

ELEMENTOS DE REFLEXÃO SOBRE A OBJECÇÃO DE CONSCIÊNCIA
Reunião conjunta CNE – Portugal e Espanha – Lisboa, 8 de Novembro de 2010
Michel RENAUD

A objecção de consciência situa-se na intersecção entre a ética e a política e por isso mesmo a sua análise é menos simples do que parece à primeira vista. Quem tem a prioridade, a ética ou a política? Mas o que se entende por prioridade, uma vez que não se trata de uma escolha deixada ao arbitrário de cada um? Falar de prioridade não significa uma qualquer prestação de homenagem de uma à outra, mas a determinação do critério destinado a resolver um conflito que surge entre uma lei política que requer a obediência e os valores sem os quais a pessoa individual considera que a sua vida perde a sua dignidade ética. Este enunciado geral exige contudo uma multiplicidade de precisões para ser devidamente compreendido.

Em primeiro lugar, é necessário indicar que espécie de estado está aqui em foque. Uma das principais características do estado democrático consiste em não querer impor uma determinada visão ou visée do bem ético. Noutros termos, o Estado democrático assume a decisão de deixar a cada cidadão a tarefa de encontrar o sentido primeiro e último da sua existência. O Estado pode estimular valores que ele considera como fazendo parte do património cultural da nação ou das suas nações, mas não obriga ninguém a viver os valores que não estão estritamente codificados no seu direito positivo. Em sentido contrário, o Estado totalitário tenta impor a sua compreensão do bem e para este efeito reduz o mais possível a esfera da vida privada, controlando do modo mais subtil o pensamento dos seus sujeitos. Um Estado com um partido único implica em geral uma única maneira de pensar, não apenas do ponto de vista político, mas também na esfera da ética na qual se joga, em último lugar, o destino existencial de cada um. Em geral, o Estado totalitário não prevê a possibilidade legal da objecção de consciência.

O direito à objecção de consciência é portanto uma aquisição devida ao estado democrático, que se autolimita quanto à imposição da obediência às leis que promulga. É na base destas notas prévias que se deve analisar hoje a natureza do conflito subjacente à objecção de consciência.

Antes de entrar em outros elementos de análise, não será supérfluo evocar um dos primeiros conflitos que na *cultura* do Ocidente surgiu entre política e ética, isto é, a tragédia Antígona de Sófocles. Lembramo-nos da história: dois irmãos filhos de Édipo lutam **pelo governo** da cidade de Tebas e morrem em combate. O irmão que militava a favor das leis da cidade teve direito aos ritos fúnebres que lhe assegurariam a vida no além, ao passo que o outro, tendo tido a vontade de derrubar o poder legítimo, não devia ser enterrado, mas deixado como presa dos abutres, sem direito ao condigno funeral. Tal era a ordem estabelecida na Cidade por Creonte, o tio e tirano. Antígona infringe a ordem de Creonte e, de noite, procede ao enterro do irmão, por fidelidade àquilo que considera como a lei não escrita, mas inscrita no seu coração. O acto de desobediência chega ao conhecimento do tirano, que decreta a morte de Antígona, noiva do seu filho. O emparedamento vivo e a morte de Antígona provocam o suicídio do noivo e o arrependimento de Creonte, mas tarde demais para evitar a ruína da família. Nos admiráveis diálogos entre Antígona e a sua fraca irmã Ismena, entre Creonte e Antígona tece-se a trama trágica dos heróis. Citemos apenas duas passagens célebres da Antígona. «*É mais longo o tempo que devo agradar aos que estão no além do que aos que estão aqui*» (v 76); «*É que essas [leis] não foi Zeus que as promulgou, - nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses*» (v. 450). Esta tragédia deu origem a uma quantidade inumerável de comentários. As leis não escritas mas presentes no coração são as do direito natural, disseram muitos clássicos; e a lei natural ou o direito natural tem sempre prioridade sobre o direito positivo. Outros comentários irão num outro sentido. Por exemplo Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, denuncia a unilateralidade das duas atitudes; unilateralidade à qual faz eco o comentário de Paul Ricoeur. «*É preciso concordar com Hegel e dizer que a visão do mundo de Antígona não menos estreitada e subtraída às contradições*

internas que a de Creonte. (...) São efectivamente duas visões parciais e unívocas da justiça que opõe os protagonistas. A estratégia de simplificação, como diz Nussbaum (...) não torna Antígona menos inumana que Creonte»¹. Mas além dessas simplificações, deve-se reconhecer que «a tragédia de Antígona incide naquilo que, na esteira de Steiner, se pode chamar o fundo agonístico da provação humana, na qual se confrontam interminavelmente o homem e a mulher, a velhice e a juventude, a sociedade e o indivíduo, os vivos e os mortos, os homens e o divino». Esta linha de pensamento mostra que a tragédia de Antígona reflecte uma maior amplitude que não o tema único da objecção de consciência. Esta dilatação convida-nos para desvendar alguns traços comuns a todos os casos de objecção de consciência.

A objecção de consciência, com efeito, apresenta-se como uma decisão governada por motivações exclusivamente éticas. Mas não é isso que lhe garante a sua neutralidade política; neste sentido, não existe uma objecção de consciência totalmente isenta de impacto político. O propósito da sua neutralidade política é portanto uma ilusão; o caso de Gandhi ilustra-o suficientemente, uma vez que a sua não-violência se apoiava num projecto político consciente e explícito. Notemos, em sentido contrário, que Gandhi ficou vivo porque a potência inglesa que ele desafiava não o eliminou fisicamente, o que, por exemplo, teria sido o caso se ele tivesse vivido no tempo dos Gulags de Estaline. Um objector de consciência como o francês Lecoin, na véspera da segunda guerra mundial, propunha que a França se deixasse invadir pela Alemanha; o resultado da sua posição foi a cadeia. Não vamos passar em revista contudo a história empírica da objecção de consciência; apenas lembraremos que a literatura a seu respeito se limitou durante muito tempo e quase unicamente à vida militar. É num passado relativamente recente que o campo dos cuidados de saúde passou a ocupar um lugar de destaque nesta problemática.

As considerações que se seguem tencionam discernir de mais perto a natureza da objecção de consciência. Três alternativas cruzam-se que merecem a nossa atenção. 1) Trata-se de recusar obedecer a uma lei positiva que não admite excepções ou a uma lei que prevê o recurso à objecção de consciência? 2) O valor ético que está em causa na objecção de consciência está relacionado com um princípio universal, considerado como fazendo parte do direito natural ou diz respeito a uma opção particular do objector, por exemplo, no foro das suas crenças religiosas? 3) Em seguida será que se pode considerar como objecção de consciência a recusa de obedecer a uma ordem considerada como perversa de um superior hierárquico?

Apresentemos exemplos. No último caso citado, existe uma ordem pontual imoral, por exemplo, a obrigação emitida por um superior de fazer assinar pelo seu subordinado um determinado cheque, o que corresponde a um acto de corrupção activa. Será que a recusa de assinar coloca o subordinado na situação de objector de consciência? Por um lado, sim, na medida em que ele invoca um valor ético que não quer lesar. Mas por outro lado, a ordem é particular e constitui um acto imoral e ilícito, cuja liceidade não está inscrita no direito positivo. A recusa do subordinado entra portanto no campo das acções éticas, eventualmente heróicas, que se mantêm no foro das relações particulares, dado que não se trata de infringir um direito

1

☐ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p 283. Entre parênteses, notemos, com Charles Moeller, a diferença de estilo entre a Antígona e os primeiros cristãos que, aprisionados, iam deliberadamente para a morte: Antígona está desprovida de medo ao afirmar as suas convicções, mas uma vez face à morte iminente, não pode impedir-se de exprimir a sua profunda tristeza de morrer: «*sem lágrimas, sem amigos, sem himeneu, desgraçada, pelo caminho que me espera sou levada*» (v. 876); ao passo que os cristãos martirizados aparecem, no seu aprisionamento, cheios de medo, mas na própria altura da morte, avançam plenos de confiança no destino que os espera.

legitimamente proclamado. É só num sentido metafórico que se poderá falar de objecção de consciência; ela consiste, com efeito, na recusa, por motivos éticos, de participar num acto privado ilícito.

A primeira alternativa referida evocava o caso da desobediência a uma lei que não admite excepções ou derrogações. Neste caso o objector sabe que se expõe à repressão legal e às sanções previstas para tais casos. Será que a morte de Sócrates pertence a esta categoria? Sim e não, teremos de responder; Sócrates foi condenado sob o pretexto de ir contra a lei ao corromper a juventude, embora não estivesse de acordo com esta acusação. Negou, portanto, ter cometido um acto que violava a lei. Por outro lado, ele quis mostrar que as leis vigoram e que devem ser respeitadas; por isso mesmo, em vez de fugir, ele obedeceu-lhes aceitando beber a cicuta. Não rejeitou a lei, mas tinha consciência da injustiça da sua condenação. Próximos da situação de Sócrates foram os casos de alguns dissidentes soviéticos, tais como Sakharov, que tomaram posição em nome da verdade e da justiça, sabendo que teriam de aguentar as consequências dos seus actos. Neles, a finalidade política do acto ético era consciente, intencionalmente prosseguida, num diálogo de forças, embora com armas diferentes das do poder político. Esta situação aproximava-os do caso de Gandhi.

Abordemos situações mais frequentes na nossa cultura democrática, nomeadamente aquelas nas quais a objecção de consciência é prevista e permitida pela lei. As leis sobre o abortamento - IVG – entram nesta categoria. Esta temática foi objecto de uma análise estimulante de Diego Gracia - *Ética da la objeción de consciencia* - , que gostaria de seguir brevemente e de criticar. Com ele podemos partir de uma análise dos juízos éticos. Gracia retoma a formulação de David Ross, grande comentador de Aristóteles, ao distinguir, no campo do agir, os imperativos categóricos (*prima facie duties*) e os imperativos hipotéticos (*actual duties*). Com Aristóteles, Ross reconhece justamente que o agir nunca se realiza num contexto de evidência, de certeza e de previsão clara do futuro e das consequências da acção. Prefiro a formulação de Paul Ricoeur que reconhece que os princípios éticos do agir exigem a sabedoria prática para se tornarem adequados às circunstâncias sempre particulares do contexto da acção. Mas a análise de Gracia continua, tornando-se, em nosso entender, estranha. A objecção de consciência, afirma, implica um conflito de valores: o valor da lei que provém do consenso democrático e que tem legitimidade, por um lado, e as convicções particulares do objector de consciência, por outro. Segundo Gracia, o objector não reconhece que existe um conflito de valor, porque para ele, o respeito pela lei injusta não pode ser considerado como um valor. «*Niega valor a uno de los términos del conflicto. Lo cual demuestra algo de la máxima importancia y sobre lo que raramente se llama la atención, a saber, que lo que el objetor niega es la legitimidad de la norma o de las normas en juego. En el fondo, la suya no es una objeción de acto sino de ley. Y eso es lo que resulta incorrecto e inadmisibile*». Para nós, podemos dizer que isso não é uma novidade, uma vez que desde o princípio reconhecemos o impacto político de todas as objecções da consciência. Mas para Diego Gracia, a atitude do objector acaba por tomar a forma de um «*curso extremo de acción*». Ora, julga ele, os cursos extremos de acção foram desde Aristóteles reconhecidos como não sendo óptimos. Lesam com efeito um valor importante no conflito de valores que o objector quer resolver. É melhor então encontrar um «*curso intermedio*» que, no contexto da vida prática, tente harmonizar o mais possível os valores em oposição. Concretamente, Gracia pensa no caso da lei do aborto, que ele cita logo à seguir como exemplo: o objector não tem razão, porque a lei tem legitimidade democrática e constitui deste modo um valor que o objector não pode ignorar; além disso, ao opor-se à lei, o objector opõe-se a uma lei que precisamente lhe permite e reconhece o seu estatuto de objector; ora «*el objetor no tiene capacidad ni autoridad para negar legitimidad social a un valor aceptado e consensuado por la mayoría de los ciudadanos*». A conclusão de Gracia é que o *curso intermedio* da acção deve consistir em harmonizar e salvar o mais possível os valores em conflito. No exemplo do aborto, a lei não obrigará nenhum agente de saúde a realizar um abortamento, e as mulheres que querem beneficiar da possibilidade legal terão que aceitar ser encaminhadas para outros centros de saúde;

por outro lado, o objector terá que realizar este aborto ao abrigo da lei «*cuando no hay otro modo de asegurar la prestación*». Finalmente, na base desta tese Gracia considera que, nos casos desta natureza, a objecção de consciência é falsa, não respeitando as condições necessárias para poder objectar; trata-se portanto de uma «pseudo-objecção», porque a lei prevê a possibilidade de não participar na acção em causa. Conclui que a maior parte das objecções de consciência no mundo da saúde, conclui são efectivamente «pseudo-objecções».

Confesso que esta argumentação não é racionalmente convincente; baseia-se num sofisma, embora esteja aparentemente adequada para o caso do aborto. Para o mostrar, empurremos o exemplo até ao limite. Imaginemos que a lei legalize o aborto sem motivo até à véspera do nascimento; admitamos também que esta lei tenha recolhido o consenso maioritário da população, mas aceite também não forçar nenhum médico ou enfermeiro a tomar parte num abortamento. Será que o «curso intermédio de acção», destinado a salvar o mais possível os valores em conflito, ainda teria validade? De certeza que não; Gracia admitiria que a conciliação já não é possível e que então, enquanto «curso extremo de acção», a objecção de consciência se justificaria. Mas esta afirmação não escapa à contradição: por um lado, teríamos uma posição ética insustentável; por outro, o raciocínio anterior de Gracia não teria perdido a sua validade, porque aqui também haveria em oposição o valor da legitimidade da lei face ao valor da vida invocado pelo objector. O sofisma provém, em meu entender, do facto de pôr sobre pé de igualdade, numa equação a conciliar, um valor político e um valor ético. Noutros termos, quem será o árbitro da avaliação dos valores em presença (o valor da lei face ao valor protagonizado pelo objector) senão o avaliador que se centra no *teor ético* dos valores conteúdos na lei? É então que aparece em plena luz o erro dessa interpretação: Gracia opõe um *valor formal de natureza política* (a legitimidade da lei) a um *conteúdo de valor de natureza ética* (o valor da vida humana no seu começo). Esta oposição é apenas possível numa teoria para a qual é apenas o consenso democrático que está na origem dos valores éticos. Isto leva-nos, em meu entender, a confundir a formalidade da lei (entendida como valor democrático) com o seu conteúdo intrínseco, de teor ético. Isso caracteriza uma ética da discussão, mas também deixa entrever os seus limites.

Será que estes limites nos reenviam para uma teoria jusnaturalista dos valores éticos, teoria que Gracia recusa como sendo incoerente? O propósito desta apresentação não permite abrir este debate. É por isso que reservaremos alguns pontos para a conclusão.

1. Em primeiro lugar, é evidente que existem múltiplas formas de objecção de consciência, além da objecção de consciência na vida militar.
2. Em seguida, toda a objecção de consciência relativamente a um decreto do direito positivo tem um impacto político. Contudo, este impacto político não deve ser entendido de modo quase revolucionário ou não democrático, como se o objector quisesse revogar a lei por meios não legais.
3. Em terceiro lugar, no conflito entre a legitimidade formal de uma lei e o conteúdo de um valor ético, a lei terá que preservar a possibilidade de viver este valor ético (desde que não lese terceiros), na medida em que, tal como indicámos desde a introdução, não pertence à política democrática impor aos cidadãos o sentido último da sua existência.
4. Por outro lado, os valores éticos tornam-se parte integrante do direito positivo quando conseguem fazer o consenso à sua volta. Isso não significa contudo que se trata da forma mais ética de viver a existência humana.
5. Em último lugar, cedo ou tarde, a ética será inevitavelmente confrontada à tarefa de avaliar e hierarquizar os valores propriamente éticos numa fundamentação que não poderá limitar-se ao resultado da discussão democrática. Se tal não fosse o caso, iríamos erradamente confundir ética e política, isto é, tentaríamos constituir uma vida ética pela simples politização da ética.