Isto tem uma consequência directa: quando a moral derivada entra em conflito com dados empíricos, com a experiência de grupos marginalizados ou com os direitos de quem não partilha o sistema, o sistema não tem mecanismo interno para se corrigir por essas vias. Pode corrigir-se —, mas apenas por reinterpretação da autoridade, não por reconhecimento do erro.

O quarto elemento é o **sistema de incentivos transcendentais**. Todas as grandes tradições religiosas incluem alguma forma de promessa e punição que opera para além da vida presente — paraíso e inferno, karma e reencarnação, salvação e condenação. Este sistema tem uma eficácia motivacional que nenhum sistema de incentivos secular consegue igualar: a recompensa é infinita, a punição é eterna e nenhuma das duas pode ser empiricamente verificada antes da morte. É um mecanismo de regulação do comportamento de extraordinária potência e que, por isso, nas mãos de quem controla a sua interpretação, constitui um instrumento de poder de escala igualmente extraordinária.

— — —

Identificar esta estrutura não é atacar a religião. É perceber o que ela é, funcionalmente, para além do que diz ser.

As religiões cumprem funções reais que seria desonesto ignorar e que este argumento não ignora. Oferecem resposta à pergunta sobre o que acontece depois da morte — a pergunta que nenhum sistema secular consegue responder com a mesma certeza consoladora. Criam comunidade: a paróquia, a ummah, a congregação são formas de pertença social que resistem ao isolamento moderno. Fornecem rituais que marcam as transições da vida — o nascimento, a entrada na idade adulta, o casamento, a morte — com uma solenidade que o registo civil não consegue substituir para quem precisa dela. São, em muitos casos, fontes genuínas de experiência estética e de profundidade existencial.

Estas funções são reais. O seu reconhecimento é necessário para que o argumento seja honesto.

Mas reconhecer que a religião cumpre funções humanas legítimas é diferente de

concluir que as instituições que a organizam têm, por isso, o direito de interferir na governação de quem não partilha as suas premissas. Uma coisa é a religião servir necessidades que as pessoas têm. Outra é usar esse capital social acumulado para exercer poder político sobre quem nunca pediu para ser governado por essa doutrina.

— — —

A estrutura de quatro elementos tem uma propriedade que é central para o argumento político: é auto-imunizante. Um sistema que define a sua própria autoridade como infalível, que assenta numa narrativa que opera fora da verificação pública, que declara em vez de argumentar a sua moral e que ameaça com punição transcendente quem questiona — esse sistema construiu, por design, defesas contra a contestação exterior.

Esta propriedade é compreensível como estratégia de sobrevivência institucional. Uma instituição que tolerasse a revisão radical das suas premissas fundamentais a cada geração dificilmente sobrevivia milénios. A impermeabilidade à crítica externa é, em parte, o segredo da durabilidade religiosa.

Mas o que é uma vantagem para a sobrevivência institucional é um problema para a democracia. Porque numa democracia, todos os argumentos que pretendem influenciar a lei têm de estar disponíveis à contestação pública. Um argumento que proíbe a sua própria refutação não é um argumento democrático — é uma imposição.

É essa estrutura — não o conteúdo de nenhuma fé específica — que este livro contesta quando entra na esfera pública com pretensão legislativa.

Capítulo 4

Porque a religião não pode fundamentar leis

Uma lei aplica-se a todos os cidadãos de um Estado. Não aos que a aprovaram, não aos que partilham os valores que a inspiraram — a todos. Esta é a propriedade que distingue a lei de qualquer outra forma de norma social: tem força coerciva universal dentro do território a que se aplica.

Desta propriedade decorre uma exigência que é, ao mesmo tempo, uma exigência de justiça e uma exigência de racionalidade: as razões que fundamentam uma lei têm de ser, em princípio, acessíveis a todos os cidadãos a quem se aplica. Não é necessário que todos concordem. É necessário que todos possam compreender e contestar o argumento — que o argumento seja público no sentido mais fundamental da palavra.

Uma lei fundamentada em doutrina religiosa específica não satisfaz esta exigência. E não a satisfaz não por razões de procedimento —, mas por razões de estrutura.

— — —

Portugal tem católicos, muçulmanos, judeus, evangélicos, agnósticos e ateus. Uma democracia que funcione como tal não pode validar leis com base nos princípios de uma destas tradições aplicados coercivamente às outras. Quando a Conferência Episcopal pede ao Parlamento que legisle de acordo com a doutrina católica sobre o início da vida, está a pedir que a visão de uma confissão — com os seus pressupostos teológicos específicos, a sua interpretação particular dos seus próprios textos — se converta em obrigação legal para cidadãos que professam outras fés ou nenhuma.

Isto não é participação democrática. É pressão sectária com pretensão de universalidade.

A objecção imediata é previsível: numa democracia, qualquer grupo pode participar no debate público e tentar influenciar a lei. Os sindicatos fazem-no. Os partidos fazem-no. As associações patronais fazem-no. Por que razão seriam as igrejas diferentes?

A diferença não está no direito de participar — está no tipo de argumento que apresentam. Um sindicato que pede uma lei de protecção laboral pode justificá-la por referência a dados sobre acidentes de trabalho, sobre distribuição de rendimento, sobre

bem-estar dos trabalhadores. São razões que qualquer cidadão pode avaliar, contestar e corrigir sem precisar de pertencer ao sindicato, de partilhar a sua ideologia ou de aceitar as suas premissas. Uma confissão religiosa que pede uma lei sobre o aborto com fundamento na sacralidade da vida humana desde a concepção apresenta um argumento que só funciona para quem já aceita as premissas teológicas que lhe dão sentido. Para quem não as aceita, não há argumento a avaliar — há uma conclusão imposta.

— — —

John Rawls distinguiu, com precisão que vale a pena preservar, entre razão pública e razão não-pública. Razão pública é o tipo de argumentação legítima no debate democrático sobre questões fundamentais: são argumentos que qualquer cidadão razoável pode avaliar, independentemente das suas convicções religiosas ou filosóficas compreensivas. Razão não-pública é aquela que só funciona dentro de um sistema de crença particular — pode ser usada internamente, dentro da comunidade que partilha as premissas, mas não pode ser exigida a quem está fora.

O critério não é difícil de aplicar. *A morte medicamente assistida causa sofrimento às famílias e pode criar pressão subtil sobre doentes vulneráveis para pedirem a morte* é razão pública — assenta em consequências verificáveis que qualquer pessoa pode avaliar. *Só Deus pode dar e tirar a vida e a eutanásia viola essa soberania* não é razão pública — só tem força argumentativa para quem já aceita que Deus existe, que tem soberania sobre a morte e que essa soberania proíbe a eutanásia. Para quem não partilha essas premissas, o argumento não tem conteúdo.

Isto não significa que os crentes não possam participar no debate democrático. Podem e devem — como qualquer outro cidadão. Significa que os argumentos que apresentam, para terem legitimidade democrática, têm de ser traduzíveis em razão pública. Um deputado que se opõe à eutanásia por convicção religiosa pode votar contra. O problema surge quando apresenta essa convicção como fundamento da lei — porque então impõe a quem não a partilha uma obrigação que só se justifica dentro de um sistema de crença que esse cidadão não adoptou.

— — —

Há uma objecção a este argumento que merece ser tratada com cuidado, porque é filosoficamente séria. Diz assim: todos os sistemas normativos têm pressupostos que não são verificáveis empiricamente. Os direitos humanos também são valores, não factos. A

dignidade humana não é observável num laboratório. Por que razão é a razão pública rawlsiana mais legítima do que a razão religiosa?

A resposta está na distinção entre argumentos finos e argumentos espessos que o capítulo anterior introduziu —, mas aqui é necessário aprofundá-la numa dimensão específica: a da revisibilidade.

Um argumento baseado em bem-estar humano pode ser contestado com dados. Se uma lei de protecção laboral produz desemprego em vez de bem-estar, a evidência empírica entra no debate e o argumento pode ser revisto. Se uma política de saúde pública causa mais dano do que benefício, os dados corrigem a política. O sistema é aberto à aprendizagem.

Um argumento baseado em revelação divina não tem este mecanismo de correcção. Se a doutrina estabelece que a vida começa na concepção, nenhuma evidência sobre o sofrimento das mulheres que são obrigadas a parir em circunstâncias impossíveis altera a doutrina — porque a doutrina não deriva das consequências, deriva da revelação. A estrutura fecha-se sobre si mesma.

Não é a certeza que distingue os dois tipos de argumento. É a abertura à revisão.

— — —

A exigência de razão pública não silencia as religiões. Não as expulsa do debate democrático nem trata os crentes como cidadãos de segunda categoria. Faz exactamente o oposto: garante que todas as vozes — incluindo as religiosas — participam em condições de igualdade. O que não permite é que uma voz sectária seja tratada como se fosse universal. Que a doutrina de uma confissão seja apresentada como moral comum sem passar pelo teste que qualquer outro argumento tem de passar.

Numa praça pública onde todas as vozes têm o mesmo direito de falar, nenhuma tem o direito de encerrar o debate por decreto de autoridade superior.

Essa é a distinção entre democracia e teocracia. Não é uma distinção de grau. É uma distinção de princípio.

PARTE II

O Estado e a Religião

Capítulo 5

O que significa um Estado verdadeiramente laico

«Laicidade» é uma palavra que sofre de um problema de reputação que não merece. Na linguagem comum — e mais ainda na linguagem de quem a contesta — é frequentemente tratada como sinónimo de ateísmo de Estado, de hostilidade à religião, de projecto de erradicação do sagrado da vida pública. É uma deformação que serve os interesses de quem quer desacreditar o conceito sem ter de o refutar.

A laicidade não é uma posição metafísica. Não afirma que Deus não existe. Não afirma que a experiência religiosa é ilusória ou que as instituições religiosas são nocivas. É um princípio de organização política: a autoridade do Estado não deriva de nenhuma fonte religiosa e não está ao serviço dos objectivos de nenhuma confissão.

Esta distinção é mais importante do que parece. Permite perceber que a laicidade não é a negação da religião — é a condição que permite a todas as religiões e à ausência delas, coexistirem em igualdade.

— — —

Há duas formas de o Estado se relacionar com a religião que parecem semelhantes, mas são estruturalmente diferentes: a tolerância passiva e a neutralidade activa.

Um Estado tolerante aceita a existência de todas as religiões e não as persegue. Mas pode, simultaneamente, privilegiar uma delas — através de isenções fiscais preferenciais, de acesso privilegiado aos órgãos do Estado, de símbolos religiosos em espaços oficiais, de cerimónias públicas que são, na prática, cerimónias de uma confissão específica. Portugal é, neste sentido, um Estado tolerante. Não é um Estado laico.

A neutralidade activa exige mais. Exige que o Estado trate todas as convicções — religiosas ou não — de forma rigorosamente igual. Não que as ignore: que as trate com a mesma distância institucional. Uma cerimónia de Estado não pode ser uma missa católica. Um símbolo religioso não pode decorar um tribunal. Uma confissão não pode ter assento formal em comissões consultivas do poder político. E nenhuma delas pode receber benefícios fiscais que não estejam disponíveis, nas mesmas condições, a organizações com fins semelhantes de qualquer outra natureza.

A diferença entre os dois modelos não é cosmética. É a diferença entre um Estado que tolera a pluralidade e um Estado que a garante.

— — —

O que a laicidade exige, concretamente, pode ser articulado em quatro dimensões.

A primeira é a separação institucional. Nenhuma instituição religiosa tem assento formal — nem consultivo nem deliberativo — em órgãos de decisão política. Quando a Conferência Episcopal é recebida pelo Presidente da República para discutir legislação em curso, ou quando grupos religiosos têm acesso privilegiado a comissões parlamentares, essa separação está a ser violada. Não porque os crentes não possam participar na política — podem e devem, como qualquer cidadão. Mas as instituições religiosas enquanto tais não têm estatuto político que as demais organizações da sociedade civil não partilhem.

A segunda é a exclusão de argumentos religiosos como fundamento de legislação. Este é o ponto que os quatro capítulos anteriores prepararam: a lei não pode ser justificada por referência a doutrinas que só funcionam dentro de um sistema de crença particular. Os legisladores podem ter convicções religiosas — inevitavelmente têm-nas, como têm convicções de qualquer outra natureza. O que não podem fazer é apresentar essas convicções como fundamento público da lei.

A terceira é a neutralidade simbólica. O Estado não usa símbolos religiosos em contextos oficiais. Não financia cerimónias religiosas com dinheiro público. Não torna obrigatória — nem implicitamente esperada — a participação em actos de culto como parte de funções públicas. Esta dimensão é, em Portugal, sistematicamente violada: missas de abertura do ano judicial, cerimónias religiosas nas tomadas de posse, cruzeiros em salas de tribunal são exemplos de uma confusão simbólica que nenhum Estado laico deveria tolerar.

A quarta é a igualdade de tratamento. Todas as confissões — incluindo a ausência de qualquer confissão — têm o mesmo estatuto perante a lei. Nenhuma beneficia de privilégios que as outras não partilhem. Esta dimensão está em contradição directa com a Concordata de 2004, que substituiu o acordo original de 1940 mas manteve uma arquitectura de relações entre o Estado e a Igreja Católica que não tem equivalente para nenhuma outra confissão ou organização em Portugal. O facto de a nova Concordata ter sido negociada em democracia não resolve o problema — resolve-o apenas na aparência, porque a Lei da Liberdade Religiosa de 2001 estendeu formalmente alguns dos mesmos benefícios a outras confissões, sem que a igualdade efectiva de tratamento se tenha verificado na prática.

— — —

Há um argumento que reaparece sempre que se discute a laicidade em Portugal: *o país tem uma tradição católica de séculos e ignorar isso é ignorar a identidade nacional*.

O argumento confunde duas coisas distintas. Uma é o facto histórico e cultural: o Catolicismo moldou profundamente a língua, a arte, a arquitectura, os ritmos da vida social portuguesa. Isso é verdade, é importante e não está em causa. A história não se apaga nem deve ser apagada. A outra coisa é a consequência política que se pretende tirar desse facto: que o Estado português deve, por isso, conferir à Igreja Católica um estatuto privilegiado no presente.

A consequência não decorre da premissa. A identidade cultural de um país não obriga o Estado a dar poder político às instituições que a moldaram. A França tem uma história profundamente católica e é um dos Estados mais laicos da Europa. O argumento da tradição é, na maior parte das vezes, um argumento de inércia disfarçado de argumento de identidade.

O Estado laico não apaga a história. Recusa-se a ser governado por ela.

— — —

Há ainda uma objecção mais subtil, que merece resposta directa: a laicidade, diz-se, é ela própria uma visão do mundo — tem raízes filosóficas no Iluminismo, no liberalismo político, na primazia do indivíduo. Não é neutral. É uma ideologia entre outras.

É verdade que a laicidade tem raízes filosóficas. Mas há uma diferença decisiva entre ter pressupostos e ser uma posição no debate sobre o sentido da vida. A laicidade não diz o que os cidadãos devem acreditar. Não compete com as religiões no plano do sagrado, da morte, do sentido da existência. Opera num plano diferente: o da organização do poder político numa sociedade onde os cidadãos têm respostas irreconciliáveis a essas perguntas.

É, neste sentido, de segunda ordem. Não é uma resposta às mesmas perguntas que as religiões respondem. É um princípio sobre como gerir o facto de que as respostas a essas perguntas são e serão sempre, profundamente divergentes.

A alternativa à laicidade não é a neutralidade. É a confessionalidade. E numa sociedade plural, a confessionalidade não beneficia todas as religiões — beneficia a mais poderosa. Que é, em Portugal, sempre a mesma.

Capítulo 6

Religião fora da máquina legislativa

Existe uma confusão que convém desfazer antes de continuar. Este livro não argumenta que os cidadãos religiosos devem deixar as suas convicções fora da vida pública. Não argumenta que um deputado católico deve agir como se não fosse católico, nem que um muçulmano convicto deve suspender os seus valores quando entra numa sala de decisão. As convicções de qualquer cidadão — religiosas, filosóficas, ideológicas — fazem parte de quem ele é. Ninguém as deixa na porta.

O argumento é diferente e mais preciso: o que entra pela porta da legislação tem de poder justificar-se em razão pública. O que fica do lado de fora é o fundamento que só funciona para quem partilha uma fé específica.

A distinção parece fina. As suas consequências não são.

— — —

Considere-se o caso mais concreto: um deputado que vota contra a morte medicamente assistida. Pode fazê-lo por razões muito diversas — preocupação com pressão sobre doentes vulneráveis, desconfiança nos mecanismos de controlo, convicção de que o cuidado paliativo é a resposta adequada ao sofrimento terminal. São razões que qualquer cidadão pode avaliar, contestar, pesar. São razão pública.

O mesmo deputado pode votar contra a eutanásia porque a sua fé lhe diz que só Deus tem soberania sobre a vida e a morte. É uma convicção legítima. Pode ser, para ele, a razão mais profunda e mais verdadeira. O problema não é que a tenha. O problema é quando a apresenta como fundamento da lei — porque então está a dizer aos cidadãos que não partilham essa fé que a lei que os governa assenta numa premissa que não podem examinar, contestar ou refutar.

Um voto motivado por convicção religiosa é o exercício de um direito. Uma lei fundamentada em argumento religioso é a imposição de uma doutrina.

— — —

Em Portugal, o caso da morte medicamente assistida é o exemplo mais recente e mais

nítido desta confusão. Em 2023, nove confissões religiosas assinaram uma declaração conjunta a pressionar o Presidente da República e o Parlamento com argumentos de ordem explicitamente teológica. O argumento central — «cuidar até ao fim com compaixão» — pressupõe uma concepção de morte que não é universal: é doutrinária. Pressupõe que a morte é um processo que deve ser acompanhado e não interrompido, que o sofrimento tem um valor que a medicina não deve eliminar, que existe uma fronteira sagrada que o Estado não pode cruzar.

Para quem partilha esse quadro de crença, o argumento tem força. Para quem não o partilha — para o doente oncológico em sofrimento insustentável que não é católico, nem evangélico, nem de nenhuma das nove confissões signatárias —, o argumento não tem conteúdo. É a conclusão de um sistema de premissas que não é o seu, aplicada coercivamente à sua vida e à sua morte.

Nove instituições religiosas a pressionar em conjunto um parlamento democrático não é diálogo cívico. É lobbying confessional. E quando esse lobbying incide sobre questões de autonomia individual — o direito a decidir sobre o próprio corpo, sobre o próprio sofrimento, sobre o próprio fim —, o problema assume uma dimensão que vai além do político. É uma questão de dignidade.

— — —

O mesmo padrão repete-se no debate sobre o aborto. A Conferência Episcopal pediu explicitamente, em 2025, uma «mudança de direcção» na lei. A formulação é cuidadosa — evita a linguagem teológica mais óbvia —, mas o fundamento é sempre o mesmo: a sacralidade da vida desde a concepção, um conceito que não existe fora de um quadro teológico específico.

Importa ser preciso sobre o que está aqui em causa. Não está em causa se o aborto é moralmente problemático — pode sê-lo e pessoas sem qualquer fé religiosa têm razões para o considerar. Está em causa se a posição da Igreja Católica sobre esse problema moral tem legitimidade para se converter em lei que se aplica a mulheres que não são católicas, que não partilham a premissa da sacralidade, que têm sobre o seu próprio corpo uma soberania que o Estado laico é obrigado a proteger.

O argumento teológico não tem mais legitimidade democrática do que qualquer outro argumento de cidadão. Tem menos — porque não é verificável por

quem não partilha as suas premissas e porque vem de uma instituição que não representa os cidadãos a quem a lei se aplica.

— — —

Há um mecanismo que torna este problema particularmente difícil de resolver na prática: a tradução. Muitas vezes, os argumentos religiosos entram no debate legislativo já traduzidos em linguagem secular — não invocam Deus directamente, invocam «a dignidade da vida», «os valores da família», «a protecção dos mais vulneráveis». A linguagem é pública. O conteúdo continua a ser doutrinário.

Não é desonestidade deliberada na maior parte dos casos. É o resultado natural de crentes que pensam genuinamente em termos da sua tradição e encontram na linguagem secular as palavras mais próximas das suas convicções. Mas o efeito é o mesmo: argumentos que só fazem sentido dentro de um quadro teológico específico são apresentados como se fossem argumentos universais.

O teste relevante não é a linguagem usada. É se o argumento funciona para quem não partilha as premissas religiosas subjacentes. «A dignidade da vida exige que o Estado proteja o embrião desde a concepção» — este argumento funciona para quem não aceita que a vida humana plena começa na concepção? Não funciona, porque a premissa que lhe dá força não é verificável sem o quadro teológico que a sustenta. A tradução secular não muda a estrutura do argumento. Muda apenas a sua *visibilidade*.

— — —

O que a laicidade exige neste domínio é simples de enunciar, difícil de implementar: que os argumentos apresentados no processo legislativo sejam, de facto, razão pública — avaliáveis por qualquer cidadão razoável, independentemente da fé. Que as instituições religiosas participem no debate democrático como o que são — organizações da sociedade civil com posições sobre questões de interesse público — e não como autoridades morais cuja palavra tem peso especial por virtude da sua origem.

A religião tem todo o direito de ter voz na praça pública. O que não tem é o direito a uma voz que valha mais do que as outras.

Capítulo 7

Organizações religiosas como entidades privadas

Há um privilégio que raramente é discutido com a clareza que merece, porque está tão normalizado que deixou de ser visível. As organizações religiosas em Portugal — e na maior parte das democracias ocidentais — beneficiam de um regime fiscal especial que representa, na prática, um subsídio público permanente às suas actividades. O contribuinte que não professa qualquer fé financia, através das isenções que o Estado concede, a expansão das instituições que essa fé sustenta.

Isto não é tolerância religiosa. É financiamento público de doutrina privada.

— — —

A isenção fiscal das igrejas em Portugal tem raízes históricas que remontam à Concordata de 1940, negociada entre o Estado Novo e a Santa Sé. Esse acordo foi formalmente substituído pela Concordata de 2004, assinada já em democracia — mas a arquitectura de privilégios foi em larga medida preservada. A questão relevante não é a data do documento: é se uma democracia contemporânea, confrontada com um voto limpo sobre estes privilégios, os aprovaria de novo. A resposta é improvável.

O argumento que habitualmente justifica estas isenções é o da função social: as igrejas prestam serviços à comunidade — gerem hospitais, escolas, lares de idosos, bancos alimentares — e o Estado reconhece essa utilidade com tratamento fiscal favorável. O argumento tem uma aparência de razoabilidade que merece ser examinada com cuidado.

Uma associação de solidariedade social laica que gere um lar de idosos e recebe financiamento público está sujeita a obrigações de transparência, a auditorias, a regras de contratação pública. Uma instituição religiosa que gere o mesmo tipo de equipamento com financiamento público e isenções fiscais opera frequentemente com muito menos escrutínio. A função social é idêntica. O tratamento não é.

— — —

O problema não é apenas de equidade fiscal. É de princípio.

Quando o Estado concede isenções fiscais a uma organização religiosa que não são extensíveis a organizações comparáveis de natureza laica, está a fazer uma escolha: está a

dizer que o facto de uma organização ter carácter religioso é, por si só, razão suficiente para um tratamento preferencial. Esta escolha não é neutral — implica uma tomada de posição sobre o valor específico das organizações religiosas em relação às outras.

Num Estado laico, essa posição não é sustentável. A função espiritual de uma organização não é razão suficiente para a subtrair ao regime fiscal aplicável a todos. Se o critério é a utilidade social, esse critério tem de ser aplicado de forma igual — e as organizações religiosas que demonstrem utilidade social pelas mesmas métricas que as outras devem receber o mesmo tratamento, nem mais nem menos.

O bem que uma organização faz não lhe confere o direito de operar fora das regras que todos os outros têm de cumprir.

— — —

A questão da transparência é inseparável da questão fiscal. As organizações religiosas que gerem equipamentos sociais, escolas e hospitais com financiamento público — directo ou indirecto através de isenções — têm a mesma obrigação de prestar contas que qualquer outra entidade que opere com dinheiro dos contribuintes.

Esta obrigação é, em Portugal, sistematicamente incumprida. A Igreja Católica não publica contas consolidadas. Os patrimónios imobiliários das dioceses — que incluem um número extraordinário de propriedades urbanas e rurais herdadas de séculos de doações, heranças e transferências do Estado — não estão sujeitos ao mesmo nível de escrutínio público que os patrimónios de qualquer outra organização de dimensão comparável.

A distinção relevante não é entre actividade espiritual e actividade temporal — é entre o que é privado e o que tem impacto público. A liturgia é privada e protegida. A gestão de um hospital financiado pelo contribuinte é pública e deve ser regulada. A gestão de um imóvel em zona urbana que produz rendimento é actividade económica e deve ser tributada. O manto sagrado não cobre tudo.

— — —

Há um argumento que surge frequentemente em defesa dos privilégios fiscais das igrejas: a sua remoção seria uma forma de perseguição religiosa, um ataque à liberdade de culto. O argumento é, na melhor das hipóteses, uma confusão de categorias.

A liberdade de culto — o direito de cada pessoa a praticar a sua fé sem interferência

do Estado — não está em causa. Não existe nenhuma relação necessária entre o direito de uma pessoa rezar e a obrigação do Estado de isentar de impostos a organização que gere o templo onde reza. As pessoas físicas que professam uma fé têm os mesmos direitos que todas as outras. As organizações que gerem patrimónios, contratam trabalhadores e prestam serviços são entidades com impacto económico real — e devem ser tratadas como tal.

Tratar as igrejas como qualquer outra organização não é atacar a religião. É aplicar a mesma régua a todos.

— — —

O argumento deste capítulo tem uma implicação que vai além da fiscalidade: sugere que a categoria de «organização religiosa» não deve, por si só, conferir qualquer estatuto especial perante o Estado. O que deve contar é o que a organização faz — os serviços que presta, o impacto que tem, as obrigações que cumpre. Uma organização religiosa que presta serviços de saúde deve ser avaliada pelos mesmos critérios que qualquer outra que presta serviços de saúde. Uma organização religiosa que gere escolas deve cumprir os mesmos requisitos curriculares e de transparência que qualquer outra escola.

O que é privado — a doutrina, o culto, a vida espiritual da comunidade — está e deve estar protegido. O que é público — o dinheiro dos contribuintes, os serviços prestados a cidadãos, o impacto no tecido económico e social — não tem razão de ser tratado de forma diferente só porque a organização que o gere tem uma dimensão sagrada.

O sagrado não é um regime jurídico.

PARTE III

Educação e Formação do Pensamento

Capítulo 8

Ensinar a pensar

Há uma confusão que convém desfazer desde o início. Quando se diz que a escola pública deve ensinar a pensar, não se está a propor um programa ideológico. Não se está a dizer que a escola deve produzir cidadãos com opiniões específicas sobre religião, política ou moral. Está-se a dizer algo mais simples e mais exigente: que a escola deve equipar os alunos com as ferramentas para avaliar por si mesmos os argumentos que recebem.

Essa função não é opcional. É o fundamento de qualquer coisa que se queira chamar educação.

— — —

Uma sociedade democrática assenta numa premissa que muitas vezes não é enunciada: que os cidadãos são capazes de avaliar argumentos, distinguir evidências de opiniões, reconhecer quando uma conclusão não decorre das premissas que a precedem. Sem essa capacidade, o debate público não é debate — é manipulação. As eleições não são escolhas informadas — são teatros de mobilização emocional. As leis não são o resultado de deliberação racional — são o produto de quem conseguiu gerar mais medo ou mais esperança no momento certo.

A literacia crítica não é um luxo académico. É a infraestrutura da democracia.

A escola pública é o único mecanismo que uma sociedade tem para garantir que essa infraestrutura não é distribuída apenas a quem pode pagar por ela. Uma criança que cresce em família com alto capital cultural e acesso a recursos de qualidade aprende, de forma mais ou menos explícita, a avaliar fontes, a reconhecer argumentos falaciosos, a distinguir o que é factual do que é interpretação. Uma criança que não tem esse ambiente depende da escola para aprender o mesmo. Quando a escola falha nessa função, a desigualdade cognitiva aprofunda-se — e aprofunda com ela todas as outras desigualdades.

— — —

O pensamento crítico tem um conteúdo que pode ser ensinado. Não é uma disposição vaga para «questionar as coisas» — é um conjunto de competências específicas.

A primeira é a distinção entre proposição e evidência. Uma proposição é uma afirmação sobre o estado do mundo. Uma evidência é um dado que apoia ou contradiz essa proposição. Confundir as duas é a raiz de quase todos os erros de raciocínio: tomar a frequência com que uma ideia é repetida como evidência da sua verdade; tomar a intensidade com que alguém a defende como evidência da sua correção; tomar a autoridade de quem a formula como substituto da sua demonstração.

A segunda é o reconhecimento de falácias. O argumento de autoridade — «é assim porque o padre o disse», «é assim porque sempre foi assim» — não é argumento. O argumento ad hominem — atacar quem defende uma posição em vez de a posição em si — não é refutação. O apelo ao medo — «se não acreditares nisto, vais sofrer consequências terríveis» — não é demonstração. Ensinar a reconhecer estas estruturas não é ensinar cinismo. É ensinar honestidade intelectual.

A terceira é a familiaridade com o método científico — não como ritual, mas como princípio: que as proposições sobre o mundo são testadas pela observação, que as hipóteses que sobrevivem ao teste têm mais validade do que as que não foram testadas, que uma teoria que pode ser refutada e não foi tem mais força do que uma que não pode ser refutada por construção.

— — —

Há uma objecção que surge inevitavelmente aqui e que convém tratar com cuidado: *ensinar o pensamento crítico é impor uma visão do mundo específica — a do racionalismo iluminista — a crianças de famílias que têm outras tradições de conhecimento.*

A objecção seria válida se o pensamento crítico fosse uma doutrina. Não é. É um procedimento. Não diz o que concluir — diz como avaliar as conclusões que se recebe. Não exige que se abandone a fé. Exige que se reconheça que fé e evidência são categorias diferentes, que fazem coisas diferentes e que têm âmbitos diferentes de aplicação.

Uma criança que aprende a distinguir proposições verificáveis de proposições não verificáveis não é uma criança a quem se retirou a religião. É uma criança a quem se deu uma ferramenta que pode usar em todos os domínios da vida — incluindo, se assim o entender, para examinar e aprofundar a própria fé. O conhecimento não é o inimigo da crença. É o seu interlocutor mais honesto.

— — —

A literacia científica tem, neste contexto, um papel específico que não é o mesmo que o do pensamento crítico geral, embora esteja relacionado com ele.

Compreender o que é a ciência — o que a distingue do senso comum, da opinião e da crença, como funciona o processo de revisão por pares, porque razão o consenso científico não é apenas a opinião maioritária dos cientistas, mas o resultado de um processo de escrutínio público — é compreender a forma mais poderosa que a humanidade desenvolveu para distinguir o que é verdadeiro do que parece ser. Não porque a ciência seja infalível. Porque tem um mecanismo de correção que a torna mais confiável do que qualquer alternativa disponível.

Numa sociedade em que a desinformação se propaga à velocidade das redes sociais, em que agentes políticos têm interesse em semear dúvida sobre consensos científicos sólidos — sobre vacinas, sobre alterações climáticas, sobre evolução —, a literacia científica não é um conteúdo curricular entre outros. É uma defesa contra a manipulação.

Que essa defesa seja garantida por igual a todas as crianças, independentemente da origem social e da tradição familiar, é uma obrigação do Estado. Não uma opção.

— — —

A escola que cumpre esta função não é neutra. Não pode ser. Não é neutra entre a terra plana e a esfera. Não é neutra entre a evolução e o criacionismo. Não é neutra entre a vacinação e a recusa de vacinas com base em teoria da conspiração. Nestas questões, existe conhecimento consolidado, produzido por métodos rigorosos e sujeito a revisão pública. A escola que apresenta o conhecimento e a sua negação como opções igualmente válidas não está a ser aberta. Está a falhar aos seus alunos.

A neutralidade da escola não é entre proposições verdadeiras e falsas sobre o mundo. É entre sistemas de valores e visões de vida que não têm resposta empírica única — questões de sentido, de ética, de escolha. Nestas, a escola apresenta perspetivas, expõe o debate e devolve a decisão ao aluno. Nas outras — nas que têm resposta verificável —, ensina o que se sabe.

Essa distinção é o núcleo da função educativa. Confundi-la é abdicar dela.

Capítulo 9

O lugar da religião na escola

A afirmação do capítulo anterior — que a escola pública não pode ser neutra entre conhecimento e crença — poderia ser lida como argumento para excluir a religião da escola. É o oposto.

A religião deve ser ensinada nas escolas públicas. Deve ser ensinada com seriedade, com profundidade e com o mesmo rigor que qualquer outra matéria que ajude os alunos a compreender o mundo em que vivem. A questão não é se a religião tem lugar na escola — tem e um lugar importante. A questão é que tipo de lugar é esse.

— — —

Há duas formas de ensinar religião numa escola pública. A primeira é o ensino confessional: a escola transmite a doutrina de uma ou mais confissões com o objetivo de formar crentes. A segunda é o ensino sobre religião: a escola trata as tradições religiosas como objectos de estudo — históricos, antropológicos, filosóficos, literários — com o objetivo de formar cidadãos informados.

Apenas a segunda é compatível com um Estado laico. E apenas a segunda serve genuinamente todos os alunos.

O ensino confessional numa escola pública é problemático não apenas por razões de princípio — a escola pública pertence a todos os contribuintes e não pode ser colocada ao serviço de uma doutrina específica —, mas por razões práticas. Uma escola com alunos de tradições diferentes, ou sem tradição religiosa, não pode transmitir doutrina de uma confissão sem criar cidadãos de segunda categoria entre os que não a partilham. A opção de saída — o «opt-out» que o modelo português de EMRC contempla — não resolve o problema. Coloca crianças perante a escolha de participar em doutrinação ou de se distinguir publicamente como não participantes. Em nenhum dos casos a escola pública está a cumprir a sua função de espaço comum.

— — —

O ensino sobre religião, feito com rigor, é uma das matérias mais ricas que a escola pode oferecer. Não apesar da sua complexidade, mas por causa dela.

Como fenómeno histórico, a religião é incontornável. Não é possível compreender a Inquisição sem compreender a Igreja medieval. Não é possível compreender as Cruzadas sem compreender o que a Terra Santa representava para as três tradições abraâmicas. Não é possível compreender a colonização ibérica da América sem compreender o papel das ordens religiosas. Não é possível compreender a abolição da escravatura — nem a sua resistência — sem compreender os argumentos teológicos de ambos os lados. A história da humanidade é, em larga medida, uma história de ideias religiosas em confronto, em fusão, em transformação. Um aluno que não a conheça tem um mapa incompleto do passado — e por isso um mapa incompleto do presente.

Como fenómeno cultural, a religião é a fonte de parte da mais extraordinária produção artística da humanidade. A Pietà, a Paixão Segundo São Mateus, o Alcorão como texto literário, os Salmos como poesia, a arquitectura das catedrais góticas, os rituais do Dia dos Mortos — não é possível apreciar este património sem conhecer o sistema de crenças que o gerou. A educação artística e literária que ignore a dimensão religiosa não é educação artística e literária — é educação com lacunas que desfiguram o que resta.

Como fenómeno psicológico e social, a religião é um dos objectos mais fascinantes que as ciências humanas estudam. Por que razão as crenças religiosas são tão universais? Que funções psicológicas cumprem — gestão do medo da morte, criação de coesão social, regulação do comportamento? Como é que sistemas de crença se propagam, se transformam, entram em conflito? Como é que a experiência mística se relaciona com estados neurológicos identificáveis? Estas são perguntas com respostas parciais e com um enorme campo de investigação em aberto — e são exactamente o tipo de perguntas que uma escola ambiciosa deveria colocar.

Como sistema comparado, o estudo das tradições religiosas em paralelo — identificando estruturas comuns, diferenças de conteúdo, variações históricas — é um exercício formidável de pensamento relativizante. Uma criança que estudou o Budismo, o Islão e o Catolicismo lado a lado, com o mesmo nível de seriedade e o mesmo distanciamento analítico, não só conhece melhor o mundo como desenvolveu uma capacidade de olhar para dentro da sua própria tradição com alguma distância. Isso não é um ataque à fé — é a sua maturação intelectual.

— — —

Há um caso português que ilustra o problema com precisão clínica. A disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica existe nas escolas públicas portuguesas em regime de

opção. Na prática, os constrangimentos estruturais — horários, espaços, pressão social implícita — fazem com que a opção raramente seja verdadeiramente livre. A disciplina é ensinada por docentes formados em teologia católica, com conteúdos definidos pela Conferência Episcopal, em escolas que são financiadas por todos os contribuintes.

Não existe equivalente para outras confissões. Não existe disciplina de Educação Moral e Religiosa Islâmica, Judaica, Evangélica ou, naturalmente, de nenhuma perspectiva secular. A «opção» disponível não é entre tradições — é entre a tradição majoritária e nada. Isto não é neutralidade. É privilégio com aparência de escolha.

A solução não é suprimir o ensino sobre religião. É substituir o ensino confessional por uma disciplina de história e cultura das religiões — rigorosa, comparativa, laica — disponível a todos os alunos, sem necessidade de opt-out, porque não doutrina ninguém. Uma disciplina que trate o Catolicismo, o Islão, o Judaísmo, o Budismo e o Hinduísmo com o mesmo nível de profundidade e o mesmo distanciamento analítico que se aplicaria a qualquer outro objecto de estudo.

— — —

Há uma afirmação que a escola laica não pode evitar, por mais desconfortável que seja para alguns: não pode apresentar o conhecimento científico e a sua negação doutrinária como equivalentes.

Um professor que ensina evolução e criacionismo como hipóteses igualmente sustentadas não está a ser respeitoso para com as famílias religiosas dos seus alunos. Está a mentir — não sobre a religião, mas sobre o método. A teoria da evolução é sustentada por mais de um século e meio de evidências convergentes, em campos tão distintos como a paleontologia, a genética, a biogeografia e a embriologia. O criacionismo é uma leitura literal de um texto sagrado. Não são categorias comparáveis. Tratá-las como tal não protege a fé de ninguém — desonra o pensamento.

Isto não significa que a escola deva ser hostil à religiosidade dos seus alunos. Significa que deve ser honesta sobre o que é conhecimento e o que é crença — precisamente porque essa honestidade é o único respeito intelectual genuíno que uma escola pode oferecer. Uma escola que mente para não ferir susceptibilidades não está a respeitar os seus alunos. Está a subestimá-los.

— — —

O lugar da religião na escola é amplo e legítimo. É o lugar de tudo o que a religião é: uma das mais poderosas forças que moldaram a história, a arte e o pensamento humanos; um objecto de estudo inesgotável para quem queira compreender porque somos o que somos. É o lugar de uma matéria que merece ser ensinada com seriedade, com curiosidade e com o rigor que só o distanciamento analítico permite.

O que não é o lugar da religião na escola pública é o púlpito. Esse fica do lado de fora.

Capítulo 10

O direito ao conhecimento

Há direitos que são reconhecidos facilmente porque a sua violação é visível. Quando uma criança é agredida fisicamente, o dano é observável, documentável, juridicamente accionável. Quando uma criança é privada de conhecimento — quando o acesso à informação científica sobre o seu próprio corpo, sobre a origem das espécies, sobre a história das ideias que moldam o mundo em que vai viver lhe é sistematicamente bloqueado —, o dano é igualmente real, mas invisível. Não deixa marcas que se possam fotografar. Manifesta-se décadas depois, em decisões tomadas sem ferramentas adequadas, em vulnerabilidades exploradas por quem detém informação que ela nunca teve.

O direito ao conhecimento é um direito fundamental das crianças. E como todos os direitos fundamentais, não pode ser vetado pela autoridade dos adultos que os rodeiam — nem pelos pais, nem pelas igrejas, nem por nenhuma outra instituição.

— — —

A autoridade parental sobre a educação dos filhos é real, extensa e legítima. Os pais têm o direito de transmitir os seus valores, a sua tradição cultural e religiosa, a sua visão do mundo. Têm o direito de complementar a educação escolar com a educação doméstica, de escolher escolas que partilhem os seus princípios, de participar activamente na formação dos filhos.

O que os pais não têm é o direito de privar os filhos de conhecimento a que o Estado, enquanto garante dos direitos da criança, é obrigado a assegurar. Esta é a linha que separa a liberdade parental do poder sobre um terceiro — porque a criança não é extensão dos pais. É uma pessoa separada, com direitos próprios que existem independentemente dos direitos da família.

A confusão entre estas duas coisas — o direito de transmitir valores e o poder de bloquear conhecimento — é a raiz de muitos conflitos no domínio da educação. Quando grupos de pais pedem que os filhos sejam excluídos de módulos de educação sexual, de aulas sobre evolução, de conteúdos sobre diversidade familiar, estão a exercer uma autoridade que não têm: a autoridade de decidir que informação o Estado pode garantir a um cidadão em desenvolvimento.

— — —

O caso da educação sexual em Portugal é o mais imediato e o mais politicamente activo. A disciplina de Cidadania e Desenvolvimento inclui módulos de educação afectiva e sexual que grupos de pais — com apoio explícito de sectores da Igreja Católica e de outras confissões — tentam sistematicamente contornar através de mecanismos de objecção de consciência.

O argumento invocado é o da liberdade religiosa e da autonomia familiar: os pais têm o direito de educar os filhos de acordo com os seus valores e esses valores incluem uma visão específica da sexualidade.

O argumento é parcialmente válido — e totalmente irrelevante para a questão de fundo.

É verdade que os pais têm o direito de transmitir aos filhos os seus valores sobre sexualidade, família e relações. Podem fazê-lo em casa, na comunidade religiosa, em contextos privados de qualquer natureza. O Estado não interfere com essa transmissão. O que o Estado não pode fazer é abdicar de garantir a cada criança acesso a informação de saúde que é objectivamente necessária para o seu desenvolvimento saudável — sobre o funcionamento do corpo, sobre contracepção, sobre consentimento, sobre o reconhecimento de situações de abuso.

Uma criança que não recebe educação sexual adequada não é uma criança protegida. É uma criança exposta — a gravidezes não planeadas, a infecções sexualmente transmissíveis, a relações abusivas que não consegue identificar como tais porque nunca lhe disseram que existiam. Os dados de saúde pública sobre este ponto são inequívocos e consistentes em todas as geografias onde existem estudos comparativos. A abstinência de informação não produz abstinência de comportamento. Produz comportamento desinformado.

Quando uma instituição religiosa pressiona para que crianças sejam excluídas desta informação, não está a proteger a sua inocência. Está a garantir a sua vulnerabilidade.

— — —

O mesmo princípio aplica-se ao ensino da evolução — e este é um campo onde a pressão religiosa, embora menos visível em Portugal do que nos Estados Unidos, não está

ausente.

A teoria da evolução por selecção natural é o fundamento da biologia moderna. Não é uma hipótese entre outras. É a estrutura explicativa que unifica a paleontologia, a genética, a ecologia e a medicina num quadro coerente. Um estudante que não a compreenda não compreende a biologia — e não compreende uma parte fundamental da forma como o mundo funciona.

Privar uma criança de acesso a este conhecimento — ou apresentá-lo como equivalente a uma leitura literal do Génesis — não é respeitar a sua tradição religiosa. É comprometer a sua formação científica de forma que terá consequências reais na sua vida: nas decisões de saúde que tomar, nas opiniões que formará sobre políticas de saúde pública, na capacidade que terá de distinguir ciência de pseudociência num ambiente em que essa distinção é cada vez mais difícil e cada vez mais importante.

— — —

Há uma objecção que os defensores do opt-out apresentam com regularidade e que merece resposta directa: *o Estado não pode impor uma visão do mundo a famílias que têm outra.*

A objecção trata o conhecimento científico como se fosse uma visão do mundo entre outras — equivalente, em estatuto epistémico, à doutrina religiosa que lhe é oposta. Esta equivalência é precisamente o que o capítulo anterior recusou.

O Estado não impõe uma visão do mundo quando ensina que a Terra tem 4,5 mil milhões de anos. Transmite conhecimento produzido por métodos que qualquer pessoa pode verificar. O Estado não impõe uma visão do mundo quando ensina anatomia e fisiologia da reprodução humana. Descreve o funcionamento do corpo, que é o mesmo independentemente da fé de quem o habita. A crença de que Deus criou o mundo em seis dias não é uma visão do mundo equivalente à cosmologia física — é uma proposição de natureza diferente, que opera numa lógica diferente e que tem um lugar legítimo nessa lógica.

Tratar estas duas coisas como equivalentes não é tolerância. É uma forma de epistemologia falhada que prejudica as crianças — todas as crianças, incluindo as que crescem em famílias religiosas e que merecem tanto quanto as outras ter acesso ao melhor conhecimento disponível sobre o mundo.

— — —

O direito ao conhecimento não é apenas um direito das crianças perante o Estado. É uma obrigação do Estado perante as gerações futuras. Uma democracia que cede à pressão de grupos organizados e permite que o currículo das escolas públicas seja expurgado de conteúdos que ferem susceptibilidades doutrinárias não está a ser tolerante. Está a hipotecar o futuro cognitivo dos cidadãos que ainda não têm voz — em benefício das instituições que têm mais.

A escola pública existe para todos. O seu currículo não pode ser negociado confissão a confissão, família a família, pressão a pressão. Deve ser determinado por um único critério: o que as crianças precisam de saber para se tornarem adultos capazes de compreender o mundo, tomar decisões informadas e participar como cidadãos plenos.

Esse critério não tem exceções religiosas.

PARTE IV

Liberdade, Corpo e Limites

Capítulo 11

Liberdade de crença e os seus limites

A liberdade de crença é o ponto de partida de todo o argumento deste livro — e convém ser preciso sobre o que isso significa. Este livro não é um argumento contra a religião. É um argumento sobre os limites do poder que a religião pode exercer sobre quem não a partilha. Esses são temas diferentes e a confusão entre eles é uma das estratégias mais eficazes de quem quer desviar o debate.

A liberdade de crença — o direito de cada pessoa a ter, expressar e viver de acordo com as suas convicções religiosas sem interferência do Estado — é um direito fundamental. Não é negociável, não admite graus, não pode ser suspensa por razões de conveniência maioritária. Um muçulmano em Portugal tem o mesmo direito de praticar a sua fé que um católico. Um ateu tem o mesmo direito de não ter fé que um crente tem de a ter. Um agnóstico não deve nada ao Estado nem à sociedade em matéria de convicções metafísicas.

Mas a liberdade de crença, como todos os direitos, tem uma fronteira. E essa fronteira é o ponto onde começa o direito de terceiros.

— — —

Existe uma distinção que organiza todo este capítulo e que é mais fácil de enunciar do que de aplicar: a distinção entre expressar uma convicção e impô-la.

Expressar uma convicção é dizer, pregar, escrever, manifestar, viver de acordo com o que se acredita. Esta liberdade é ilimitada no espaço privado e vastíssima no espaço público. Um padre que prega a sacralidade da vida a partir do púlpito exerce um direito. Um imã que ensina os deveres da fé à sua comunidade exerce um direito. Um activista religioso que manifesta na rua, que escreve cartas abertas, que organiza petições exerce um direito. Nada disto está em causa neste livro.

Impor uma convicção é convertê-la em lei que se aplica coercivamente a quem não a partilha. Esta é uma operação de natureza completamente diferente. Não é expressão — é poder. E o poder, numa democracia, exige justificação que não dependa das premissas de quem o exerce.

A confusão entre as duas operações é sistemática no discurso religioso conservador. «Estão a atacar os nossos valores» é uma formulação que trata como equivalentes a

protecção do direito de ter valores e a protecção do direito de os impor. Não são equivalentes. **Nunca foram.**

— — —

O conceito de liberdade religiosa tem uma história que convém conhecer, porque ela revela algo sobre a estrutura do problema.

A liberdade religiosa, no sentido moderno, não foi conquistada pelas igrejas — foi conquistada contra elas. Os grandes documentos que a consagram — a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Primeira Emenda da Constituição americana, a Declaração Universal dos Direitos Humanos — foram produzidos em contextos em que a ameaça não era a perseguição de crentes por um Estado ateu, mas a perseguição de dissidentes e minorias por Estados confessionais e por igrejas com poder temporal.

A liberdade religiosa foi, historicamente, um instrumento de protecção das minorias contra as maiorias religiosas. Foi o direito dos protestantes numa Europa católica, dos judeus numa Europa cristã, dos agnósticos numa sociedade em que a ausência de fé era crime. Quando as igrejas maioritárias de hoje invocam a liberdade religiosa para proteger os seus privilégios, estão a usar um instrumento concebido exactamente contra elas para os fins opostos àqueles para que foi criado.

Isto não invalida o princípio. Torna-o mais preciso: a liberdade religiosa protege quem não tem poder. Quando é invocada por quem tem poder institucional, político e simbólico para resistir a exigências de igualdade, o conceito está a ser deformado.

— — —

Há uma zona de conflito genuíno que é preciso tratar com honestidade: os casos em que o exercício de uma convicção religiosa tem impacto directo sobre terceiros que não a partilham.

O caso mais comum é o do profissional que invoca objecção de consciência para recusar um serviço a que está obrigado pela sua função. Um funcionário de registo civil que recusa celebrar casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Um farmacêutico que recusa dispensar contracepção. Um médico que recusa praticar interrupções de gravidez.

O princípio orientador para estes casos não é difícil de enunciar: o espaço privado permite a objecção; o espaço público exige a função. Um médico que recusa pessoalmente

praticar abortos tem o direito de o fazer — se o sistema garantir que outro profissional está disponível e o acesso da doente não é comprometido. Um funcionário público que recusa celebrar casamentos civis a casais do mesmo sexo não está a exercer uma convicção privada — está a usar uma função pública para impor as suas convicções a cidadãos que recorrem a um serviço do Estado.

A liberdade de crença não inclui o direito de usar uma posição de poder sobre terceiros para privar quem não partilha a fé de direitos a que tem acesso. Um balcão do Estado não é um púlpito.

— — —

Há ainda um domínio onde a liberdade de crença entra em conflito com ela mesma: o das comunidades religiosas que exercem pressão interna sobre os seus membros para conformidade doutrinária, incluindo através de mecanismos de exclusão, vergonha ou ostracismo.

O Estado não pode — e não deve — regular a vida interna das comunidades religiosas. Uma comunidade que exige celibato dos seus membros, que proíbe relações fora do casamento, que condiciona a pertença à adopção de determinados comportamentos, está a exercer uma forma de autoridade sobre adultos que a ela aderiram voluntariamente. Em princípio, isso é legítimo — desde que a adesão seja genuinamente livre e a saída seja genuinamente possível.

Os problemas surgem onde estas condições falham: quando a pressão sobre os membros é tão intensa que a saída é socialmente devastadora, quando crianças são criadas dentro de um sistema de crença sem ter tido a possibilidade de escolher, quando os mecanismos de conformidade incluem coerção psicológica que deixaria de ser tolerada em qualquer outro contexto. Estes não são casos teóricos — são padrões documentados em múltiplas tradições.

O Estado não deve regular a teologia. Deve garantir que nenhuma instituição — religiosa ou outra — opera sistemas de coerção sobre os seus membros que violem os direitos fundamentais que a lei protege. A invocação do carácter sagrado de uma comunidade não suspende a aplicação desses direitos.

— — —

A liberdade de crença é um dos pilares da democracia liberal. Este livro defende-a sem reservas — incluindo para as pessoas cujas crenças discorda radicalmente. O que este livro não aceita é que a liberdade de crença seja sinónimo da liberdade de governar. São coisas diferentes. E a confusão entre elas tem custado, historicamente, muito mais a quem não tem poder do que a quem o tem.

Acreditar é um direito. Impor é outra coisa.

Capítulo 12

O corpo como território inviolável

Existe um princípio de que uma sociedade liberal não pode abdicar sem se contradizer: o de que cada pessoa tem soberania sobre o seu próprio corpo. Não soberania condicionada, não soberania até onde a maioria consinta — soberania. O corpo é o território onde a liberdade individual é mais elementar e mais incontestável. É o único espaço que cada pessoa habita sem excepção, sem alternativa, sem possibilidade de transferência.

Quando o Estado limita o que uma pessoa pode fazer com o seu próprio corpo com fundamento em convicções religiosas que ela não partilha, não está apenas a restringir um direito. Está a usar o poder de coerção que todos delegaram no Estado para impor a alguns a teologia de outros.

— — —

O aborto é o caso mais politicamente activo em Portugal — e em grande parte do mundo ocidental. Convém ser preciso sobre o que está em disputa, porque a imprecisão serve os interesses de quem quer confundir o debate.

A questão não é se o aborto é moralmente problemático. Pode sê-lo e pessoas sem qualquer fé religiosa têm razões para o considerar difícil. A questão não é se a vida humana tem valor. Tem e isso está fora de disputa. A questão precisa é outra: a partir de que momento existe uma pessoa com direitos que o Estado é obrigado a proteger em oposição aos direitos da pessoa que a carrega — e quem tem autoridade para responder a essa pergunta.

A resposta da Igreja Católica — e de várias outras confissões — é inequívoca: a vida com pleno valor moral começa na concepção. Esta é uma posição teológica. Não é um facto biológico. A biologia descreve o processo de fertilização, o desenvolvimento do embrião, as fases da gestação. Não atribui estatuto moral — isso é uma operação filosófica e teológica que a biologia não pode realizar por si mesma.

Que a posição de uma confissão específica sobre quando começa o valor moral da vida se converta em lei que se aplica a mulheres que não partilham essa confissão é exactamente o mecanismo que este livro descreve desde o primeiro capítulo: dogma com pretensão legislativa. A mulher que não é católica, que não partilha a premissa da sacralidade desde a

concepção, que enfrenta uma gravidez em circunstâncias que a destroem — física, psicológica ou socialmente — está a ser governada pela teologia de uma instituição a que nunca aderiu.

— — —

Os efeitos desta imposição não são abstractos. São documentados, consistentes e severos.

Quando o acesso ao aborto é restringido ou eliminado, as gravidezes não desaparecem — as gravidezes seguras desaparecem. As mulheres com recursos económicos viajam para onde o procedimento é legal. As mulheres sem recursos recorrem a métodos ilegais e inseguros. A mortalidade materna aumenta. O impacto é desproporcionalmente sobre as mulheres mais pobres, mais jovens, mais vulneráveis — que são precisamente as que menos poder têm para resistir à lei e menos recursos têm para contorná-la.

Este padrão não é uma previsão teórica. É o registo histórico de todos os países que proibiram o aborto e o registo contemporâneo dos estados americanos que o eliminaram após a decisão do Supremo Tribunal em 2022. Os dados são públicos, replicáveis e inequívocos.

Uma lei que produz estes efeitos — que impõe sofrimento real e mensurável a mulheres reais, com base numa premissa teológica que muitas delas não partilham — não pode ser defendida em razão pública. Pode ser defendida em razão teológica. São coisas diferentes e a diferença importa.

— — —

A morte medicamente assistida obedece à mesma estrutura e merece o mesmo tratamento.

A oposição religiosa à eutanásia assenta em dois pilares. O primeiro é a sacralidade da vida: a vida é um dom de Deus e só Deus pode decidir quando termina. O segundo é o valor do sofrimento: o sofrimento tem um sentido que a medicina não deve eliminar, porque é parte do processo espiritual de cada pessoa.

Ambos os pilares são proposições teológicas. Não são verificáveis por quem não partilha o quadro de crença que lhes dá sentido. Para uma pessoa não religiosa em sofrimento terminal e irreversível, a sacralidade da vida é uma abstracção que a teologia de

outra pessoa lhe impõe. O valor do sofrimento é uma doutrina que alguém decidiu por ela, sem o seu consentimento, sobre a experiência mais íntima e mais insuportável que está a viver.

A morte medicamente assistida não é uma imposição sobre quem não a quer. Nenhuma lei que a legalize força alguém a morrer. É exactamente o oposto: é a garantia de que quem quer ter essa escolha pode tê-la — sem que a doutrina de uma instituição religiosa possa interceptar essa decisão.

O argumento de que a eutanásia cria pressão sobre doentes vulneráveis para pedirem a morte — argumento legítimo, que merece regulação cuidadosa — é razão pública: assenta em consequências verificáveis, pode ser endereçado com salvaguardas específicas, é aberto à revisão empírica. O argumento de que só Deus pode tirar a vida não é razão pública. É uma convicção de foro privado que não tem lugar como fundamento de lei.

— — —

Há uma dimensão destes debates que raramente é nomeada com a clareza que merece: o género.

As leis que restringem o aborto aplicam-se quase exclusivamente a mulheres. As leis que limitam o acesso à contracepção aplicam-se quase exclusivamente a mulheres. As leis que regulam a sexualidade e a família têm impactos desproporcionais sobre mulheres. E as instituições religiosas que mais activamente pressionam por essas leis são, em larga medida, instituições geridas por homens que nunca enfrentarão as consequências das leis que defendem.

Isto não é um argumento *ad hominem*. É uma observação sobre a estrutura do poder. Quando um corpo de homens celibatários formula doutrina sobre o que as mulheres podem fazer com os seus corpos e quando essa doutrina é apresentada como fundamento de lei, estamos perante uma forma de dominação que usa o Estado como instrumento. A dimensão religiosa não a torna mais legítima. Torna-a mais difícil de contestar, porque envolve a doutrina no manto do sagrado — que é, como o Capítulo 3 descreveu, impermeável à refutação por construção.

— — —

A soberania sobre o próprio corpo não é um valor entre outros que o Estado pode

ponderar contra a doutrina de uma confissão. É o fundamento mais elementar de qualquer sistema de direitos. Uma sociedade que não o garanta está a dizer a parte dos seus cidadãos — sistematicamente às mulheres, aos doentes, aos mais vulneráveis — que os seus corpos não lhes pertencem inteiramente. Que existem condições em que o Estado, por pressão de instituições religiosas, pode decidir o que acontece dentro deles.

Essa mensagem não é teológica. É política. E as suas consequências são reais.

PARTE V

Crianças, Doutrinação e Protecção

Capítulo 13

A criança como sujeito de direitos

A criança não é propriedade dos pais. Esta afirmação, enunciada assim directamente, provoca em muita gente uma reacção de resistência — não porque a discordem, mas porque a formulação colide com algo que a linguagem corrente deixa implícito quando fala de «os meus filhos». A possessividade do pronome carrega mais do que a pretensão pretendia.

A criança é uma pessoa. É uma pessoa em desenvolvimento, com capacidades ainda em formação, dependente dos adultos que a rodeiam para sobreviver e crescer. Mas é uma pessoa — com direitos próprios que existem independentemente dos direitos dos seus pais, independentemente dos valores da sua família, independentemente das crenças da comunidade em que nasceu.

O Estado não reconhece estes direitos por bondade. Reconhece-os porque a alternativa — deixar a criança inteiramente à mercê da autoridade dos adultos que a rodeiam, sem qualquer protecção independente — é deixar as gerações futuras reféns das gerações presentes.

— — —

A autoridade parental é extensa e legítima por razões que não são difíceis de compreender. Os pais conhecem melhor do que qualquer instituição as necessidades específicas dos seus filhos. Têm um investimento emocional na sua saúde e desenvolvimento que nenhum funcionário do Estado pode replicar. A família é o primeiro e mais poderoso contexto de formação humana — e interferências excessivas do Estado nessa esfera produzem danos que a história documenta com abundância.

Mas a autoridade parental não é absoluta — e a razão pela qual não é absoluta é simples: os pais não são os únicos titulares de direitos na relação. A criança tem os seus. E quando a autoridade parental entra em conflito com os direitos da criança, o Estado tem não apenas o poder, mas a obrigação de intervir.

Este princípio está consagrado na Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança, ratificada por Portugal e pela quase totalidade dos países do mundo. A criança tem direito à vida, à saúde, à educação, à protecção contra violência e exploração, ao desenvolvimento da sua identidade. Estes direitos não dependem do consentimento dos pais. São direitos da criança perante o Estado — e o Estado deve garanti-los mesmo quando

os pais resistem.

— — —

A dimensão religiosa desta questão é das mais sensíveis que este livro aborda. E é das mais necessárias.

A transmissão religiosa entre gerações é uma das formas mais antigas e mais profundas de continuidade cultural. Os pais que ensinam aos filhos a fé em que acreditam não estão a fazer algo excepcional ou suspeito — estão a fazer o que os seres humanos fazem desde que existem comunidades com memória. A criança que cresce numa família religiosa recebe um enquadramento de sentido, uma comunidade de pertença, uma estrutura moral — coisas que têm valor real e que seria desonesto ignorar.

Nada disto está em causa neste capítulo. O que está em causa é uma distinção que o debate público raramente faz com a precisão que merece: a distinção entre transmissão cultural e condicionamento que compromete o desenvolvimento autónomo da criança.

Transmitir uma fé é mostrar à criança como se reza, o que se celebra, porque razão a família vai à missa ou à mesquita, o que os textos sagrados dizem, o que a tradição preservou. É apresentar ao crescente um sistema de crenças que tem profundidade e história. É tudo isto — e é legítimo.

Condicionar é outra coisa. É induzir na criança certezas absolutas que ela não tem ferramentas para avaliar, através de mecanismos que bloqueiam a capacidade de questionar. É usar o medo — de punição divina, de condenação eterna, de exclusão da comunidade — como instrumento de conformidade. É isolar a criança de informação e de contactos que poderiam permitir-lhe desenvolver uma perspectiva própria. É criar as condições para que a «escolha» que ela fará em adulto não seja uma escolha — seja o único horizonte que alguma vez teve.

— — —

A linha entre transmissão e condicionamento nem sempre é fácil de traçar em casos individuais. Mas tem marcadores que são reconhecíveis.

O primeiro é o medo como ferramenta central. Uma educação religiosa que assenta primariamente no medo da punição — da condenação eterna, da ira divina, da rejeição da comunidade — não está a formar pessoas com fé. Está a formar pessoas com ansiedade.

Apresentar a crianças de cinco, seis, sete anos a possibilidade de sofrimento eterno como consequência de desvio doutrinário é usar o terror como instrumento pedagógico. Não é educação — é condicionamento pelo medo, que deixaria de ser tolerado em qualquer outro contexto educativo.

O segundo é o bloqueio sistemático de acesso ao conhecimento. Uma comunidade que impede as crianças de aceder a informação científica, a visões do mundo alternativas, a contacto com pessoas fora do grupo, está a construir à volta da criança um horizonte cognitivo que a torna incapaz de escolher livremente. A escolha que ela fará mais tarde — a de permanecer na fé — não será uma escolha: será a consequência de nunca ter tido acesso a uma alternativa real.

O terceiro é a punição severa do questionamento. Uma comunidade em que duvidar é pecado, em que fazer perguntas é sinal de fraqueza moral ou de influência maligna, em que a curiosidade intelectual é tratada como ameaça à fé, está a suprimir uma das capacidades mais fundamentais do desenvolvimento humano. A criança que aprende que perguntar é perigoso não aprende — é silenciada.

— — —

O Estado tem instrumentos para lidar com as formas mais graves de condicionamento — as que incluem abuso físico, recusa de cuidados médicos, privação de educação. Estes casos existem, são documentados e o Estado tem a obrigação de agir.

Os casos menos graves — o condicionamento pelo medo, o bloqueio cognitivo, o isolamento social — são mais difíceis de endereçar sem interferências na vida privada das famílias que criam problemas próprios. A resposta não pode ser a regulação exaustiva da vida interna das famílias religiosas. Pode ser garantir que as crianças têm, fora do contexto familiar e religioso, um espaço onde o questionamento é seguro, onde o conhecimento é transmitido sem filtros doutrinários, onde a diversidade de perspectivas é apresentada. Esse espaço é a escola pública — e é por isso que o debate sobre o currículo escolar, desenvolvido na Parte III, não é separável deste.

A escola pública é, para muitas crianças, o único lugar onde o horizonte se alarga para além do que a família e a comunidade religiosa permitem. É a única instituição que o Estado tem para garantir que todas as crianças — independentemente do enquadramento em que nasceram — têm acesso a um desenvolvimento que é genuinamente o seu.

— — —

A criança que cresce não escolheu a família onde nasceu. Não escolheu a fé em que foi batizada, circuncidada ou iniciada. Não escolheu a comunidade que molda a sua visão do mundo antes de ter ferramentas para avaliá-la. O que o Estado pode garantir — o mínimo que deve garantir — é que, quando essa criança chegar à idade em que pode fazer escolhas genuínas, tenha tido acesso às ferramentas para as fazer.

Não para escolher contra a religião dos seus pais. Para escolher — seja o que for que escolher — com conhecimento e com liberdade.

Capítulo 14

Doutrinação e condicionamento

O capítulo anterior estabeleceu a distinção entre transmissão cultural e condicionamento. Este capítulo aprofunda o segundo lado dessa distinção — não porque a transmissão religiosa seja suspeita por definição, mas porque o condicionamento existe, é documentável e as suas consequências sobre o desenvolvimento das crianças são reais e mensuráveis.

A dificuldade de tratar este tema com honestidade é que ele está rodeado de defesas que funcionam antes de o argumento ser feito. Qualquer crítica ao condicionamento religioso de crianças é facilmente enquadrada como ataque à religião, como imperialismo cultural secular, como desrespeito pela liberdade das famílias. Estas defesas não são totalmente sem fundamento — e por isso convém ser preciso sobre o que está e o que não está a ser dito.

Não está a ser dito que a educação religiosa é condicionamento. Está a ser dito que algumas formas específicas de educação religiosa — identificáveis por características concretas — constituem condicionamento no sentido técnico do termo: a indução de comportamentos e crenças através de mecanismos que contornam a avaliação racional.

— — —

O condicionamento, no sentido que interessa aqui, não é uma metáfora. É um conceito com conteúdo preciso, estudado extensivamente na psicologia do desenvolvimento e na psicologia das organizações.

Uma das suas formas mais documentadas em contextos religiosos é o que os investigadores identificam como controlo de pensamento — um conjunto de técnicas que não são necessariamente deliberadas ou conscientes, mas que produzem efeitos reconhecíveis: a criação de um ambiente onde determinadas perguntas não podem ser feitas, onde a dúvida é associada a falha moral ou a influência maligna, onde a identidade do indivíduo é tão profundamente ligada à pertença ao grupo que questionar a doutrina equivale a questionar quem se é.

Robert Lifton, num trabalho clássico sobre comunidades fechadas, identificou oito critérios que caracterizam ambientes de controlo de pensamento. Vários deles são

reconhecíveis em versões extremas de educação religiosa: a exigência de pureza doutrinária, a criação de uma linguagem carregada que pré-determina as conclusões, a subordinação da experiência pessoal à autoridade doutrinária, a demonização do exterior. Estes critérios não se aplicam à maioria das famílias e comunidades religiosas. Aplicam-se a algumas — e quando se aplicam, os seus efeitos sobre o desenvolvimento das crianças são documentados e graves.

— — —

O medo é o instrumento de condicionamento mais poderoso e mais amplamente utilizado em contextos religiosos que ultrapassam a transmissão para o condicionamento.

Não o medo como metáfora ou como elemento narrativo — o inferno como imagem literária tem uma história e uma função na tradição religiosa que não está em causa aqui. O medo como ferramenta pedagógica directa: a apresentação sistemática e detalhada a crianças pequenas da possibilidade de sofrimento eterno como consequência de comportamentos específicos, de dúvidas, de questionar.

A psicologia do desenvolvimento é clara sobre o impacto deste tipo de exposição em crianças pré-adolescentes. Crianças nesta fase não têm a maturidade cognitiva para processar conceitos de eternidade, de punição divina, de condenação como adultos — com a distância, o enquadramento e as ferramentas de avaliação crítica que permitem situar estas ideias no seu contexto teológico e histórico. Recebem-nas de forma concreta, literal e emocionalmente avassaladora. O resultado, em muitos casos documentados, é ansiedade religiosa crónica — um estado de hipervigilância moral sustentada pelo medo de errar numa direcção que tem consequências infinitas.

Não é coincidência que muitos adultos que saem de comunidades religiosas extremas descrevam a sua saída não como perda de fé, mas como saída de um estado de medo constante. O que foi instalado não foi crença — foi terror gerido como ferramenta de conformidade.

— — —

O isolamento cognitivo é a segunda forma maior de condicionamento identificável em contextos religiosos fechados.

O isolamento cognitivo não é necessariamente físico — embora possa sê-lo, em

comunidades que limitam o contacto com o exterior. É sobretudo epistémico: a construção de um ambiente em que toda a informação proveniente do exterior é pré-interpretada como potencialmente contaminante, em que o mundo fora da comunidade é apresentado sistematicamente como moralmente inferior, perigoso ou sem sentido.

Uma criança que cresce neste ambiente não tem acesso a alternativas reais. Não porque lhe sejam fisicamente proibidas —, mas porque foi equipada com filtros que a impedem de as avaliar de forma independente. Quando, mais tarde, encontra argumentos que contradizem o que aprendeu, não tem os instrumentos para os avaliar — foram substituídos por reflexos de rejeição.

Este processo é particularmente eficaz quando aplicado cedo, antes de a criança ter desenvolvido a capacidade de pensamento abstracto e de perspectiva múltipla — que, segundo os estudos de desenvolvimento cognitivo, só se consolida na adolescência. Uma doutrinação aplicada antes desta janela de desenvolvimento tira partido de uma vulnerabilidade cognitiva específica: a incapacidade da criança de se distanciar da autoridade que lhe transmite informação.

— — —

Há uma objecção que qualquer pai religioso tem o direito de fazer e que merece resposta directa: *toda a educação é uma forma de condicionamento. A educação secular também instala valores, enquadramentos e pressupostos que a criança não escolheu. Por que razão seria a educação religiosa diferente?*

A objecção é parcialmente correcta — e a parte em que está correcta é importante. Toda a educação transmite uma visão do mundo. Não existe educação neutra. A escola que ensina evolução, direitos humanos e pensamento crítico está também a instalar pressupostos que a criança não escolheu antes de ter capacidade de os avaliar.

A diferença não é entre condicionamento e não-condicionamento. É entre condicionamentos que preservam e condicionamentos que suprimem a capacidade de revisão futura.

Uma educação que ensina a criança a verificar proposições, a reconhecer falácias, a distinguir evidências de opiniões, a avaliar fontes — está a instalar ferramentas que a criança poderá usar, incluindo para questionar o que aprendeu. Uma educação que associa o questionamento ao pecado, ao perigo ou à traição está a suprimir precisamente essas ferramentas. O que distingue as duas não é o conteúdo que transmitem — é o que fazem à

capacidade da criança de, um dia, pensar por si mesma.

— — —

O argumento deste capítulo não é uma acusação dirigida a todas as famílias religiosas. É uma descrição de mecanismos que existem em algumas, que são reconhecíveis por critérios específicos e que têm consequências documentadas sobre o desenvolvimento das crianças que lhes são submetidas.

A resposta a esses mecanismos não é a proibição da educação religiosa — seria uma intervenção desproporcional e ineficaz. É garantir que todas as crianças têm, fora do ambiente familiar e religioso, acesso a um espaço onde as ferramentas que o condicionamento suprime são activamente desenvolvidas: pensamento crítico, acesso ao conhecimento sem filtros doutrinários, liberdade de questionar sem punição.

A criança que aprendeu que perguntar é perigoso precisa de um lugar onde seja seguro perguntar. A escola pública, quando funciona como deve, é esse lugar.

Capítulo 15

Quando a crença se torna dano

Existe uma fronteira que a liberdade religiosa não pode cruzar. Não é uma fronteira difícil de definir em abstracto — é muito mais difícil de fazer respeitar na prática, porque está protegida por camadas de reverência social que tornam a sua violação invisível até ser demasiado tarde. Essa fronteira é o dano real a uma pessoa real — e quando é uma criança, o dano tem uma gravidade específica, porque a criança não tem capacidade de se defender, de sair, de procurar ajuda por si mesma.

A sinceridade de uma convicção religiosa não é factor atenuante quando causa dano documentável a uma criança. Não porque a sinceridade não tenha valor — tem. Mas porque o critério relevante não é a intenção do adulto. É o impacto sobre a criança.

— — —

O caso mais claro é o da recusa de cuidados médicos por razões religiosas. Existe em Portugal e em muitos países um número documentado de casos em que crianças morreram ou sofreram danos permanentes porque os seus pais, por convicção religiosa, recusaram transfusões de sangue, vacinas, tratamentos de cancro ou intervenções cirúrgicas que teriam salvado a sua vida ou preservado a sua saúde.

As Testemunhas de Jeová são o caso mais conhecido, pela especificidade da proibição de transfusões. Mas o padrão é mais amplo: comunidades que recusam vacinas por crença em interferência divina na saúde, grupos que preferem oração a antibióticos para infecções bacterianas tratáveis, famílias que recusam tratamento psiquiátrico porque identificam sofrimento mental com possessão ou fraqueza espiritual.

Em todos estes casos, a estrutura é idêntica: um adulto exerce autoridade sobre uma criança que não pode decidir por si mesma, com base numa convicção que o adulto tem o direito de ter, mas que não tem o direito de impor à criança ao ponto de lhe causar dano físico permanente ou morte.

O Estado português tem instrumentos jurídicos para intervir nestas situações — os tribunais podem autorizar tratamentos médicos urgentes mesmo contra a vontade dos pais. Mas esses instrumentos são usados de forma inconsistente, frequentemente com hesitação excessiva ditada por reverência às convicções religiosas dos pais e quase sempre só quando

a situação já atingiu um ponto de urgência que poderia ter sido evitado.

— — —

A mutilação genital feminina é o exemplo mais extremo de dano físico infligido a crianças com fundamento religioso ou cultural-religioso e merece tratamento directo.

Em Portugal, a prática é crime desde 2007 e tem uma prevalência documentada em comunidades específicas, principalmente provenientes de países da África Subsaariana. A lei existe. A sua aplicação é difícil — não por falta de clareza jurídica, mas por uma combinação de barreiras culturais, medo das comunidades de denunciar e hesitação das instituições em intervir em práticas que identificam como culturalmente sensíveis.

A sensibilidade cultural não é argumento quando está em causa dano físico permanente e não consentido a uma criança.

A mutilação genital feminina não é uma prática religiosa que o Estado deve tolerar no âmbito da liberdade de culto — é uma violência que o Estado tem obrigação de prevenir e punir, independentemente da tradição cultural ou religiosa que a suporta. A origem da prática — religiosa, cultural, ou uma combinação das duas — não altera a natureza do acto nem os direitos da criança.

Este princípio aplica-se com igual rigor a qualquer prática que inflige dano físico não consentido a crianças com fundamento religioso. A circuncisão masculina levanta questões de princípio similares que o debate público evita sistematicamente — em parte porque é uma prática associada a tradições com muito maior poder simbólico e institucional. A coerência exige que os mesmos critérios sejam aplicados: o dano ao corpo de uma criança que não pode consentir requer justificação que vai além da tradição religiosa da família.

— — —

O dano psicológico é mais difícil de quantificar do que o físico, mas não é menos real. E é aqui que a fronteira entre o que o Estado pode regular e o que deve deixar à família se torna mais difícil de traçar.

Os estudos sobre saúde mental em adultos que saíram de comunidades religiosas fechadas são consistentes: taxas significativamente elevadas de ansiedade, depressão, perturbação de stress pós-traumático e dificuldades de integração social. A correlação não prova causalidade — adultos que saem dessas comunidades podem ter características

específicas que explicam tanto a saída como as dificuldades. Mas os relatos qualitativos, recolhidos em múltiplos países e múltiplas tradições, descrevem padrões reconhecíveis: o peso da culpa instalada precocemente, a dificuldade de confiar no próprio julgamento depois de anos de desqualificação do questionamento, o luto de uma identidade que se dissolve quando a crença se vai.

Estes danos não são abstractos. São vidas concretas de pessoas concretas que chegam à vida adulta com recursos comprometidos, por exposição a mecanismos que o capítulo anterior descreveu.

— — —

Há uma objecção que é necessário antecipar: *se aceitarmos que o Estado pode intervir quando práticas religiosas causam dano às crianças, onde paramos? Qualquer estilo parental pode ser questionado com base no «dano» que causa. A linha entre protecção e totalitarismo é mais fina do que parece.*

A objecção é séria e merece ser tratada sem ser rejeitada. O risco de um Estado que interfere excessivamente na vida familiar sob pretexto de protecção de crianças é real — a história tem exemplos suficientes para que a advertência não seja ignorada.

Mas o risco oposto — o de um Estado que recua sistematicamente perante danos reais e documentados por reverência religiosa — é igualmente real, igualmente documentado e igualmente custoso para as pessoas que não têm voz para o denunciar. As crianças não votam. Não têm advogados. Não têm capacidade de aceder às instituições que poderiam protegê-las. Dependem de que os adultos — incluindo os do Estado — não recuem perante a convicção religiosa dos seus pais quando essa convicção lhes causa dano.

O critério que permite traçar a linha sem apagar a linha é simples de enunciar: o dano deve ser documentável, específico e de consequências sérias. Pais que ensinam os filhos a rezar não causam dano no sentido relevante. Pais que recusam tratamento médico urgente ao filho com base em doutrina religiosa causam um dano documentável, específico e de consequências potencialmente irreversíveis. Entre estes dois pontos existe uma graduação — e é essa graduação que as instituições do Estado têm a obrigação de navegar, com os critérios correctos e sem o atalho fácil da reverência.

— — —

A liberdade religiosa é um direito que este livro defende. Mas é um direito de adultos

com capacidade de consentimento — não um cheque em branco sobre as crianças que esses adultos têm em sua guarda. A criança tem os seus próprios direitos e o primeiro deles é o de não ser danificada pela fé de quem a tutela.

Quando a crença causa dano, deixa de ser assunto privado. Torna-se assunto do Estado.

PARTE VI

Religião, Poder e Violência

Capítulo 16

A máquina de certeza

A violência em nome da religião não é um acidente da história. Não é o resultado de interpretações deturpadas de doutrinas essencialmente pacíficas, nem o produto exclusivo de estados de excepção ou de líderes patológicos. É um padrão — recorrente, transversal a tradições e épocas, reconhecível na sua estrutura mesmo quando variável no conteúdo. Compreendê-lo exige que se resista a duas tentações simétricas: a de explicá-lo como inevitável consequência da religião e a de o explicar como anomalia que nada diz sobre ela.

O argumento aqui não é sobre body counts — a contabilidade comparativa entre violência religiosa e violência secular é uma armadilha que serve mal o problema. É sobre um mecanismo: a forma específica pela qual a combinação de crença absoluta com poder político produz condições cognitivas em que a violência não é apenas possível — em certos contextos, torna-se obrigatória.

— — —

Para compreender o mecanismo, é necessário começar pelo que a certeza religiosa faz à estrutura do pensamento moral.

Os seres humanos contêm normalmente a violência através de um conjunto de travões que operam em simultâneo: a empatia — a capacidade de reconhecer o sofrimento do outro como sofrimento; a dúvida — a hesitação sobre se a acção que se está a considerar é realmente correcta; a culpa antecipada — a projecção das consequências morais do acto antes de o cometer; a relativização — o reconhecimento de que a perspectiva de quem se opõe pode ter alguma validade.

A certeza religiosa absoluta — não a fé, que coexiste normalmente com a dúvida, mas a certeza que proíbe a dúvida — desactiva sistematicamente estes travões. Quando Deus ordena, a empatia pelo inimigo é desobediência. Quando a verdade é revelada, a dúvida é fraqueza ou pecado. Quando o adversário é agente do Mal, a culpa pela violência contra ele transfere-se para a categoria da necessidade sagrada. Quando a doutrina é infalível, a perspectiva do outro não existe como perspectiva — é erro que contamina.

O resultado não é uma aberração psicológica. É a aplicação consistente de uma lógica que funciona exactamente como foi construída —, mas que, quando combinada com poder de agir, produz consequências que os seus arquitectos nem sempre anteciparam.

— — —

O primeiro mecanismo que transforma certeza em violência é a ontologização do adversário.

A diferença entre «nós» e «eles» existe em qualquer organização social — é um dado da psicologia de grupo que não requer religião para existir. O que a dimensão religiosa pode fazer a essa diferença é transformá-la em diferença de valor existencial. O outro não é apenas diferente — é fundamentalmente errado, potencialmente contaminante, situado do lado errado de uma divisão que tem implicações cósmicas.

Esta transformação não requer ódio explícito. Pode operar através de compaixão — a compaixão pelo infiel que precisa de ser salvo, pelo herege que está em perigo de condenação, pelo apóstata cujo desvio coloca outras almas em risco. A violência que resulta desta lógica não é necessariamente sentida como violência pelo seu autor — é sentida como dever. Como acto de amor severo. Como o preço necessário de uma verdade que não pode ser comprometida.

Esta é a estrutura cognitiva que subjaz a fenómenos tão diferentes como a Inquisição, o jihadismo contemporâneo e os ataques a clínicas de aborto por activistas cristãos nos Estados Unidos. Os conteúdos são distintos. A lógica é a mesma: o outro ocupa um lugar na cosmologia que autoriza — ou exige — a acção que em qualquer outro contexto seria inaceitável.

— — —

O segundo mecanismo é a transcendentalização do conflito.

Um conflito político, territorial, económico ou étnico tem, por definição, a possibilidade de negociação. As partes têm interesses identificáveis, a cedência parcial é possível, a paz tem um custo que pode ser calculado. Quando o mesmo conflito é revestido de dimensão religiosa — quando passa a ser apresentado como batalha entre forças cósmicas, como luta pela sobrevivência da fé, como cumprimento de uma profecia ou de uma vontade divina — essa possibilidade é eliminada. Não se negocia com o diabo. Não se fazem concessões quando a derrota é a traição de Deus. A paz deixa de ser um bem a alcançar e passa a ser uma capitulação que compromete a salvação.

Este mecanismo não é apenas histórico. É o que permite compreender por que razão conflitos que têm soluções políticas identificáveis — divisão territorial, partilha de recursos,

reconhecimento de direitos — se tornam intratáveis quando são reformulados em termos religiosos. O Médio Oriente é o exemplo mais visível: conflitos que têm dimensões políticas e territoriais concretas tornaram-se progressivamente menos negociáveis à medida que a dimensão religiosa dos protagonistas ganhou peso sobre a secular.

— — —

O terceiro mecanismo é a inversão moral.

Em sistemas de crença com certeza absoluta, a violência em nome da fé não requer justificação — requer apenas autorização. E a autorização, quando vem da fonte que o sistema define como infalível, é suficiente para inverter a avaliação moral normal do acto: o que seria assassinio torna-se martírio; o que seria crueldade torna-se disciplina; o que seria guerra de conquista torna-se libertação espiritual.

Esta inversão não é cinismo. Na maior parte dos casos, é genuína. Quem inflige violência em nome de uma verdade que considera absoluta não sente que está a fazer algo errado — sente que está a cumprir uma obrigação que lhe foi imposta por uma autoridade superior a qualquer julgamento humano. A dissociação entre o acto e a sua avaliação moral é completa — e é completa precisamente porque o sistema fornece uma estrutura de significado que reconfigura o acto antes de ele ser cometido.

— — —

Estes três mecanismos — a ontologização do adversário, a transcendentalização do conflito e a inversão moral — não são exclusivos da religião. Ideologias seculares com características análogas produziram violência com escala e sistematicidade que rivalizam com qualquer exemplo religioso. O estalinismo, o nazismo, o maoismo partilham estruturas funcionais reconhecíveis: a verdade infalível, o adversário ontológico, o conflito que não admite compromisso.

A especificidade da religião não está em ser a única fonte destes mecanismos. Está em ser a mais antiga, a mais disseminada, a que mais profundamente os integra na estrutura da identidade pessoal e comunitária e a que mais eficazmente resiste à crítica exterior — precisamente pela propriedade de auto-imunização que o Capítulo 3 descreveu. Sistemas seculares com as mesmas características são mais facilmente desmantelados porque não têm a mesma profundidade de enraizamento nem o mesmo grau de protecção contra a revisão.

— — —

O argumento deste capítulo não é que a religião causa inevitavelmente violência. A esmagadora maioria das pessoas religiosas vive as suas crenças sem qualquer dimensão de violência — e muitas das maiores resistências à violência na história foram motivadas por fé. É que quando a certeza religiosa se combina com poder político e com as condições que o próximo capítulo descreverá, produz um tipo específico de violência que é particularmente difícil de conter — porque os seus agentes não reconhecem nela violência, mas dever.

Essa é a razão pela qual a separação entre religião e poder político não é apenas uma questão de princípio liberal. É uma questão de segurança colectiva.

Capítulo 17

Condições e consequências

O capítulo anterior descreveu os mecanismos que transformam certeza religiosa em violência. Este capítulo aborda uma questão diferente, mas inseparável: as condições que activam esses mecanismos. Porque os mecanismos existem em estado latente em qualquer sistema de crença com certeza absoluta — e não produzem sempre os mesmos resultados. A diferença entre uma comunidade religiosa que vive a sua fé pacificamente e uma que produz violência sistemática não está apenas no conteúdo da doutrina. Está nas condições em que opera.

Identificar essas condições é mais útil do que compilar listas de atrocidades. Permite prever, prevenir e intervir — em vez de apenas registar e lamentar.

— — —

A primeira condição de activação é a ligação orgânica ao poder político.

A religião torna-se politicamente perigosa quando acede directamente aos instrumentos do Estado — não porque o faça sempre com intenção de violência, mas porque quando os usa mal, não existe o contrapeso da separação. Um sistema onde a autoridade religiosa e a autoridade política são a mesma coisa — ou onde estão tão entrelaçadas que não existe arbitragem independente — é um sistema onde os mecanismos do capítulo anterior podem operar sem fricção.

O Irão é o exemplo contemporâneo mais sistemático. A Revolução de 1979 criou um Estado em que a autoridade religiosa é formalmente soberana sobre a política — o Líder Supremo, instituição criada por Khomeini, concentra poder espiritual e político de forma que nenhuma instância secular pode contrariar. O resultado não é apenas opressão religiosa de minorias — é a impossibilidade estrutural de correcção, porque o mecanismo de correcção foi desenhado para não funcionar. A dissidência é heresia. A reforma é apostasia. O sistema fecha-se sobre si mesmo.

Em contextos menos extremos, a ligação ao poder político produz efeitos mais subtis, mas igualmente reais: a protecção institucional de abusos cometidos no interior de organizações religiosas, a hesitação das instituições seculares em regular ou punir práticas religiosas prejudiciais, o privilégio das posições religiosas no debate público descrito nos capítulos anteriores. Não é violência directa — é a criação das condições em que a violência,

quando ocorre, encontra menos resistência.

— — —

A segunda condição é a ausência de crítica interna tolerada.

Sistemas religiosos que punem a dissidência interna removem o mecanismo mais eficaz de autocorreção. Uma comunidade que permite o questionamento interno — que tem espaço para reformadores, dissidentes, teólogos que desafiam a interpretação dominante — tem uma capacidade de adaptação que comunidades fechadas não têm. A história do Catolicismo inclui reformas que, a prazo, evitaram rupturas mais violentas. A história das tradições que nunca tiveram mecanismos de reforma interna é tendencialmente mais sombria.

A intolerância à crítica interna não é apenas uma questão de liberdade intelectual. É um indicador de risco. Uma organização que trata os seus próprios membros reformistas como traidores, que expulsa quem questiona e persegue quem abandona, está a operar exactamente o fechamento cognitivo que o capítulo anterior descreveu. Quando esse fechamento é combinado com poder de agir sobre o exterior — sobre não-membros, sobre o Estado, sobre as leis que regem todos — o resultado é previsível.

— — —

A terceira condição é a desumanização teológica do outro.

Quando a doutrina inclui, explicitamente ou por implicação, a ideia de que certas categorias de pessoas têm menor valor — os infiéis, os hereges, os apóstatas, os homossexuais, as mulheres que desobedecem à autoridade religiosa — a violência sobre elas deixa de requerer justificação excepcional. Está pré-autorizada pela cosmologia.

Esta condição não requer que a doutrina chame explicitamente à violência. Requer apenas que crie uma hierarquia ontológica em que determinadas pessoas ocupam um lugar que autoriza tratamento diferenciado. A partir dessa hierarquia, a violência directa é apenas o extremo de um espectro que inclui discriminação legal, exclusão social, privação de direitos — e que torna esses actos não apenas toleráveis mas, para quem opera dentro do sistema, moralmente recomendáveis.

— — —

Estas três condições — ligação ao poder, intolerância à dissidência interna, desumanização teológica — não requerem estar todas presentes em simultâneo para produzirem efeitos. Mas a sua co-presença cria configurações de risco que a história identifica com consistência.

O sionismo religioso que fundamenta a expansão colonial israelita nos territórios palestinianos combina as três: acesso crescente ao poder político israelita, marginalização interna de vozes religiosas que questionam a ocupação e uma doutrina que atribui ao povo judeu um direito territorial de origem divina que sobrepõe os direitos dos habitantes existentes. O resultado não é apenas uma política — é uma lógica que torna o compromisso estruturalmente difícil, porque qualquer cedência é percebida como violação de um mandato sagrado.

Os Evangélicos americanos que construíram ao longo de décadas uma estratégia sistemática para colocar juristas alinhados com a sua doutrina nos tribunais federais — culminando na reversão do direito ao aborto em 2022 — também combinam as três condições: poder político obtido por mobilização eleitoral coordenada, uma cultura interna onde o questionamento da agenda política é tratado como desvio espiritual e uma doutrina que atribui ao embrião desde a concepção um valor que prevalece sobre os direitos da mulher grávida. A violência, neste caso, é institucional — é exercida através da lei, não através de armas. Mas a estrutura cognitiva que a produz é reconhecível.

— — —

O padrão contemporâneo tem uma característica que o distingue dos ciclos históricos anteriores: a velocidade e a escala com que movimentos religiosos politizados podem organizar-se, comunicar e mobilizar recursos. O que antes exigia décadas de construção institucional — seminários, redes paroquiais, publicações — pode hoje ser replicado em anos através de redes sociais, podcasts e plataformas de financiamento colectivo.

Isto não torna o problema mais novo — torna-o mais urgente. Os mecanismos são antigos. As condições que os activam são reconhecíveis. O que mudou é o tempo entre a criação das condições e a sua materialização em consequências políticas e sociais.

— — —

O argumento destes dois capítulos tem uma implicação directa para o argumento central do livro. A separação entre religião e política não é apenas uma exigência de

princípio — é uma medida preventiva. Manter a autoridade religiosa fora dos instrumentos do Estado não elimina a religião da vida pública, não silencia as vozes religiosas, não trata os crentes como cidadãos de segunda categoria. Faz uma coisa mais específica: remove uma das condições de activação que transforma sistemas de crença em sistemas de violência.

Um Estado laico não é um Estado sem religião. É um Estado que não fornece às organizações religiosas os instrumentos que, combinados com os mecanismos descritos no capítulo anterior, produzem os padrões que este capítulo documentou.

Essa é a aposta da laicidade. Não é uma garantia absoluta — os mecanismos podem operar sem o Estado e já operaram. É uma redução estrutural do risco. E numa sociedade que tem memória histórica suficiente para saber o que esses mecanismos produzem quando as condições se alinham, essa redução não é uma opção. É uma obrigação.

PARTE VII

Espaço Público e Coexistência

Capítulo 18

O limite entre o privado e o público

Este livro construiu o seu argumento a partir de uma distinção que agora precisa de ser examinada com mais cuidado: a distinção entre espaço privado e espaço público. Porque é nessa distinção que reside a chave operacional de tudo o que foi dito — e porque é precisamente nela que ocorrem os conflitos mais difíceis de resolver.

O princípio é simples. No espaço privado, a liberdade é total: cada pessoa, cada família, cada comunidade vive as suas convicções sem interferência do Estado. No espaço público, a neutralidade é obrigatória: as leis são justificadas com razão pública, os serviços do Estado são prestados igualmente a todos, os símbolos que o Estado usa não pertencem a nenhuma confissão.

O problema é que a linha entre os dois espaços não é sempre fácil de traçar. E a dificuldade de a traçar não é argumento para a ignorar — é argumento para ter princípios claros que orientem a sua aplicação em casos difíceis.

— — —

Há casos que não são difíceis. Um padre que celebra missa numa igreja é espaço privado — o Estado não interfere, não regula o conteúdo, não exige que a celebração seja acessível a quem não partilha a fé. Um ministro que propõe legislação com fundamento exclusivamente teológico está a violar a separação — está a usar o poder público para impor a doutrina de uma confissão a cidadãos que não a partilham. Uma família que educa os filhos na fé dos seus pais é espaço privado. Uma escola pública que usa dinheiro de todos os contribuintes para transmitir doutrina de uma confissão específica viola a separação.

Nestes casos, os princípios desenvolvidos ao longo do livro aplicam-se sem grande dificuldade. Os casos interessantes — e os politicamente activos — são os que ficam na fronteira.

— — —

O primeiro caso de fronteira é o dos símbolos religiosos em espaços públicos.

Uma cruz numa sala de tribunal. Um crucifixo numa escola pública. Uma estrela de David num edifício municipal. Um véu islâmico numa funcionária pública. Cada um destes

casos foi alvo de decisões judiciais controversas em vários países europeus e cada um revela uma tensão real entre princípios que não se resolvem facilmente.

O princípio orientador é claro em abstracto: o Estado não usa símbolos religiosos em espaços que pertencem a todos os cidadãos, porque ao fazê-lo está a dizer a cidadãos que não partilham a fé representada que o espaço não é igualmente deles. Uma sala de tribunal com um crucifixo na parede não é um espaço neutral para um cidadão muçulmano, judeu ou ateu que nela comparece para exercer os seus direitos. A neutralidade simbólica não é decorativa — é uma condição de igualdade.

A questão do véu islâmico de uma funcionária pública é estruturalmente diferente: não é o Estado a usar um símbolo religioso, é um indivíduo a exercer a sua liberdade religiosa no contexto de uma função pública. A tensão aqui não é entre laicidade e religião — é entre dois direitos individuais: a liberdade religiosa da funcionária e o direito dos cidadãos a um serviço público que não projete nenhuma afiliação confessional. Esta tensão não tem uma resposta universal — depende do contexto, da visibilidade da função, do grau em que o símbolo é percepcionado como representação do Estado ou do indivíduo. O que não pode fazer é ser resolvida por proibição discriminatória — que trate diferentes símbolos religiosos de forma diferente consoante a confissão a que pertencem.

— — —

O segundo caso de fronteira é o do financiamento público a escolas confessionais.

Em Portugal, como em muitos países europeus, escolas geridas por organizações religiosas recebem financiamento público — e ensinam curricula que incluem formação religiosa específica, que contratam segundo critérios de adesão doutrinária e que podem recusar matrículas com base em critérios que uma escola pública não poderia usar.

O princípio da laicidade é aqui posto em tensão com o princípio da liberdade de escolha educativa: se os pais têm o direito de escolher uma educação com formação religiosa para os filhos e se o Estado financia a educação em geral, como justificar que o financiamento não chegue a essas escolas?

A resposta que o argumento deste livro sugere não é a eliminação do financiamento — é a condicionalidade do financiamento. Uma escola que recebe dinheiro público deve cumprir as mesmas obrigações de não-discriminação, de transparência e de respeito pelo currículo nacional que qualquer outra escola financiada pelo Estado. O que não pode é usar dinheiro público para doutrinar, para discriminar e para privar crianças do acesso ao

conhecimento que o Estado é obrigado a garantir. O financiamento público tem um preço — e esse preço é a submissão às mesmas regras que todos os outros.

— — —

O terceiro caso de fronteira é o da objecção de consciência em funções públicas.

A objecção de consciência é legítima quando: o profissional comunica antecipadamente a sua objecção; o serviço é garantido por outro profissional sem custo adicional ou atraso para o cidadão; e a objecção não se torna um instrumento de pressão ou de julgamento sobre o cidadão que solicita o serviço.

A objecção de consciência deixa de ser legítima quando: o profissional usa a posição para dificultar o acesso a um direito legal; quando a objecção é selectiva de forma que cria um padrão de discriminação; quando o sistema de objecções é tão generalizado que o acesso ao serviço é comprometido na prática; ou quando o profissional usa o contacto com o cidadão para o pressionar a desistir do serviço.

Esta distinção não é académica. Em Portugal, a aplicação da lei da interrupção voluntária da gravidez é comprometida em muitas regiões pela concentração de médicos objectores em hospitais públicos, criando situações em que o direito legal existe no papel e não existe na prática. Esta não é liberdade religiosa — é o uso da objecção de consciência como instrumento de sabotagem de um direito legal. E o Estado tem a obrigação de o corrigir.

— — —

Traçar a linha entre o privado e o público é trabalho que nunca está terminado. Os casos mudam, as tensões evoluem, novas formas de pressão surgem. Mas ter princípios claros — a neutralidade simbólica do Estado, a condicionalidade do financiamento público, a separação entre convicção pessoal e função pública — permite navegar esses casos com consistência em vez de os resolver caso a caso por pressão política do momento.

O que não é aceitável é a ausência de princípios. E em Portugal, a ausência de princípios claros sobre esta distinção não é neutra — favorece sistematicamente quem tem mais poder histórico e institucional. Que é, como sempre, sempre a mesma confissão.

Capítulo 19

Viver numa sociedade plural

A laicidade não é uma ideologia entre outras. É a condição que torna possível a coexistência de todas as ideologias — incluindo as religiosas. Esta é a inversão que o debate público em Portugal raramente faz com clareza suficiente e que importa fazer antes de fechar o argumento.

Quando grupos religiosos atacam a laicidade como hostilidade à fé, estão a tratar como inimigo o princípio que mais os protege. Num Estado não laico, o poder pertence a quem tem mais. Em Portugal, isso significa sempre a Igreja Católica. Num Estado verdadeiramente laico, todas as confissões — maioritárias e minoritárias, antigas e novas, socialmente aceites e marginalizadas — têm exactamente o mesmo estatuto perante a lei.

A laicidade não é o inimigo das religiões. É a única condição em que todas podem coexistir com igualdade.

— — —

A sociedade plural não é um ideal abstracto. É a descrição da realidade. Portugal, que se percepciona ainda como país de identidade católica predominante, tem hoje uma composição religiosa muito mais diversa do que há trinta anos. Comunidades muçulmanas, evangélicas, hindus, budistas e de outras tradições coexistem com uma população crescentemente sem afiliação religiosa — os «sem religião», que representam já uma fracção significativa da população e que tendem a ser sobre-representados nas gerações mais jovens.

Esta diversidade não é uma aberração nem uma ameaça. É o resultado natural de mobilidade humana, de acesso a informação e de transformação cultural — os processos que caracterizam qualquer sociedade aberta. A questão relevante não é se a diversidade existe — existe. É como uma sociedade gere a coexistência de visões do mundo irreconciliáveis em muitos dos seus pontos mais fundamentais.

A resposta que a democracia liberal encontrou para esta questão — e que é a que este livro defende — é o Estado neutral: uma esfera política que não pertence a nenhuma das visões do mundo em competição, que aplica as mesmas regras a todas e que deixa as questões de sentido, de fé e de visão metafísica para a esfera privada, onde pertencem.

— — —

Esta solução tem um pressuposto que raramente é explicitado, mas que é necessário tornar visível: para funcionar, exige que todos os participantes aceitem que a arena política é um espaço de segunda ordem — um espaço que regula a coexistência, mas que não adjudica entre as visões do mundo que nela coexistem.

Esta aceitação é mais difícil para visões do mundo que se entendem como verdades absolutas com consequências para todos. Uma tradição religiosa que acredita que Deus prescreveu como a sociedade deve ser organizada tem dificuldade em aceitar que essa prescrição não pode ser aplicada a quem não partilha a fé. É uma tensão real — não uma hipocrisia, não uma má-fé. É a tensão estrutural entre uma visão totalizante do mundo e a exigência democrática de limitar essa visão ao espaço privado.

A solução para esta tensão não é pedir às religiões que abandonem as suas pretensões de verdade. É distinguir entre ter uma verdade e ter o direito de a impor. Uma pessoa pode acreditar genuinamente que Deus proíbe o aborto e ao mesmo tempo reconhecer que num Estado plural não tem o direito de traduzir essa proibição em lei para quem não partilha a crença. Esta não é hipocrisia — é a distinção entre convicção pessoal e poder político que a democracia exige de todos os seus participantes.



Há um argumento que os defensores da influência religiosa na política utilizam com alguma frequência e que merece resposta directa: nas democracias mais coesas e mais justas do mundo, as tradições religiosas tiveram um papel formativo na construção dos valores que as sustentam. Os direitos humanos têm raízes no pensamento cristão. A solidariedade social tem antecedentes na doutrina social da Igreja. A laicidade que nega essa herança nega as suas próprias raízes.

O argumento tem uma componente histórica verdadeira — e uma conclusão que não decorre dela.

É verdade que o pensamento cristão contribuiu para a construção de conceitos que hoje reconhecemos como laicos: a dignidade humana, a igualdade perante Deus que se secularizou em igualdade perante a lei, a ideia de que o poder tem limites que não pode cruzar. Estas ideias têm uma genealogia que passa pelo Cristianismo — e por muitas outras fontes, incluindo a filosofia grega, o direito romano, o Iluminismo secular.

Mas a genealogia de uma ideia não determina a sua propriedade actual. Os direitos humanos não pertencem ao Catolicismo porque têm raízes parciais no pensamento cristão

— pertencem a toda a humanidade, foram desenvolvidos por tradições muito diversas e são hoje sustentados por fundamentos filosóficos que não requerem nenhuma premissa religiosa. A Igreja que contribuiu para construir estes conceitos não tem mais direito sobre eles do que um arquitecto tem sobre um edifício que ajudou a construir e que foi vendido, transformado e ampliado por outros durante séculos.

— — —

A coexistência numa sociedade plural não exige que ninguém abandone as suas convicções. Exige que todos aceitem que o espaço político — o espaço das leis que se aplicam a todos — é um espaço de razão partilhada, não de verdade revelada.

Isto é um pedido que parece simples e é profundamente exigente. Exige que quem tem certezas absolutas aceite operá-las com modéstia política. Exige que quem tem fé reconheça que a fé não é um argumento público. Exige que quem acredita que Deus está do seu lado aceite que, no espaço político, Deus não vota.

Esta exigência não é direccionada apenas às religiões. É direccionada a qualquer sistema de crença que pretenda traduzir as suas certezas em coerção colectiva. As religiões são o caso mais frequente e mais poderoso, mas não são o único.

— — —

Numa sociedade plural que funciona, a divergência profunda sobre o sentido da vida coexiste com a convergência sobre as regras da coexistência. Não é necessário concordar sobre Deus para concordar sobre como resolver conflitos sem violência. Não é necessário partilhar uma cosmologia para partilhar um sistema de direitos. Não é necessário ter a mesma visão do depois da morte para construir juntos um mundo em que vale a pena viver.

Esta convergência mínima é a única forma de pluralidade sustentável. E a laicidade — o princípio de que o Estado pertence a todos e não serve nenhuma doutrina — é a sua condição de possibilidade.

Mesmo quem acredita que a sua religião é a verdadeira tem interesse num Estado laico. Porque num Estado confessional, a probabilidade de ser a confissão privilegiada é inversamente proporcional ao número de confissões existentes. E a história mostra que as confissões que hoje têm poder já foram, noutros contextos e noutras épocas, as perseguidas.

A laicidade não é generosidade do mais forte. É a prudência de quem sabe que o poder muda de mãos.

PARTE VIII

As Objecções — e Porque Falham

Capítulo 20

Contra-ataque: as seis objecções mais comuns

Um argumentário que não testa as suas próprias posições é um manifesto. Este capítulo existe para fazer o que os dezanove anteriores prepararam: enfrentar as objecções mais frequentes e mais inteligentes ao argumento desenvolvido neste livro — e mostrar porque falham.

As seis objecções que se seguem não foram escolhidas por serem fáceis de rebater. Foram escolhidas por serem as mais ouvidas, as mais resilientes e as que mais frequentemente paralisam o debate sem o resolver. Cada uma merece ser tratada na sua formulação mais forte — não na caricatura que seria mais fácil de destruir.

— — —

Objecção 1 — «Sem religião não há moral»

Esta é a objecção mais antiga e a mais automaticamente aceite. A ideia de que a ética requer um fundamento transcendente está tão enraizada no imaginário ocidental que muita gente a trata como axioma em vez de proposição que pode ser examinada.

Formulada na sua versão mais forte: *sem Deus, a moral é apenas preferência pessoal disfarçada de princípio. O relativismo moral é a consequência inevitável da laicidade.*

A resposta tem três partes.

A primeira é histórica. A moral antecede a religião organizada — é observável em primatas antes de qualquer teologia e as primeiras sociedades humanas de que há registo proibiam o homicídio, o roubo e a traição muito antes das grandes religiões monoteístas. As religiões não inventaram a moral: codificaram-na, conferiram-lhe autoridade e tornaram-na culturalmente durável. É uma contribuição real. Não é a mesma coisa que ser a fonte.

A segunda é filosófica. O dilema de Eutífron, formulado há dois mil e quatrocentos anos, permanece sem resposta satisfatória: as coisas são boas porque Deus as ordena, ou Deus ordena-as porque são boas? Se a primeira opção, a moral é arbitrária — Deus poderia ordenar a tortura e ela seria boa. Se a segunda, a bondade existe independentemente de Deus e pode ser acedida sem ele. Nenhuma das saídas é confortável para quem quer derivar a moral da religião.

A terceira é empírica. As sociedades mais seculares do mundo — os países

escandinavos, os Países Baixos, o Japão — têm consistentemente menores taxas de criminalidade, menor corrupção, maior equidade e maior bem-estar social do que muitas sociedades profundamente religiosas. A ausência de Deus não produziu o colapso moral que a objecção pressupõe. Produziu, em vários casos, mais justiça.

A objecção confunde a origem histórica de normas morais com a justificação filosófica da moral. Que as religiões tenham transmitido normas morais durante milénios não prova que a moral não possa existir sem elas. Prova apenas que as religiões foram, durante muito tempo, o principal veículo de transmissão — o que é diferente.

— — —

Objecção 2 — «Isto é autoritarismo laico»

Esta é a objecção mais sofisticada — e a mais frequentemente usada por intelectuais religiosos com formação filosófica. A sua formulação mais forte: a laicidade não é neutral — é uma ideologia secular que impõe a sua visão do mundo a quem tem outras. Exigir que a religião saia da esfera pública é uma forma de discriminação disfarçada de princípio.

A objecção tem uma aparência de simetria que a torna sedutora. Se a religião não pode fundamentar leis, não está o Estado a privilegiar o secularismo em detrimento da religião?

A resposta parte de uma distinção que o capítulo anterior introduziu e que aqui se torna decisiva: a laicidade não é uma visão do mundo — é uma regra do jogo. Uma visão do mundo diz o que é verdadeiro, o que é bom, como se deve viver. A laicidade não diz nada disso. Não afirma que Deus não existe. Não propõe uma cosmologia alternativa. Propõe um princípio de organização do poder político: que o Estado não pertence a nenhuma das visões do mundo em competição e que todos os argumentos que pretendem influenciar a lei devem ser avaliáveis por todos os cidadãos independentemente da fé.

Um árbitro que aplica as regras igualmente a todos os jogadores não está a favorecer nenhuma equipa. Está a tornar o jogo possível. A laicidade é o árbitro — não um jogador com posições sobre o sentido da vida.

Há ainda um argumento prático: a laicidade protege as minorias religiosas. Se a Igreja Católica teme a laicidade, deveria perguntar-se o que temeria uma comunidade muçulmana num Estado confessional católico — e reconhecer que o princípio que protege uma protege todas.

— — —

Objecção 3 — «Os pais têm direito total sobre a educação dos filhos»

Formulada na sua versão mais forte: *a família é o espaço primário de formação moral e cultural. Os pais têm o direito natural de transmitir os seus valores, incluindo os religiosos, sem interferência do Estado. Qualquer limitação desse direito é totalitarismo.*

A resposta começa por reconhecer o que a objecção tem de correcto. A autoridade parental é real, extensa e deve ser respeitada. O Estado não deve interferir na vida familiar por razões de conveniência ideológica ou de uniformização cultural. Mas a objecção comete um erro central: trata a criança como extensão dos pais em vez de como pessoa com direitos próprios.

A criança não escolheu a família em que nasceu, a fé em que foi baptizada, a comunidade que molda a sua visão do mundo antes de ter ferramentas para a avaliar. Os seus direitos — ao conhecimento, ao desenvolvimento autónomo, à protecção contra o medo como instrumento de conformidade — existem independentemente dos direitos dos pais. Quando a autoridade parental os compromete de forma documentada, o Estado tem não apenas o poder, mas a obrigação de intervir.

A distinção operacional é entre transmitir valores — legítimo e insubstituível — e bloquear o desenvolvimento da capacidade de pensar autonomamente. Os pais têm o direito de ensinar a fé. Não têm o direito de usar o medo, o isolamento cognitivo ou a punição do questionamento para garantir que a criança nunca possa escolher de forma genuinamente livre.

— — —

Objecção 4 — «A maioria é religiosa, logo pode legislar com base na religião»

Formulada na sua versão mais forte: *em democracia, a maioria decide. Se a maioria dos cidadãos é crente, é legítimo que as leis reflectam os seus valores. Impedir isso é elitismo laico que ignora a vontade popular.*

Esta objecção confunde democracia com tirania da maioria — uma confusão que os fundadores do constitucionalismo moderno identificaram e tentaram corrigir há mais de dois séculos. A democracia não é apenas regra da maioria. É regra da maioria com protecção das minorias. Uma maioria que pode impor as suas convicções mais profundas a uma minoria que não as partilha não é uma democracia — é uma tirania com eleições.

O princípio de razão pública existe precisamente para proteger os cidadãos de terem de obedecer a leis que só fazem sentido dentro de um sistema de crença que não adoptaram. Uma lei que proíba o aborto porque «a vida é sagrada desde a concepção» aplica-se coercivamente a mulheres ateias, muçulmanas, budistas — que não partilham a premissa teológica. A maioria pode querer essa lei. A questão não é se a maioria a quer — é se a maioria tem o direito de a impor com fundamento que a minoria não pode examinar.

Além disso, a objecção pressupõe que a maioria religiosa é homogénea — que todos os crentes querem as mesmas leis. É uma falsidade evidente. Muitos católicos praticantes são favoráveis ao aborto legal, à eutanásia e à educação sexual nas escolas. A pretensão das hierarquias religiosas de falar em nome de todos os seus membros é uma convenção institucional, não uma realidade democrática.

— — —

Objecção 5 — «A laicidade é ela própria uma ideologia»

Esta é a objecção filosoficamente mais séria — apresentada frequentemente por académicos que conhecem bem a literatura sobre o tema. A sua formulação mais forte: a laicidade assenta em pressupostos filosóficos específicos — a primazia do indivíduo, o racionalismo, a separação público/privado — que não são neutros, mas ideológicos. É uma visão do mundo entre outras, não um meta-princípio acima da controvérsia.

A objecção é parcialmente correcta. É verdade que a laicidade tem raízes filosóficas. Não existe meta-ponto de vista sem perspectiva. Mas há uma diferença decisiva entre ter pressupostos e ser uma visão do mundo entre outras com as mesmas pretensões.

A laicidade não compete com as religiões no plano onde as religiões operam — o plano do sentido, do sagrado, da relação com o absoluto, da morte. Opera num plano diferente: o da organização do poder político numa sociedade onde os cidadãos têm respostas irreconciliáveis a essas perguntas de primeira ordem. É, neste sentido, de segunda ordem — não é uma resposta às perguntas que as religiões respondem, é um princípio sobre como gerir o facto de que as respostas a essas perguntas são e serão sempre, profundamente divergentes.

A alternativa à laicidade não é a neutralidade. É a confessionalidade. Alguém governa sempre. A questão é se governam todos, com regras que todos podem aceitar, ou governam uns em nome de uma verdade que outros não partilham.

— — —

Objecção 6 — «A religião também faz muito bem»

Esta é a menos filosófica das objecções — e a mais politicamente eficaz, precisamente porque apela a experiências concretas que são difíceis de contestar em abstracto. A sua formulação mais forte: as igrejas alimentam pobres, constroem hospitais, cuidam de idosos, criam comunidade, oferecem sentido em momentos de crise existencial. Este livro ignora tudo isso e trata a religião como se fosse apenas um problema.

A objecção seria pertinente se este livro negasse a contribuição social das organizações religiosas. Não nega — reconhece-a explicitamente, em múltiplos capítulos. A questão é outra: o bem que uma instituição faz não lhe confere o direito de influenciar legislação que afecta quem não pertence a ela. Os hospitais que a Igreja gere em Portugal prestam um serviço real —, mas esse serviço não dá à Conferência Episcopal o direito de pressionar o Parlamento sobre a lei do aborto.

Se o critério para a influência política fosse a utilidade social, qualquer organização com boa reputação poderia reivindicar influência proporcional à sua utilidade — o que é a definição de corporativismo, não de democracia. Além disso, a maior parte do bem que as organizações religiosas fazem é feito com dinheiro público — através de financiamento directo, de isenções fiscais, de contratos com o Estado. Não é generosidade unilateral. É parceria — e como toda a parceria com o Estado, deveria ser sujeita às mesmas condições de transparência e igualdade que qualquer outra.

— — —

Estas seis objecções esgotam o repertório principal dos que se opõem ao argumento deste livro. Nenhuma resiste ao exame quando formulada com rigor — o que não significa que não reapareçam, frequentemente nas mesmas formulações, nos mesmos debates, décadas a fio.

Reaparecem porque o debate sobre a separação entre religião e política não é um debate que se ganha uma vez. É um equilíbrio que requer manutenção permanente — porque o poder das instituições religiosas para influenciar a vida pública não desaparece e porque as democracias têm memórias curtas sobre o que acontece quando esse poder não encontra resistência.

Este livro é uma peça dessa resistência. Não a única necessária, mas uma.

CONCLUSÃO

Liberdade sem imposição

Este livro começou com uma observação simples: há uma tendência crescente, em Portugal e no mundo, para usar doutrinas religiosas como fundamento de legislação que se aplica a todos. E desenvolveu-se como uma resposta articulada a essa tendência — não por hostilidade à religião, mas por fidelidade às condições que tornam a democracia possível.

O argumento foi construído de baixo para cima, camada por camada.

A primeira camada é epistemológica: crença e conhecimento são categorias diferentes, que operam por lógicas diferentes e que têm âmbitos diferentes de aplicação. O conhecimento é público — verificável, falsificável, aberto à revisão por qualquer pessoa. A crença religiosa é legítima no seu domínio, mas esse domínio não inclui o fundamento das leis que se aplicam a quem não a partilha.

A segunda camada é filosófica: a moral não deriva necessariamente da religião. Antecede-a historicamente, pode ser fundamentada sem ela filosoficamente e as sociedades mais seculares demonstram empiricamente que a ausência de fundamento religioso não produz colapso ético. As religiões foram gestoras importantes da herança moral da humanidade — não são as suas proprietárias.

A terceira camada é política: num Estado plural, as leis devem ser justificáveis em razão pública — avaliável por qualquer cidadão razoável, independentemente da fé. Argumentos que só funcionam dentro de um sistema de crença específico não são argumentos democráticos — são imposições. E a laicidade — longe de ser hostilidade à religião — é a única condição que garante igualdade a todas as confissões, incluindo as minoritárias.

As camadas seguintes desenvolveram estas fundações em domínios concretos: a educação, o corpo, as crianças, a violência estrutural, o espaço público, a coexistência. Em cada um, o mesmo princípio operou: a liberdade de crer é total; o direito de impor a crença através da lei não existe.

— — —

O que este livro defende pode ser articulado em três proposições hierarquizadas.

A primeira é a soberania individual: cada pessoa tem o direito inviolável de decidir sobre o seu próprio corpo, a sua própria mente e as suas próprias escolhas de vida, desde que não prejudique terceiros. Este direito não é negociável — não cede perante maiorias, não cede perante tradições, não cede perante doutrinas que a pessoa não adoptou.

A segunda é o acesso ao conhecimento: todas as pessoas — e em especial todas as crianças — têm direito ao melhor conhecimento disponível sobre o mundo, produzido por métodos que qualquer pessoa pode verificar. Este direito não pode ser vetado por convicções religiosas de terceiros, por mais sinceras que sejam.

A terceira é a liberdade de crença: o direito de cada pessoa acreditar no que entender, a praticar a sua fé, a viver de acordo com as suas convicções — sem perseguição e sem privilégio. Esta liberdade é o ponto de chegada, não o ponto de partida — é protegida precisamente pelo Estado laico que garante que nenhuma doutrina tem poder sobre quem não a partilha.

Estas três proposições não são hostis à religião. Colocam-na no lugar que lhe pertence: o foro privado, onde é totalmente livre e totalmente respeitada.

— — —

A laicidade não é uma conquista irrevogável. É um equilíbrio que exige manutenção activa — porque as forças que o desafiam são reais, organizadas e têm memória mais longa do que as democracias.

Quando tribunais reverterem décadas de jurisprudência com argumentos de raízes teológicas identificáveis, quando confissões religiosas se organizam para pressionar parlamentos sobre questões de autonomia individual, quando grupos religiosos tentam vetar o currículo das escolas públicas — esse equilíbrio está a ser testado. Não como hipótese teórica. Como realidade documentada, aqui e agora.

A resposta não é o silêncio ou a tolerância indefinida por medo de parecer intolerante. A resposta é a clareza: sobre o que está em causa, sobre os princípios que estão a ser violados, sobre as consequências para quem não tem poder de se defender.

Este livro tentou fornecer essa clareza. O argumento é denso, mas acessível; rigoroso, mas sem jargão excessivo; honesto sobre as objecções que enfrenta. Pode ser usado — em conversas, em debates, em textos, em salas de aula, em actos políticos. É para isso que foi escrito.

— — —

A religião tem todo o direito de existir. De consolar, de dar sentido, de criar comunidade, de preservar e transmitir cultura, de inspirar arte e sacrifício e amor.

O que não tem — o que nenhum sistema de crença tem — é o direito de governar quem não o partilha.

Essa é a linha. É simples. E vale a pena defendê-la.