

A Inocência da Modernidade: Os Limites entre a Liberdade de Expressão e o “Sagrado” Religioso e Civil

Danilo Porfírio de Castro Vieira¹

Resumo

As nações ocidentais, de tradição secular, consagraram as liberdades, entre elas a de expressão, como valores jurídico-morais indisponíveis, tratando com estranheza a reação acalorada de indivíduos ou nações muçulmanas contra filmes, artigos, charges ou livros que tratem o Islã de forma depreciativa ou vexatória, ratificando a impressão de atraso cultural e, por parte do observador crítico, de superioridade civilizacional do Ocidente. Entretanto, quando a liberdade de expressão atenta contra valores consagrados dentro um sociedade secular, dependendo da repercussão, são justificáveis respostas apaixonadas e duras da comunidade. A justificativa básica é que a liberdade não pode afrontar contra o valor maior da Dignidade da Pessoa. Logo, o texto visa analisar a relação e os “limites” da liberdade de expressão com os valores considerados sagrados, dentro de uma comunidade ou sociedade, bem como suas implicações perante a identidade coletiva. A fim de atingir esse objetivo, é importante entender que a sacralidade não é um fenômeno valorativo exclusivo de sociedades religiosas, mas está presente em coletividades seculares, encontrando-se nos valores morais compartilhados. Estas questões em verdade apresentam um problema maior, a saber, a dificuldade de reconhecimento e de tolerância entre grupos, povos e civilizações.

Abstract

Western nations, with their secular tradition, enshrined freedoms, including the freedom of expression, as untouchable legal-moral values, dealing with bizarreness the radical reactions individuals from Muslim nations can have against films, articles, cartoons or books treating the Islam with a derogatory or insulting manner, confirming the impression of cultural backwardness, and, from the stand point of critical observers, of civilizational superiority of the West. However, when freedom of expression insult values enshrined in a secular society, depending on the repercussions, is justifiable as passionate and harsh responses from the community. The basic rationale is that freedom cannot reproach against the higher value of the Dignity of the Person. In this context, this paper aims to analyze the relationship and the "limits" of freedom of expression regarding the values considered sacred within a community or society, as well as its implications to the collective identity. In order to reach this objective, it is important to understand that sacredness is not an unique phenomenon of evaluative religious societies, but it is also present in secular communities, lying on shared moral values. These issues have in fact a bigger problem, i.e., that one of the difficulty of recognition and tolerance between groups, peoples and civilizations.

Introdução

Não faz muito tempo que foi noticiado em todo mundo ocidental a reação islâmica ao filme “A inocência dos mulçumanos”. As imagens pretendiam denunciar as

¹ Mestre em Teoria Geral do Direito pela UNESP. Doutorando em Filosofia do Direito pela Universidade de Coimbra. Professor de Direito no UniCeub, IDP e UNIP, Brasília/DF.

contradições, abusos e intolerâncias da fé islâmica, expondo o profeta Maomé, ou Mohammad, de forma agressivamente caricata. A mídia ocidental entendeu as reações dos muçulmanos em diversas partes do mundo como manifestações próprias de pessoas e culturas que não compreendem a liberdade de expressão². Não se trata de fato novo, a exemplo da charge do Profeta publicada na revista francesa Charles Hebdo, em 2012³, ou da caricatura de Mohammad no jornal dinamarquês Jyllands Posten, em 2005⁴.

A liberdade de expressão é tida como um direito inerente à natureza humana, especificamente à necessidade de comunicação do homem em seu ambiente social (ser-com / ser-no-mundo), garantindo, assim, toda forma de manifestação de convicção, comentário ou julgamento sobre coisas e pessoas, de forma escrita, oral, gestual, ou por meios artísticos diversos. Há também a proteção do exercício do silêncio, a omissão ou a negativa de não se expressar (Mendes 2001: 297-299). Há, portanto, duas dimensões da liberdade de expressão: “a *dimensão substantiva*, [que] compreende a actividade de pensar, formar a própria opinião e exteriorizá-la; e há a *dimensão instrumental*, [que] traduz a possibilidade de utilizar os mais diversos meios adequados à divulgação do pensamento” (Machado 2002: 417).

A liberdade de imprensa, como vertente da liberdade de expressão, é tratada como um dos direitos mais importantes e indisponíveis do sistema jurídico ocidental, tendo uma função fiscalizadora, censora das ações do Estado e de determinados setores da sociedade.

Porém, parece que a liberdade de expressão não é respeitada da mesma forma quando a paródia ou a opinião atingem valores coletivos de nossa sociedade, incitando mobilizações apaixonadas e, até mesmo, violentas reações no espaço público. O Brasil vivenciou grande mobilização e cerceou publicamente a livre expressão quando conhecida cantora foi vítima de piada com conotação sexual na condição de mãe ainda gestante. O autor da piada perdeu o seu emprego em programa humorístico, pois teria

2 <http://www1.folha.uol.com.br/bbc/1153843-entenda-por-que-o-filme-sobre-maome-e-ofensivo-aos-muculmanos.shtml>. Acesso: 16 out. 2012

3 <http://oglobo.globo.com/mundo/revista-francesa-publica-charges-do-profeta-maome-6133020>. Acesso: 04 maio 2013

4 <http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2012-09-13/saiba-mais-sobre-protestos-de-muculmanos-contrainultos-ao-islã.html>. acesso: 04 maio 2012

violado o limite do tolerável ao violar os valores sagrados da maternidade e da dignidade individual da mãe (cogitou-se até na violação potencial da dignidade do nascituro)⁵.

Tanto no Brasil, como nos Estados Unidos, país autodenominado berço do direito garantista, constata-se respostas truculentas contra manifestações em favor do aborto, da legalização das drogas, da pornografia e a eutanásia.

Também cabe lembrar a reação do Ocidente contra filme que chocou a sua visão religiosa de mundo, ou seja, “A última tentação de Cristo”, que não somente causou polêmica como também mobilizou quantidades consideráveis de grupos conservadores pelo mundo⁶. Outro filme, com conteúdo muito mais ameno que “A última tentação de Cristo” ou mesmo que “A inocência dos mulçumanos”, gerando manifestações contrárias fervorosas pela comunidade católica, foi *Je vous salue, Marie*, de Jean-Luc Godard, que tratava de uma jovem Maria frentista, em uma França contemporânea. O filme de Godard gerou celeuma na comunidade católica em todo mundo, sendo proibida sua exibição no Brasil. Da mesma forma, “O código Da Vinci”, adaptação do livro homônimo de Dan Brown, foi alvo de críticas por negar a tese da virgindade de Maria. Na Bielo-Rússia, a reprodução do filme chegou a ser suspensa⁷.

Os fatos dispostos demonstram os limites da legitimidade da liberdade de expressão quando seu objeto de crítica são bens intangíveis comuns, que definem nossa identidade coletiva, nossa personalidade e nosso sentido de vida dentro do espaço social (diga-se, cultural).

Diante desse contexto, o objeto do texto é abordar o limiar entre a liberdade de expressão e a tutela da identidade, em especial no que concerne à identidade coletiva. O que parece é que há uma contradição na disposição desse limiar, pois, quando a mobilização coletiva contra a liberdade de expressão, em favor de valores compartilhados, emerge do “outro” coletivo-civilizacional, ela é tratada como expressão de atraso e intolerância (como no caso do filme “A inocência dos mulçumanos”),

5 <http://f5.folha.uol.com.br/colunistas/albertopereirajr/1037533-rafinha-bastos-rescinde-contrato-com-band-lobao-assina.shtml>. Acesso: 17 out. 2012

6 <http://www.planetaeducacao.com.br/portal/imprensa.asp?artigo=99>. Acesso: 17 out. 2012

7 <http://www.estadao.com.br/arquivo/arteelazer/2006/not20060520p2183.htm>. Acesso: 21 jan. 2013.

contudo, quando ela afronta valores coletivos domésticos, o entendimento não é o mesmo. Em verdade, a questão a ser analisada é a da sacralidade de certos valores e sua relação na formação da identidade tradicional.

Mesmo quando se trata de civilizações, de culturas distintas, tendo o Islã uma pauta religiosa, com moralidade material, e o Ocidente tendo fundamentos seculares, com proposta de moralidade lógico-procedimental, elas estão às voltas com a percepção de sagrado.

Desse modo, pretende-se analisar o modelo teórico de Islã e o projeto filosófico de modernidade no prisma da sacralidade e da identidade coletiva, para, posteriormente, demonstrar que, mesmo com o desencantamento do mundo da vida no Ocidente, as sociedades modernas ainda estão atreladas à sacralização de valores, mas dentro de um contexto laico (sacralização laica).

O Sagrado na Formação da Identidade

A modernidade apresentou uma perspectiva de identidade atômica-emancipacionista-secular, de onde deriva o conceito de personalidade. Uma identidade autoconstruída, submetida exclusivamente a autonomia da vontade, especificamente a autodeterminação, e guiada por critérios de racionalidade secular-epistêmica. Este modelo de identidade, pautada na vontade individual, estaria acima das tradições, das culturas, alinhando-se à ideologia moderna de ruptura e superação de costumes, valores pré-estabelecidos e superstições. Trata-se, porém, de uma questão de fé, estando fundada numa cultura e história específicas.

O homem, antes de tudo, é um ser social e, portanto, cultural. Denomina-se como cultura o processo acumulativo, resultante de toda experiência histórica das gerações anteriores, limitando ou estimulando a ação criativa do sujeito (Laraia 2009: 58). A identidade, portanto, é o resultado de processos transmitidos geracionalmente ao longo da história familiar e comunitária, influenciando o sujeito desde o nascimento (vozes familiares). Esses padrões familiar-comunitários interiorizam-se no sujeito, reificando-se pelos elos de lealdade, na perpetuação de valores, de legados, de mitos e ritos.

Logo, a cultura deve ser encarada como um processo simbólico, enraizando-se no processo de formação e de aprendizado do indivíduo dentro do seu espaço de convivência. Nas palavras de Roque de Barros Laraia:

O Homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam (Laraia 2009: 45).

Não desconsiderando sua capacidade criativa, o homem age em função de seus padrões culturais, levando-nos a crer na formação de uma identidade e personalidade modais. Essas personalidades modais estão vinculadas a representações mentais, atos de percepção, de reconhecimento, onde os sujeitos sociais investem seus interesses e pressupostos, que são conseqüentemente materializadas em representações objectais, a exemplo de emblemas, bandeiras, símbolos. Estas representações reafirmam a pertença coletiva, afirmando a relação binomial individualidade e unidade (reificação da coletividade, Bourdieu 2012: 111-113), estando intimamente ligada à ideia de sagrado.

O comportamento coletivo busca, na espiritualização, na *ratio mythicae*, uma forma de afirmação de sentido justificador (Eliot 1962: 29), uma validação preservadora do sistema sociológico, do sistema de conduta, por meio da consagração de limites, em função de uma ordem cósmica (Campbell 2008: 36) infável e absolutamente moral (Otto: 13). Conseqüentemente, o descumprimento de padrões morais não se reduz a um mero desvio de conduta, mas a uma profanação da ordem cósmica (sacra). Exemplo evidente dessa compreensão é o tabu, que etimologicamente deriva da palavra polinésia “tapu”, que significa sagrado, reservado (Keessing 1958, vol. 2: 457), especificamente relacionado a condutas ou proibições invioláveis sobre conduta sexual, propriedade, segurança e disposição dos mortos.

A religiosidade, portanto, é um instrumento de agregação, de afirmação de unidade de um grupo (Eliot 1962: 83-84); ele é indispensável à manutenção da cultura. O sagrado, como objeto da racionalidade mítica, funda-se na busca do autoentendimento, na explicação de seus conflitos e no sentido de sua vida em seu meio (Callois: 18-20). O sagrado traz ao mundo amorfo e neutro da realidade profana um sentido existencial (Eliade 2001: 26). Por meio do sagrado, estabelece-se não apenas uma noção

justificadora, mas um código de conduta, uma ordem moral-social (bem absoluto/inefável).

O sagrado é uma experiência sensível profunda (numinoso), que, mesmo primando por uma interiorização, é compartilhado por sentimentos de prudência e dependência, exteriorizados no exercício de um código de Ética. O Sagrado, como fonte do absolutamente moral, afirma-se na linguagem simbólica, no exercício dos rituais, voltando-se à comunhão do *mysterium tremendum* (manifestação arquetípica). Trata-se de uma experiência subjetiva e alterizante (Otto: 40), que não se volta apenas ao Totalmente Outro (entidade inefável), mas, mediante a linguagem mítica, também media as relações entre o supramundo e a realidade, entre o indivíduo e o coletivo.

As formas culturais, portanto, sustentam-se no mito e nos ritos, na força de suas linguagens e de seus sentidos. Quando estes sentidos desaparecem, as formas culturais acabam sucumbindo (estrutura comum do grupo social, Campbell 2008: 52). A sacralidade, porém, pode não ser exclusiva de religiosidade. Timothy Crippen (Crippen 1988) defende a permanência de valores sagrados na sociedade moderna, independentemente do seu processo de desencantamento da vida. Exemplos de expressões sagradas, que, necessariamente não são religiosas, abordadas tanto por Crippen quanto Bourdieu (Bourdieu 2012: 140), são os ritos nacionalistas (paradas, desfiles, cultos, símbolos como a bandeira, o hino etc.) cumprem função ritualístico-agregadora, identitária de ratificação de valores como pertença comum. Logo, em uma sociedade secular, pode-se encontrar convivendo com a racionalidade lógico-epistêmica, perseverantemente, uma racionalidade mítica, que se alimenta e resguarda de sentidos transcendentais, que mantém a ideia de sacralidade. Esta concepção coletiva e compartilhada de sagrado é o que Matthew Evans (Evans 2003) denomina de sagrado civil.

Identidade e Sacralidade Religiosa no Islã: Ummah e Tawhid

Conforme enunciado acima, só é possível compreender as diversas manifestações da comunidade islâmica contra o filme depreciativo sobre o profeta Mohammad analisando a identidade coletiva, a formação comunitária e o Sagrado no Islã.

A identidade e a personalidade no Islã são *sui generis*, podendo ser afirmadas como instituições intermediárias ou híbridas entre as respectivas concepções modernas e pré-modernas. A identidade e a personalidade islâmicas afirmam-se no exercício de deveres, de papéis dentro da sociedade; porém, suas funções não são restritas ou rigidamente pré-estabelecidas, estando atreladas ao que o ocidente denomina de valores republicanos ou de cidadania solidária, ou seja, servir a Comunidade de fiéis é cooperar e assistir solidariamente com os outros agentes integrantes, mantendo a ordem e a equidade, honrando, assim, *Allah* e a sua própria dignidade.

Conforme expresso em um *hadith*, dito ou feito do profeta Mohammad, “*todos são pastores e cada um é responsável pelo seu rebanho*” (Riadhussálihim). Da mesma forma, o Islã garante, na *Sharia*, direitos pessoais como proteção à vida (*Al hayaa*), autonomia da vontade (*Al hurria*), igualdade (*Al mosawa*), propriedade (*Al milk*). Logo, os preceitos de formação de identidade coletiva e titularidade de direitos no Islã embasam-se em dois princípios: na *Ummah* e no *Tawhid*.

O termo *Ummah* deriva da palavra *Umm*, que significa mãe. Consiste no espaço de convivência dos muçulmanos, em princípio, e de não muçulmanos (*dhimmis*), que aceitam se submeter às regras gerais da Comunidade de Fiéis, em troca de proteção jurídica e de liberdade religiosa. A *Ummah* é universal, pois, na concepção Islâmica, não é restrita às etnias, grupos ou fronteiras territoriais, tendo seus elos estabelecidos nos laços de fé em um único Deus. Logo, onde há um muçulmano, a *Ummah* estará presente e unida (Vieira 2011: 195).

No princípio da *Ummah* ou da Comunidade, entende-se que a convivência, a vontade de agregação são inerentes à natureza humana (união natural). Fundamento para a agregação encontra-se na cooperação e na solidariedade entre os integrantes da comunidade, tendo como objetivo a satisfação das necessidades materiais, sentimentais e espirituais dos homens. Há a consciência de que a sobrevivência não pode ser exercida solitariamente. A agregação comunitária tem sua origem e alicerce no núcleo familiar tradicional, onde pai, mãe e filhos possuem direitos e deveres (Al-Musali 2006: 33). A *Ummah* é regida pelos preceitos do Islã, devidamente expressos no Corão e na tradição profética (*hadiths* e *sunan*). O objeto da Comunidade é resguardar os mandamentos de *Allah* e defender a dignidade (honra) de cada cidadão (*balegh*). Entre os integrantes da

Comunidade de fiéis, nutre-se um sentimento de irmandade divina (Al-Musali 2006: 37-38). No Corão existem citações sobre a ideia de irmandade sagrada:

Os fiéis e as fiéis são protetores uns dos outros; recomendam o bem, proíbem o ilícito. (Corão 9:71). Sabe-se que os fiéis são irmãos uns dos outros; reconciliai, pois, os vossos irmãos, e temei a Deus, para vos mostrar misericórdia. (Corão 49:10).

Mohammad proferiu :

O muçulmano é o irmão do Muçulmano, não deve enganá-lo ou traí-lo, nem falar dele o que não quer ou não gosta que seja falado entre pessoas, e nem deve tirar nada dentre suas propriedades, somente com sua permissão. E seu sangue lhe é sagrado. (Riadhussálihim).

Em outro *hadith*, o Profeta conclama pela organicidade da Comunidade, afirmando o seguinte :

O exemplo dos fiéis em seus sentimentos de clemência e amor, é o exemplo do corpo, se um órgão adoece, todos os outros órgãos vão sentir e vão colaborar para dar de volta a saúde ao primeiro. (Riadhussálihim).

A cooperação na Comunidade Islâmica repercute na vida doméstica, nos assuntos políticos e econômicos: “auxiliai-vos na virtude e na piedade. Não vos auxiliareis mutuamente no pecado e na hostilidade e temei a Deus, porque Deus é severíssimo no castigo” (Corão 5:2).

Cada cidadão, portanto, assume a responsabilidade de gerir e reformar a sociedade, preocupando-se com questões coletivas (Al-Musali 2006: 43), a exemplo de um ensinamento do Profeta: “Quem não se preocupar com os assuntos dos muçulmanos, não é muçulmano” (Riadhussálihim).

A identidade coletiva universal no Islã está fundada em um valor sagrado, em uma profissão de fé (*shahāda*). Este valor sagrado é o do *Tawhid*, ou Unicidade. O *Tawhid* é a crença em um único Deus (*La Ilaha Illal lah*) e em seus ensinamentos, proferidos pelo profeta Mohammad (*Ashadu la ilaha illa Allāh ua Muhammad rasul Allāh*). Mohammad é considerado pelo muçulmanos como o último profeta escolhido por Deus dentro de uma cadeia revelatória que inclui as tradições judaica e cristã, tendo seu início em Noé (*Noa*),

passando por Abraão (*Ibrahim*), Ismael, Moisés (*Musa*) e Jesus (*Issa*). A comunidade está unida na fé em um só Deus e os seus desígnios incidem na Comunidade.

O muçulmano, em nome da ordem, da dignidade e da virtude, deve seguir os preceitos divinos (Maududi: 1993, 89-90). A adoração a *Allah* não se restringe às palavras, ao conhecimento puro e às orações, mas, acima de tudo, às ações virtuosas na Comunidade (Tantawi 1992: 64). Além do *shahāda*, o muçulmano tem o compromisso individual com *Allah* de exercer o *Al sallah* (as orações diárias), o *Al sahum* (o jejum no período do Ramadã), e o *Al Hajj* (a peregrinação à Meca). E o pilar de fé voltado *ta'awun* (cooperação), *'asabiyya* (espírito de corpo) e *istkhlaf* (responsabilidade social) é o *Azakat*, contribuição anual de 2,5% sobre os rendimentos totais conseguidos pelo *balegh*, sendo destinado a outros muçulmanos da comunidade que não tiveram a mesma sorte (Al-Khazraj 2006: 56-57). Olhar pelo outro é atender à Justiça de Deus (*Adallah*).

A Unicidade, portanto, confere “dignidade ao homem e salva-o do medo e do desespero, do pecado e da confusão” (Abdalati 1993: 33). Nas palavras de Maududi:

Nos ensinamentos de Mohammad, a fé em Deus é o princípio mais importante e fundamental. É o pilar do Islamismo e a mola principal do seu poder. Todas as outras convicções, ordens e leis do Islamismo, permanecem firmadas neste fundamento. Todas elas recebem energia desta fonte e depois da sua retirada, nada restaria do Islamismo (Maududi 1993: 106).

O muçulmano, portanto, justifica, no elo unitário e indivisível com Deus, a sua responsabilidade com a *Ummah*. As ações do homem não devem ficar confinadas a grupos, mas devem repercutir universalmente, na totalidade (Maududi 1993: 100-101). O sentido existencial do homem muçulmano é viver em *Allah*, pela *Ummah*: “Ele não difere de ti e tu não diferes d’Ele; se, por ignorância, julgas que és distinto d’Ele, quer dizer que tens uma mente não educada” (Ibn Arabi: 50).

O Sagrado Civil: Mito Secular da Dignidade da Pessoa

A modernidade apresenta-se como um movimento superestrutural de ruptura com as tradições e com a noção de sagrado, por meio do desligamento de hábitos coletivo-intuitivos e de formas de racionalidade mítica (desencantamento), reduzindo a vida social a uma expressão lógico-epistêmica, que incide sobre as ações individuais do sujeito

social. Logo, a sociedade moderna prima pelo desprendimento de hábitos e de crenças, pautando-se, valorativamente, em uma racionalidade de critérios, de natureza lógico-teórico-epistêmica, ou seja, as ações do sujeito se justificam em função da pauta racional que as motiva.

Os pilares do modelo de sociedade desencantada encontram-se nas ideias de emancipacionismo e de secularismo. Entende-se emancipacionismo como o valor moderno de reivindicação pela soberania individual, pelo efetivo exercício da autodeterminação, acompanhado por uma noção primitivista de homem (o nobre selvagem), desprendido dos cerceamentos impostos por imperativos de conduta, estabelecidos pelos costumes e pela religião. O homem, portanto, rege sua vida pela sua própria vontade (autonomia da vontade / livre arbítrio).

O marco do processo emancipacionista moderno encontra-se na Reforma Religiosa, que afirma, pela liberdade de crença, a constituição do homem como autossacerdote que, desvinculado de liturgias e ritos, nutre um ideal de “*self-awareness*” (Taylor 2007: 74-75; Weber 2000). Há, conseqüentemente, em especial no Calvinismo, a conciliação entre o indivíduo “objeto do mundo” com o indivíduo enquanto valor, afirmando, assim, a supremacia da identidade subjetiva e de seus interesses no espaço coletivo (Dumont 2000: 37, 51). Neste sentido a coletividade deixa de ser comunidade e torna-se sociedade.

A Reforma Religiosa também contribuiu para o processo de distensão entre a religião das questões “profanas”. O cristianismo, que historicamente foi organizado em torno de uma instituição hierárquica, que interferia diretamente nos assuntos políticos, gradualmente, a partir da reforma, transfere sua autoridade mundana ao monarca, que assume estas competências, monocraticamente. Posteriormente, depois de muito ódio e de ranger de dentes em solo europeu, as monarquias sedem espaços aos regimes democráticos, em alinhamento com o emancipacionismo.

A afirmação da autodeterminação somente se sustenta na modernidade pela isonomia, um padrão de nivelamento entre os indivíduos, tendo como recurso a impessoalidade. Impessoalidade que, em nome do reconhecimento plural, busca sanear as arbitrariedades de grupos, classes e do Estado.

A liberdade individual, no pensamento moderno, deve recorrer à Razão secular-lógico-teórico, de fulcro epistêmico, para o seu aprimoramento moral. Alinhado ao pensamento cientificista, que acompanhará a modernidade, o homem, em suas ações, deverá recorrer a uma “ética da racionalidade”, de natureza desencantada e dessubstancializada, que oferece recursos procedimentais para a tomada de decisões individuais (autenticidade, Taylor 2007: 117, 159, 299-300).

Está ética individual e liberal, acentuadora do subjetivismo, tem a liberdade como *prius* teórico e o homem, em sua individualidade, como referência teleológica (Moncada 2006: 199-200). Neste sentido, a Razão, como expressão Moral, não somente garante ao homem o exercício autorresponsável do livre arbítrio, como também viabiliza a interação das pessoas pelo estabelecimento de ordem (*stabilitas*), manifestada pela construção normativa jurídica.

A liberdade, portanto, enquanto forma racional, possui natureza regulativa, vinculada à “ordem natural dos fins”. Pelos conceitos puros e gerais oferecidos pela Razão, deduzidos no plano ideal em função de dados fornecidos pelos sentidos humanos, a autodeterminação estará comprometida em fazer o bem (como dita o imperativo categórico kantiano), garantindo a estabilidade coletiva necessária (*de pluribus unum*, mas pela razão) para a preservação do valor maior: a Dignidade de cada pessoa.

Pelo viés da razão secular, emerge uma nova expressão de sagrado, que, ao mesmo tempo que reafirma nossa individualidade, nos agrega e nos ordena solidariamente em uma grande nação humana, o que legitima a crença universalista da modernidade.

A Dignidade, que nasce conceitualmente como uma dádiva de Deus, manifestada pelos talentos humanos (Mirandola: 49), no Iluminismo defenestra a divindade trina cristã do seu trono validador e entroniza a própria natureza humana, ou seja, a tríade universal e transcendental vontade-liberdade-Razão. A dignidade, inicialmente, tem uma relação direta com a noção de personalidade no direito canônico.

Deve-se lembrar que, no pensamento medieval, o Direito humano (*Lex Humanae*) é uma derivação em cadeia de um sistema jurídico transcendental hierárquico envolvendo a *Lex Naturae*, a *Lex Divina* e a *Lex Aeterna* (Aquino 1995: 35-45), e que esta última é a Razão Divina, razão portadora do amor divino, abrangente e universal à condição

humana. A humanidade, na condição de criatura feita à imagem e à semelhança de Deus, estaria tutelada, portanto, pelo amor universal e pela cadeia de Direitos que dela se origina. Assim, o Homem está vocacionado para o amor, para a proteção e para a dignificação, na qualidade de criatura primeira da *Opus Dei*.

Mirandola apega-se a esta visão ao desenvolver o marco conceitual de Dignidade, considerando o homem como um grande milagre, portador de livre-arbítrio e responsável pelos seus atos. Deus deu ao Homem poderes sobre as coisas do mundo. Mas este poder deve ser aprimorado pelo conhecimento e pelo trabalho (Mirandola: 55-57).

Porém, o projeto filosófico de modernidade, gradualmente, vai distanciando a dignidade de uma origem divina, comprometendo-a ao estado de natureza do homem. Esse distanciamento pode ser identificado no *cogito ergo sum* cartesiano (século XVII) e na posterior ratificação iluminista da autonomia da vontade, como direito maior do homem (século XVIII), e, conseqüentemente, em suas variantes (autodeterminação, auto-realização e livre-arbítrio).

No pensamento kantiano, a dignidade faz parte da condição humana. O homem é um ser intelectual-volitivo, um ser racional, um sujeito do conhecimento e sua vontade deve estar pautada moralmente na razão (racionalidade lógico-epistêmica). Logo, seus atos são construções de sua autonomia, de um juízo que deve ser construído analiticamente, devendo responder por eles (autorresponsabilidade). Os atos de vontade devem se voltar aos imperativos categóricos, aos deveres racionais, que são universalmente necessários (moralidade procedimental). Neste sentido, o fim maior encontra-se na tutela e na dignificação da humanidade por meio da proteção da pessoa, das suas liberdades e de sua igualdade (Kant 2004: 4-22).

A inviolabilidade da dignidade da pessoa e de seus princípios fundamentadores, estabelecida em um imperativo moral, procedimental e universal, apresentará uma nova concepção de valor compartilhado e intangível: o Sagrado Secular.

O projeto filosófico de modernidade tem como objeto sacralizado e sacralizador a Dignidade da pessoa Humana. O bem maior que nos une e nos agrega e, ao mesmo tempo, conserva o direito de diversidade individual, é a Humanidade em cada pessoa. Demonstrações de afirmação deste valor maior, intocável e intangível, é o próprio modelo de república kantiana e de cidadania cosmopolita.

Kant prega a exigência de um regime republicano, ou seja, a instauração de um direito público, mediante uma Constituição Civil, que unifique os homens a uma vontade moral-racional comum, garantindo direitos e atribuindo deveres a todos os cidadãos (Kant 2004: 125). A república (*forma regiminis*) garante a ordem e representatividade necessários para o parcimonioso exercício das liberdades individuais, garantido a pluralidade e, conseqüentemente, a dignidade dos cidadãos. Logo, em um espaço público plural e liberal, o sentido de totalidade será encontrado na constituição, como instrumento reificador da unidade do poder e guardião da dignidade da pessoa (mesmo sendo, neste caso, voltada ao cidadão nacional), que pertence a uma coletividade abstrata.

O projeto de Direito Cosmopolita Kantiano também possui fulcro republicano, a serviço da sacralidade da dignidade humana. Superado o modelo de Estado Nacional republicano e do *Ius gentium*, o que deverá emergir, como base da utopia de cosmopolita, é um republicanismo universal, uma ordem constitucional positivadora dos direitos do homem. A pátria é o solo, é o mundo, mas o sentido da sociedade cosmopolita é a própria humanidade. O valor sagrado é a dignidade (Kant 2003: 6, 15-16; Kant 2004, 160).

Essa concepção de constituição agregadora, sacralizada e sacralizante, toma força na era pós-nacional, pela concepção de patriotismo constitucional. O patriotismo constitucional volta-se para a construção de uma comunidade jurídica transnacional, de um povo político organizado em torno de uma práxis política universal e comprometido com uma ordem constitucional pautada em preceitos universais de justiça, de democracia e de direitos humanos (Parola 2007; Habermas 2001).

No patriotismo constitucional, busca-se o estabelecimento de um sentimento de solidariedade entre os cidadãos, embasado na natureza moral universal dos direitos humanos (Habermas 2001). Logo, o preceito moral máximo do patriotismo constitucional é a Humanidade. O sagrado é a dignidade do *homo humanus*.

A sacralidade da humanidade é reafirmada na dignidade de cada pessoa (a quintessência dos direitos humanos, Habermas 2012), no sujeito-*konstrukt*, pela proteção de sua autonomia e de sua condição isonômica. Mas a dignidade não é um bem exclusivo de um indivíduo, mas é um imperativo categórico inerente a natureza Humana. Logo, cada indivíduo celebra a dignidade no cumprimento cotidiano dos seus votos jurídico-morais com a esfera pública, por meio da participação cívica e da tolerância (ou

hospitalidade), como condição de inclusão do outro (Rochlitz 2005). Revisita-se, assim, o baluarte maior do Iluminismo e se retoma o sentido republicano e sagrado do termo *De Pluribus Unum*.

Considerações Finais: Uma Questão de Tolerância e Reconhecimento

Com base na exposição sobre as nuances da relação entre a liberdade de expressão e o sagrado, bem com sua repercussão na identidade coletiva, o que parece é que existe um problema fundamental: a dificuldade de enraizamento de uma cultura política de tolerância e reconhecimento. Reconhecer não é simplesmente reduzir o “outro” a um objeto cognitivo, mas compreendê-lo dentro de uma perspectiva intersubjetiva (Aurelio 2010: 138-139).

O reconhecimento do outro pressupõe a aceitação de sua identidade, de sua construção subjetiva, definidora de sua existência. Esta construção não parte, apenas, da autodeterminação do indivíduo (autenticidade), mas também da interação com os diversos grupos de que faz parte (Taylor 1995: 46). O reconhecimento, portanto, não se restringe apenas ao respeito à autenticidade do indivíduo, mas também à lealdade entre grupos, aceitando seus costumes e tradições (Taylor 1994: 47-51).

O reconhecimento pressupõe paridade e reciprocidade, redimensionando a concepção de discriminação, que primava inicialmente pela impessoalidade e pela desculturalização, vinculando, contemporaneamente, a igualdade ao direito de ser diferente, inclusive culturalmente (Taylor 1994: 60). Não se trata, porém, de aceitar o inaceitável. O reconhecimento não pressupõe o ilimitado, existindo preceitos mínimos e irrenunciáveis. Aurélio relembra Karl Popper ao advertir que a tolerância contínua em favor do intolerante é sentença de morte (suicida) da própria tolerância (Aurelio 2010: 122-124).

Expostas as questões sobre a tolerância e sobre o reconhecimento, cabe afirmar que as questões em epígrafe, sobre a liberdade de expressão, apresentam dupla face de intolerância. Em um primeiro momento, aos olhos do homem ocidental, as manifestações exaltadas das diversas comunidades muçulmanas no mundo, em função de charges ou de paródias contra o profeta Mohammad, foram tratadas como uma expressão de

incompreensão à liberdade de expressão, e de atraso cultural, não se percebendo, entretanto, que os valores sagrados e a identidade coletiva foram violados.

O homem muçulmano, que encontra na sua religião e, conseqüentemente, nos seus valores e em seus personagens (exemplos de fé) o sentido existencial, ao ver seus pilares de fé afrontados, também se coloca na condição de violentado, pois sua moralidade, sua honra e sua personalidade, que se desenvolvem em espaço coletivo-cultural (referencial totalizante), acabam, igualmente, sendo denegridos.

A outra face da intolerância é a falta de coerência, a ausência completa de equiparação de parâmetros de tratamento quanto a mesma questão sobre os limites da liberdade de expressão e suas derivações. Uma sociedade secular e laica não está livre de valores sagrados, intangíveis e irrenunciáveis, que dão sentido a uma coletividade, mesmo sendo societária e plural. Na modernidade, os dois valores sacros civis que agregam os indivíduos e dão sentido as suas vidas (com pretensão de universalidade), são a Humanidade e a Dignidade. Nas palavras de Steven C. Rockefeller:

(...) A nossa identidade universal, enquanto seres humanos, é a nossa identidade inicial e é a mais fundamental do que a nossa identidade particular, quer seja uma questão de cidadania, sexo, raça ou origem étnica... Elevar a identidade étnica, que é secundária, a uma posição igual, ou superior em importância à identidade universal de uma pessoa é enfraquecer as bases do liberalismo e abrir as portas à intolerância (Taylor 1994: 106).

Logo, a liberdade de expressão, quando atinge os valores da Dignidade e da Humanidade, ou valores culturais intimamente ligados a elas (a exemplo do valor da maternidade e a dignidade da mulher), por meio de piadas machistas ou comentários que atentam contra o “politicamente correto”, acaba gerando comoção coletiva “justificável”, pois o *Unum* do *De pluribus* foi desrespeitado. O que houve, portanto, foi a violação do sentido moral maior da modernidade, a Dignidade humana, bem difuso que se manifesta pelo indivíduo.

Logo, é preciso um exercício de humildade do observador, que se acha em condição privilegiada, como exigência para a convivência não somente com ou “outro” individual, mas, igualmente, com o coletivo.

BIBLIOGRAFIA

- Abdalat, H. *Islã em foco*. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1998.
- Aquino, T.. *Escritos políticos de São Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- Aurélio, D. P. *Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância*. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2010.
- Bourdieu, P. *O poder simbólico*. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- Caillois, R. *O mito e o homem*. Lisboa: Editora 70, sem ano.
- Campbell, J. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.
- Corão. Makka: Liga Islâmica Mundial, 2006.
- Crippen, T. *Old and new gods in the modern world: toward a theory of religious transformation*, Social Forces, Vol. 67, N° 2, Dez. 1988.
- Dumont, L. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- Eliade, M. *O sagrado e profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Eliot, T. S. *Notas para a definição de cultura*. São Paulo: Realizações, 2011.
- Evans, M. T. *The Sacred: differentiating, clarifying and extending concepts*, Review of Religious Research, vol 45, N° 1, 2003.
- Ibn Arabi. *Tratado da unidade*. Brasília: Thot.
- Isbelle, Sami Armed. *O Estado Islâmico e sua organização*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007.
- Habermas, J. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Ed. Littera Mundi, 2001.
- Habermas, J. *Um ensaio sobre a Constituição da Europa*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- Kant, I. *A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Kant, I. *Metafísica dos costumes: princípio da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- Keessing, F. M. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1958.
- Khazraji, Sheikh Taleb Hussein. *O que é islam*. 2ª Edição São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006.
- Laraia, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 24 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Machado, J. E. M. *Liberdade de Expressão. Dimensões constitucionais da esfera pública no sistema social*. Coimbra: Editora Coimbra, 2002.

Maududi, Abul A'la. *Para entender o islamismo*. Riyadh: International Islamic Federation of Student Organization.

Mendes, G. F.; Branco, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de direito constitucional*. 6 ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

Mirandola, P. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, sem ano.

Musauí, Sayyed Hashem Al. *O sistema social no Islam*. São Paulo: CIB, 2006.

Otto, R. *Das Heilige*. Trad. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, sem ano.

Parola, Alexandre Guido Lopes. *A ordem injusta*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.

Riadhussálihín: Jardim dos Virtuosos. São Paulo: Ed. Ellus.

Rochlitz, R. (coord.). *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

Tantawi, Ali Al. *Introdução geral da religião do Islã*, 1992.

Taylor, C. *Multiculturalismo*. Lisboa: Piaget, 1994.