A entrevista com Portier, que agora a *Debates do NER* publica, versa sobre a polêmica do *casamento gay* projeto do governo francês que regularizava a união estável entre pessoas do mesmo sexo com grande reação em setores conservadores da população francesa. Munido de uma grande erudição, o entrevistado percorre dimensões históricas, jurídicas, filosóficas e sociológicas para problematizar e contextualizar a problemática.

ENTREVISTA COM PHILIPPE PORTIER[2]

Do casamento civil ao "casamento para todos": secularização do direito e mobilizações católicas[3]

Parece-nos pertinente e pedagógico conservar o fio histórico do debate. Trata-se, portanto, de recolocar em perspectiva histórica – uma perspectiva longa – a controvérsia de 2012-2013, na França, sobre o acesso das pessoas do mesmo sexo ao casamento civil.

Instauração do casamento civil e pluralidade dos usos do conceito de natureza

Entrevistadora: Sobre a concepção do casamento civil, principalmente na obra de Portalis: o casamento "não é nem um ato civil nem um ato religioso, mas um ato natural que recebeu a atenção dos legisladores e que a religião santificou". Seria essa a mesma natureza em pauta nos debates recentes?

Philippe Portier: Talvez possamos retomar os usos diferenciados do conceito de natureza no momento de constituição da civilização democrática, opondo dois grandes modelos: o modelo católico e o revolucionário. Ambos utilizam

[2] Traduzido por Janyne Martini (UFRGS).

[3] Esta entrevista foi publicada em francês pela Revista Sociologie, no fascículo de 2015.1. A entrevistadora é Céline Béraud, professora da Universidade de Caen.

a palavra "natureza"; no entanto, não lhe atribuem a mesma significação. Os revolucionários, seguindo no caminho do Iluminismo[4], dissociam a ordem natural e a tradição religiosa: a religião aprisiona o sujeito em um mundo de regras góticas; a natureza, ao contrário, faz o sujeito aderir à sua liberdade originária. Em contrapartida, os católicos, quando não são influenciados pelo pensamento de tendências jansenistas, associam as duas noções, ligando ambas à vontade divina. Esse esquema de compreensão da natureza determina abordagens diferentes da questão do casamento.

O mundo secular entende o casamento a partir do esquema contratual, pelo qual duas subjetividades se associam diante da sociedade. Disso, ele conclui que o laço matrimonial não está determinado para a eternidade: o que o homem uniu, o homem pode separar. Mesmo Portalis, no momento da estabilização do período napoleônico, admite isso em sua alocução de apresentação do Código Civil em 1804: ainda que seja preciso dificultar a sua realização, para não perturbar a ordem social, deve-se perenizar a possibilidade do divórcio, instaurado em 1792. É verdade que esse modelo se "institucionaliza", pois é o direito do Estado que configura a aliança, mas apoiado em um imaginário que rompe com aquele do Antigo Regime. A norma não deriva mais de uma lei divina: fruto da vontade do legislador, ela permite aos cônjuges defender sua soberania, tanto no momento da fundação do casal quanto no de sua dissolução.

O mundo católico, por sua vez, ligado a uma filosofia substancialista, permanece hostil à "secularização" do casamento, que é encarado como uma heteronomia. Em matéria de casamento, há apenas uma lei que vale, aquela de Deus, que a Igreja transmite. Então, nada de casamento civil, que é visto apenas como um concubinato legal. É perante Deus, na igreja, e não diante dos homens, na prefeitura, que deve ocorrer a união. Tampouco, há divórcio, desde a Idade Média: os cônjuges, unidos por

[4] HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. [1935] Paris: Le Livre de Poche, collection références, 1994.

um sacramento (instaurado em 1215 no Concílio de Latrão), formam uma só carne, como diz o Gênesis. É a *una caro*, que nenhuma vontade humana pode separar[5].

Entrevistadora: Há também a questão da escolha do cônjuge... Esse é um dos elementos centrais do casamento civil, que o distingue do casamento sujeito à autoridade do *pater familias*.

Philippe Portier: Na verdade, a Igreja católica, desde a Idade Média, vinha defendendo a livre escolha do cônjuge: o consentimento dos esposos era, em seu direito, uma condição para a validade do casamento. Essa regra acarretou grandes tensões: com as famílias e com o poder real, que não pretendia arquitetar o casamento independentemente da autorização das famílias[6]. Essa "subjetivação" do vínculo matrimonial poderá surpreender e requer duas observações. Por um lado, ela procede, como sublinhou Jack Goody[7], de uma luta de influência entre os polos de poder: trata-se, então, para a Igreja, de separar os indivíduos das dependências sociais que os distanciavam de sua própria jurisdição. Por outro, a importância dada ao consentimento não representa de forma alguma uma adesão ao programa voluntarista da modernidade, mesmo que ele a prepare[8]: o consentimento é a expressão da adesão às regras de uma "instituição" que a sociedade não cria, mas descobre na ordem natural-divina.

Mas retomemos. Para a Igreja, a Revolução marca então uma ruptura decisiva na ordem da civilização. Mesmo que o Antigo Regime nem sempre

---

5 LEGENDRE, Pierre (Org.). *Ils seront deux en une seule chair:* scénographie du couple humain dans le texte occidental. Bruxelles: Van Balberghe librairie, 2004.

6 BURGUIÈRE, André. *Le Mariage et l'Amour:* en France de la Renaissance à la Révolution. Paris: Le Seuil, 2011.

7 GOODY, Jack. *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris: Armand Colin, 1985.

8 HERMET, Guy. L'individu-citoyen dans le christianisme occidental. In: BIRNBAUM, Pierre (Org.). *Sur l'individualisme*. Théories et methods. Paris: PFNSP, 1991. p. 132 et seq.

convergisse com ela, ao menos ele mantinha o essencial: até o Édito da Tolerância, de 1787, ele reconhecia apenas o casamento católico, preservando juridicamente, dessa forma, a unidade confessional do reino; o Estado, além do mais, defendia o princípio da indissolubilidade da união. A lei cristã valia, então, como lei geral. Ora, esse grande modelo, que a Igreja demorou vários séculos para impor, desmorona em 1789. Por um lado, o casamento "se seculariza": o governo não pretende mais relacionar seu trabalho de construção das regras da união à legislação divina. Por outro lado, o casamento "se individualiza": doravante ele apenas une, e de maneira revogável, vontades subjetivas. Os católicos do período percebem essa virada – que reduz a religião a uma função setorial da sociedade, enquanto, ainda ontem, ela constituía uma norma englobante – sob o signo da decadência. Barruel, Maistre e Bonald a analisam até mesmo como o produto de uma conspiração "satânica".

Entrevistadora: Não se pode pensar a laicização sem a pluralidade religiosa. Não existe apenas uma oposição entre o Estado e a Igreja católica. E os protestantes? E os judeus? Antes mesmo da questão do casamento civil, existe a do casamento entre os protestantes, cuja união não era mais reconhecida desde a revogação do Édito de Nantes e cujos filhos eram considerados bastardos. O senhor está nos falando de uma concepção católica do casamento. Para os protestantes, o casamento não é um sacramento. Os judeus autorizam o divórcio. Quando Portalis mantém a possibilidade do divórcio, ele o faz em nome da pluralidade religiosa. Para ele, existe um ideal de indissolubilidade ligado ao próprio amor.

Philippe Portier: Creio que essa observação sobre a pluralidade religiosa é absolutamente essencial. Buscou-se, por um tempo, depois das guerras de religião, resolver a questão impondo um absolutismo político, frequentemente apoiado na religião do príncipe (*cujus regio*, *ejus religio*, segundo a fórmula extraída da Paz de Ausburgo). Acaba que, como bem demonstrou John Rawls em *O liberalismo político*, essa maneira de gerir as irredutíveis

divisões do social funciona apenas por um tempo. Como diz respeito à liberdade, mas também à ordem pública, é preciso que o Estado modifique logo seu modo de intervenção política. Conhecemos o princípio: a primazia do bem, que leva o governo a se colocar a serviço de uma doutrina moral única, precisa ser substituída pela primazia do justo, que o conduz a preservar simples regras procedimentais (os princípios de igualdade e liberdade), a partir das quais os indivíduos configuram seu próprio universo de existência. A laicização, caso analisada como o processo a partir do qual o poder político afirma sua independência face à lei divina, exprime esse desígnio de autonomização em relação a uma doutrina compreensiva do bem.

O mundo pós-revolucionário visa a permitir que cada um escolha seu próprio caminho, particularmente no plano das adesões religiosas. Um dos argumentos de Portalis para perenizar o divórcio está ligado efetivamente à necessidade de levar em conta a diversidade das opiniões sobre o assunto. Sem dúvida, todavia, é preciso matizar essa adesão ao pluralismo. Por um lado, os governos ainda mantêm a instituição religiosa no coração do aparelho estatal: quatro cultos são "reconhecidos" no âmbito de um sistema que os recruta a serviço da construção e da difusão da moral pública. Estima-se, então, que, até os anos 1880, não pôde existir laço social sem dependência religiosa. Por outro lado, os governos ainda mantêm a cultura religiosa no seio da norma legislativa. Isso é perceptível, por exemplo, pela distribuição hierárquica dos papéis no casal – que, inclusive, não desapareceu com o advento da Terceira República: até bem recentemente, o direito do Estado reproduziu na questão da gestão da vida íntima (contracepção, aborto, homossexualidade...) as grandes regras do discurso eclesial.

No século XIX, no entanto, a Igreja, que cai rapidamente no espírito de intransigência (apesar de suas minorias liberais), não controla a força desses vínculos. Antes de tudo, ela sente bem mais que o mundo, fundado no duplo princípio de soberania do Estado e da liberdade de consciência, agora lhe escapa que ele se constitui fora de qualquer fundamento absoluto, na indeterminação dos fins, à extrema distância, seja como for, da verdade cristã. Daí as várias mobilizações que ela suscita, principalmente no campo filosófico.

Entrevistadora: Então, podemos falar de uma mobilização filosófica?

Philippe Portier: Exatamente, e a natureza, da qual falávamos há pouco, terá um papel central nesse combate. Falamos da figura de Bonald. Ele é um dos grandes orquestradores da reação católica das três primeiras décadas do século XIX. Por exemplo, em 1816, ele leva à votação a lei em favor da supressão do divórcio, que só será reestabelecido em 1884. Esquece-se com frequência que sua argumentação se apoiava então no conceito de razão, sendo este mesmo ligado ao de natureza (instituída por Deus): o Iluminismo traiu a *ordo rerum*, à qual convém religar novamente o universo político. Nessa perspectiva, três pilares são essenciais para Bonald: a religião, a monarquia e a família; todos três organizados em ordem hierárquica. Percebe-se claramente, então, ao que se opõe essa trilogia: à descrença, à democracia e ao individualismo. Porém, esse discurso da natureza logo será objeto de uma conceptualização mais pesada na própria Roma, a favor da renovação tomista. A partir de meados do século XIX, ele se organiza em torno dos jesuítas da *Civilità Cattolica* e, particularmente, de Luigi Taparelli d'Azeglio, próximo do papa Pio IX, e cuja obra vai inspirar o papa Leão XIII. Este, eleito papa em 1878, torna a filosofia escolástica até mesmo o pensamento oficial da Igreja em sua encíclica *Aeterni Patris* (1879). Nela se articulam a Escritura e a natureza, ambos conservatórios da lei de Deus; a fé e a razão, tanto uma quanto a outra, meios de atingir seu conhecimento. Esse apelo à filosofia da natureza corresponde a uma dupla função estratégica: uma função agregativa, pois permite à Igreja, na ocasião dividida em múltiplas linhas de pensamento, reencontrar-se em torno de uma filosofia compartilhada; e uma função polêmica, já que possibilita à Igreja adentrar no espaço semântico da modernidade, que então o racionalismo organiza massivamente em torno dos conceitos de natureza e de razão; dando-lhes, é claro, uma significação original. Poder-se-ia afirmar que, apoiado no pensamento de Tomás de Aquino, ele substitui o "racionalismo moderno" (de tipo kantiano) por um "racionalismo clássico" (de tipo aristotélico), que concebe a natureza apenas como um conjunto englobante repleto de fins divinamente determinados.

Esta construção que faz prevalecer, no fim das contas, a soberania de Deus sobre a autonomia do sujeito, não está livre de influenciar, com certeza, a concepção da família.

Entrevistadora: O texto de Portalis, ao afirmar que é natural, nega essa visão católica.

Philippe Portier: Com efeito, essa ideia permanecerá arraigada mesmo entre aqueles que aceitam a sociedade revolucionada. Um autor como Tocqueville, cuja sociologia inteira repousa na ideia de que o mundo moderno se constrói sobre o fundamento da "equalização das condições", estima que a família permanecerá à margem da expansão democrática: nela subsistirá a ordem hierárquica. Essa persistência da distribuição tradicional dos papéis alivia a Igreja romana apenas em parte. Ela considera que as fundações do mundo antigo já estão profundamente arruinadas. A redução do casamento a seu estatuto civil desde 1792, a possibilidade do divórcio, antes de 1816 e depois de 1884, a exaltação do sentimento romântico; tudo isso, do seu ponto de vista, traduz uma insuportável decadência, prelúdio de outras desgraças.

Com frequência, diz-se que o catolicismo oficial se torna "familiarista" no século XIX[9]. Ele já era antes, mas não exprimia nos textos de combate, uma vez que a ideologia da família como totalidade constituía o imaginário vivido de toda a sociedade. É a partir do momento em que a união matrimonial se vê impregnada em parte pelos axiomas do individualismo (mesmo se permanecem, no direito e nas práticas sociais, traços da idade antiga) que a Igreja investe nesse campo. A alternativa pode ser descrita da seguinte maneira: a modernidade encara a sociedade como uma associação de indivíduos; o catolicismo, excetuando o direito natural clássico, sustenta, segundo sua própria expressão, que a "célula de base da sociedade" é a família. Esse retorno às divisões do século XIX explica as mobilizações contemporâneas.

[9] LENOIR, Rémi. La question familiale, Familialisme d'Église, familialisme d'État. *French Politics, Culture and Society*, New York; Oxford, v. 17, p. 3-4, p. 75 et seq., Summer/Fall, 1999.

Entrevistadora: Seria interessante qualificarmos qual conceito de natureza que eles tinham.

Philippe Portier: Para a Igreja da época – que deveria então fazer frente, em seu seio, a uma explosão de tendências (algumas fideístas, outras tradicionalistas, outras, mesmo ao lado do liberalismo católico, que recorrem ao racionalismo moderno) – existem, na verdade, duas fontes de compreensão do mundo: a Revelação (a Escritura, tal qual foi compreendida pela tradição da Igreja) e a natureza, conforme uma tendência que se acentua a partir de meados do século XIX. A respeito desse último ponto, pode-se colocar as coisas nos seguintes termos: quando o sujeito exercita corretamente sua razão, ele pode reconhecer na natureza a ordem desejada pelo próprio Deus. Não há contradição, portanto, com o que mostra a Escritura.

Esses elementos estão claramente explicitados na encíclica *Aeterni Patris*, da qual eu falava há pouco. Eles são encontrados novamente em uma encíclica de Leão XIII promulgada em 1880, especialmente dedicada à questão do casamento, a *Arcanum divinae*, que relembra que "as doutrinas racionalistas [estão] tão repletas de ruínas e calamidades quanto estão plenas de mentira e injustiça". Essa doutrina jus naturalista articula três momentos teóricos. Um momento *cosmológico*: o mundo não é, como deseja a modernidade cartesiana, um reservatório de forças brutas, desprovido de qualquer finalidade geral. Criado por Deus de maneira estritamente ordenada, ele esboça, ao contrário, um cosmos, no qual cada ser pende para seu lugar natural. Lê-se no *Arcanum divinae*: "Deus ordenou todas as coisas conforme sua vontade e seu espírito, de forma que cada uma delas atingisse convenientemente seu fim". Esse discurso refere-se ao reino mineral e ao reino vegetal, mas não apenas a eles. O *regnum hominis* não escapa a essa regra.

Vejamos o momento *ontológico*: com efeito, o homem não é pura autonomia. Ele responde a um sistema de finalidades que não escolheu, que se impõem a ele caso queira, pelo menos, levar uma vida de acordo com a vontade de Deus. Sem dúvida ele poderia, por um impulso de sua vontade

desgarrada, subtrair-se às determinações dessa ordem natural; sem dúvida ele poderia recusar a aliança, mas não sem colocar em risco sua salvação e felicidade no mundo terreno. É justamente aí que se percebe onde se ocorre o distanciamento do racionalismo iluminista, que propõe uma equivalência entre a natureza e a liberdade. De Diderot a Holbach, ele considera que o homem apenas responde a seu ser "natural" quando, ao se desfazer dos constrangimentos que lhe são impostos pelas religiões e tradições, determina por si só as regras de sua existência. A evocação dos direitos "naturais" do homem em 1789 tem ligação com esse desígnio.

No entanto, o discurso da Igreja comporta também um momento *politológico*. O magistério da Igreja considera que deva existir uma continuidade entre o direito político e o direito natural. Aquele não deve mais se construir a partir da autonomia da vontade dos homens, do príncipe, quer se trate do príncipe de Hobbes ou do corpo social de Rousseau. Ele deve se construir em conformidade com o direito natural e, portanto, divino: deve configurar as vidas de acordo com finalidades que a ordem das coisas revela, ela mesma necessariamente em consonância com o discurso da Escritura. No espírito do magistério, essa orientação virtuosa do político pode se construir apenas na harmonia entre a Igreja e o Estado. Tudo isso instrui o tratamento dado à questão do casamento.

O ano de 1884, a Lei Naquet e a questão da dissolubilidade

Entrevistadora: Vamos ao segundo momento de debates: o do divórcio, em 1884.

Philippe Portier: Realmente, como vinha dizendo, a partir de 1816, há uma regressão. Sob a influência de Bonald, a Restauração revoga o direito ao divórcio. Ele ressurge apenas em 1884, graças a Alfred Naquet, senador de Vancluse, partidário da separação da Igreja e do Estado, que foi, durante um tempo, próximo de Bakunin, de quem partilhava as ideias sobre a necessidade da igualdade – social, econômica, política – dos sexos. A proibição do

divórcio é, ao longo de todo o século XIX, resultado da influência católica, que pretende manter a regra sacra da indissolubilidade, e de uma influência burguesa, que visa a estabilizar o laço social ao reforçar a base familiar. A República, de acordo com seu programa, retorna, então, à inspiração de 1789. Mesmo que o faça muito timidamente: o divórcio é submetido a condições bastante restritivas, pautadas essencialmente no erro de um dos cônjuges.

Porém, para a Igreja católica, isso ainda é demais. Assim o escreveu Leão XIII na encíclica *Arcanum Divinae*: "Os que negam o caráter sagrado do casamento e que, após o terem desprovido de qualquer santidade, colocam-no no lugar das coisas profanas, invertem os fundamentos da natureza". Daí uma condenação do casamento civil e do direito ao divórcio, que remetem ambos à falsa ideia de que "o laço contraído depende da vontade e de um direito puramente humano". O magistério acrescenta, como em *Rerum novarum* (1891), que a família é em si uma "sociedade anterior ao Estado", e deve, portanto, continuar isento a toda intervenção deste. Na época, aliás, esta visão comporta uma crítica ao protestantismo, que, enquanto bom aliado do iluminismo – relembram os papas – trabalha constantemente, onde é dominante, pela dessacralização do casamento.

Nos debates de 1884, esse discurso foi retomado pelo Monsenhor Freppel, bispo intransigente de Angers e deputado legitimista do Finistère. Aos olhos do Monsenhor, a laicização do casamento combina-se com a laicização da escola, para levar a França à sua ruína moral. Estamos aí, como sabemos, na estrutura compreensiva em andamento na obra *Syllabus*, de Pio IX. Carl Schmitt não se engana quando declara, em *A visibilidade da Igreja*, que o catolicismo é "a grande alternativa sem qualquer mediação possível".

Entrevistadora: Freppel é de um antissemitismo inacreditável...

Philippe Portier: Certamente, o catolicismo do período é marcado por um antissemitismo que frequentemente assume uma forma muito brutal, como veremos, por exemplo, na ocasião do caso Dreyfus, no jornal francês *La Croix*. Ele combina três componentes: um antissemitismo religioso

(o que se chama de antijudaísmo: os judeus são o povo deicida); econômico (os judeus formam uma potência financeira que explora trabalhadores franceses); e político (eles são, como exemplifica o "judeu Naquet", participantes ativos na descristianização da França). Para o catolicismo intransigente, o antissemitismo tem a ver com a antimodernidade.

Se retomamos a questão da organização concreta da família, o discurso católico "fim de século" reata com as injunções de Bonald. Constituída pelo casamento religioso, a família descreve uma estrutura ternária, associando, conforme um modelo hierárquico, o pai, a mãe e sua prole. Há, então, o ponto que não é jamais questionado: a mãe deve obediência ao seu esposo. Situada no polo da sensibilidade, ela é destinada, como para Aristóteles, a se ocupar da esfera doméstica. O homem, com sua racionalidade, situa-se no polo do público. Seria preciso ressaltar que essa determinação de papéis se apoia em uma forma de continuidade "naturalista" entre a biologia, a psicologia e a sociologia: porque a mulher carrega o bebê que lhe é mais próximo, e porque ela lhe é mais próxima, deve-se fixá-la ao lar[10].

Entrevistadora: Nessa época, esse pensamento é comum a todo mundo... Não é isso que constitui a especificidade de uma antropologia católica no período.

Philippe Portier: Sim. Com efeito, à exceção da corrente feminista nascente, todos concordam nesse ponto. Retomaremos em breve esse consenso do período. Ressaltemos por enquanto que a capacidade de criação da mulher, da forma como o magistério a encara, é biológica, com certeza, mas também espiritual. Essa dupla fecundidade faz com que lhe destinem dois lugares possíveis de realização: o círculo doméstico, como já falamos, mas também o círculo congregacionista. É, amparando-se nesse discurso inatista, que a Igreja vai, ao longo de todo século XIX, mobilizar as mulheres em uma

[10] Mesmo se a Igreja, por outro lado, também fabrique militantes, a partir da virada dos séculos XIX e XX.

vasta empreitada de reconstituição das congregações. O efeito será duplo. O primeiro deles, previsível, resultará na intensificação do controle da sociedade pelas instituições da Igreja (congregações de ensino, de caridade etc.); o segundo, emergente, conduzirá, como o destacou Claude Langlois[11], ao favorecimento, de maneira paradoxal, da autonomização (relativa) das mulheres engajadas na Igreja, com efeitos na sociedade como um todo.

Entrevistadora: Poderíamos encontrar nos filósofos iluministas, como Rousseau, o mesmo quadro desse trio familiar. A razão e o coração estão em toda parte. A complementariedade também. Portanto, ninguém questiona essa complementariedade hierárquica dos sexos. Não existe uma semelhança com o discurso dos republicanos?

Philippe Portier: O universo republicano, tal como se mostra nos anos 1880, assenta sua visão do mundo em outros axiomas. De sua parte, ele pretende reconhecer o princípio individualista, e não o princípio organicista. Como você sugere, poderíamos nos referir à filosofia do voto. Para as autoridades católicas, o voto é, nessa época, um "ato religioso", através do qual o fiel tem o dever de sempre fazer prevalecer a causa de Deus no combate contra a modernidade. Prevê-se, mesmo nos catecismos eleitorais do período, sanções canônicas àqueles que transgrediam a regra. Para os pensadores republicanos, o voto é um ato político, pelo qual o sujeito exprime sua autonomia. Reencontra-se aí a filosofia do contrato social. Acaba que, assim como pôde destacar Carole Pateman, esse contrato social estabelece-se em um "quadro patriarcal". A despeito da admissão do direito ao divórcio, o direito republicano continua globalmente mantendo as mulheres em um *status* de subordinação social e política, como se "a diferença sexual, as relações entre os sexos e a esfera privada fossem por definição estranhas à política"[12].

[11] LANGLOIS, Claude. *Le Catholicisme au féminin:* les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^{e} siècle. Paris: Cerf, 1984.

[12] PATEMAN, Carole. *Le contrat sexuel*. Paris: La Découverte, 2010. p. 304.

Entrevistadora: Existe, portanto, entre os dois discursos uma aliança contra as mulheres?

Philippe Portier: Com efeito, para que a emancipação ocorresse, foi necessário bloquear dois discursos que desembocavam em uma "naturalização da arbitrariedade". Relembremos, todavia, que essa subordinação feminina no seio do casamento se inscreve em universos diferentes de pensamento. Os republicanos apoiam sua concepção geral da vida social no esquema do "contrato"; os católicos, no imaginário da "instituição" legada por Deus. Para o magistério, mesmo que as reformas concretas do direito da família feitas pelos republicanos sejam modestas no fim das contas, elas são, necessariamente, prelúdio de outras, ainda mais corrosivas. Este discurso do *slippery slope* estrutura todo o discurso católico a respeito da modernidade: a partir do momento em que os indivíduos se desviam da jurisdição de Deus (e da Igreja, que o representa) para se apoiar no único princípio de subjetividade, engajam-se necessariamente em uma dinâmica sem fim da dissolução moral. A intervenção do cardeal Barbarin, em setembro de 2012, prevendo que o casamento entre pessoas do mesmo sexo conduzirá à abolição da proibição da poligamia e, até mesmo, do incesto, no debate sobre o "casamento para todos" remetia a esse esquema analítico.

Entrevistadora: Eu gostaria apenas de precisar os termos "natureza", "instituição" e "contrato". O senhor estava certo ao introduzir a oposição entre contrato e instituição, tão central para a Igreja.

Philippe Portier: Essa diferença entre a instituição e o contrato é importante. Ela implica a revisão do credo eclesial nesse assunto. Presente já desde Bonald, a teoria da instituição vai ser desenvolvida por juristas católicos de primeira linha nos anos 1910-1940. Pode-se pensar particularmente em Maurice Hauriou e Georges Renard. Essa composição doutrinal exerce uma dupla função: uma polêmica e outra política. A polêmica é a de denunciação: trata-se de questionar a ideia contratualista de que a vida social poderia se organizar a partir das escolhas soberanas dos sujeitos e lembrar que insti-

tuições já presentes precedem nossas decisões. A ideia subjacente é justamente mostrar que as sociedades marcadas pelo imaginário do contrato não podem jamais constituir um social forte, um laço sólido, um vínculo perene. Já a função política, é a de reconstrução (conforme a palavra cara a Hauriou): trata-se de lembrar aos indivíduos que estão imersos em redes de significação que os ultrapassam de todas as partes. É esse o caso do casamento: ele é uma instituição que sempre existiu. Não seria possível querer transformá-la: ela tem suas regras às quais a vontade humana se contenta a aderir, a qual o Estado deve se satisfazer em perenizar.

Entrevistadora: É esse também todo o debate da escola francesa de Sociologia!

Philippe Portier: Com certeza, é preciso dar espaço à Igreja para participar desse debate sobre a instituição: ela precisa denunciar como produtor de dissolução esse mundo que, ao dissociar as funções científicas, econômicas e políticas da função religiosa, constitui-se fora dela. O pensamento republicano está dividido. De um lado, ele afirma o direito do sujeito à autodeterminação. Nesse sentido, ao menos no imaginário, ele vai ao encontro do contratualismo. Por outro, ele reconhece o risco de dissociação que esse individualismo carrega. A tese do republicano convicto, Émile Durkheim, sobre o suicídio é resultado dessa inquietação.

Entrevistadora: É o temor da anomia?

Philippe Portier: De fato, é o temor da anomia, que provém da dificuldade de criar unidade a partir da pluralidade. No século XIX, este desejo de resolver a dificuldade se manifesta sem trégua. O Antigo Regime, ao menos teoricamente, não enfrentava esse problema: ele estava ligado ao "modelo da encarnação", no qual o monarca, associado à Igreja, absorvia em seu corpo a totalidade do reino. O mundo moderno, segundo a expressão de Tocqueville, "rompe a cadeia e coloca cada elo à parte". Não se deixa absolutamente o social à mercê de sua dinâmica individualista: tudo é feito, mesmo quando se afirma a primazia da autonomia, para recriar o laço, para

reconstruir, como você dizia, a instituição. O período napoleônico é uma primeira ilustração disso. Quando Portalis apresenta os Artigos Orgânicos junto ao pacto concordatário ou quando relembra, em 1804, as linhas gerais do Código Civil, com certeza ele afirma seu apego com as liberdades de 1789, mas exprime, simultaneamente, a necessidade de limitar a expansão delas, ao submetê-las às regras instituídas pela lei. O período republicano mostra, em outros tons, o mesmo esquema limitativo: pensa-se no Durkheim de *A educação moral* que, para impedir a anomia, apela para a execução de poderosos dispositivos de "regulação" e "integração"[13], e, ademais, mostra-se então muito inquieto com a adoção das legislações sobre o divórcio na Europa, porque elas parecem fragilizar a estrutura familiar e, por consequência, o laço social. Sem dúvida, é preciso relembrar, todavia, que esse pensamento sobre a disciplina social, que com frequência retoma mimeticamente as aparelhagens da civilização católica[14], não se inscreve no mesmo universo filosófico: ele está ancorado no mundo da autonomia e dá acesso, assim, a uma individualização crescente dos modos de existência, o que a sociologia católica do tempo pressente muito bem.

A separação

Entrevistadora: Retomemos a questão do casamento. Não se assistiu a uma revolução do casamento no Ocidente?

Philippe Portier: Sim, claro. Sobre esse ponto, compartilho o que afirma a socióloga Irène Théry, em seu livro *Le Démariage*[15], sobre a transformação da concepção do casamento, ligada ao princípio de igualdade dos sexos, que se torna absolutamente central; o que, aliás, diversas enquetes sobre os valores mostram (apesar dos efeitos remanescentes na opinião pública sobre a relação

[13] DURKHEIM, Émile. *L'éducation morale* [1903]. Paris: PUF, 2012.

[14] LEGENDRE, Pierre. *L'amour du Censeur*. Paris: Seuil, 1974.

[15] THÈRY, Irène. *Le Démariage*. Paris: Odile Jacob, 1993.

específica das mulheres aos filhos). Centralidade do amor, cuja perenidade o casal deve sentir constantemente; facilitação dos procedimentos de divórcio; dissociação – pela transformação mesmo do direito – entre sexualidade e procriação; dissociação entre parentalidade biológica e educativa; dignidade equivalente entre as filiações legítima e natural. Muito me marcou a fala do decano Carbonnier, grande professor de direito: ele pensava a concepção de família associada à reprodução biológica, ao dizer que "o que faz a família não é o casal, mas a suposição de paternidade".

Entrevistadora: Não se pensa mais assim hoje em dia.

Philippe Portier: Claramente não. Dissociamos a família do parentesco. É o casal que conta[16]. Resta saber porque, em determinado momento, em meados dos anos 1960 e 1970, o direito da família se transforma. Pode haver uma explicação pelos valores, a partir da transformação da morfologia das sociedades (urbanização, transformação da estrutura de classe, desparoquização). A "segunda revolução francesa", como dizia Henri Mendras, introduz novos modelos de realização. Ainda estávamos, mesmo na esquerda, em uma lógica dos deveres que retomava, na verdade, o antigo *ethos* heterônimo, mas o colocando a serviço da integração da comunidade social; passa-se, então, para uma lógica da igualdade, uma lógica dos direitos. A lição de Durkheim é útil: a regra jurídica traduz sempre, mesmo com atraso, a consciência coletiva. Apesar das oposições de um de Gaulle, que permanece atrelado ao antigo modo de regulação socioética, as modificações do direito vão no sentido daquilo que a opinião pública demanda naquele momento.

Dito isso, desse ponto de vista, ao menos desde o início do século, existe uma forte resistência ao movimento de individualização das condições. Estaríamos enganados ao dizer que o movimento familialista ocorrido entre setembro de 2012 e junho de 2013 é recente. Ao longo de todo o século, a Igreja católica percebe bem que a estrutura familiar tradicional está ameaçada,

[16] GIDDENS, Anthony. *La Transformation de l'intimité*. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes. Rodez: Editions du Rouergue, 2004.

devido ao efeito corrosivo da individualização da vida e da secularização do Estado descrito no *Arcanum Divinae*. É preciso, portanto, defender a família. O campo de análise da Igreja não se restringe simplesmente ao território francês. Ela também se interessa pelo que acontece nos países "protestantes" – Inglaterra, Estados Unidos ou Canadá – onde existem aberturas ainda mais "imorais" na legislação. Por toda parte, a modernidade vem minar a ordem social familialista, sem a qual não pode existir ordem social harmoniosa.

Então, ao longo de todo esse período, a Igreja vai construir um certo número de associações, ora de vocação social (aquelas que agem no terreno sociopolítico), ora de vocação espiritual, ambas visando à reconstrução do *ethos* comum em torno dos seus valores tradicionais. De um lado, um movimento sociopolítico – penso aqui na "Associação dos Chefes de Família", de nome significativo, criada nos anos 1900, para lutar pelo ensino privado e denunciar os descontroles do ensino público, de onde virão as associações de pais de alunos do ensino privado (as APELS). Da mesma época, penso também nas ligas femininas, cuja missão é educar as mulheres para a política, a fim de que elas incitem seus maridos a "votar bem". E depois, nas primeiras associações familiares católicas. Aliás, é certo que essas associações, carregadas por personalidades marcantes nos anos 1920-1930, como Auguste Isaac e Georges Pernot, obterão vitórias significativas no entreguerras, também sob o regime de Vichy, e ainda nos anos 1950, no campo da regulamentação dos costumes (aborto, limitação do divórcio; mesmo que a esquerda não se mostre muito mais progressista nesses âmbitos), do apoio material à família (subsídios familiares) e do apoio às escolas privadas (subvenções no governo Vichy, Leis Marie, Béranger e Debré). As declarações da UNAF (União Nacional das Associações Familiares), no outono de 2012, sobre o "casamento para todos" são também o produto dessa história. Eu me referia ao movimento sociopolítico, mas também há um movimento espiritual que se realiza, participando do mesmo rearmamento da ética familiar. *As Equipes de Nossa Senhora* organizadas pelo abade Caffarel em torno da revista *L'Anneau d'Or* (nos anos 1930) são bastante representativas desse movimento: trata-se, por meio das reuniões de casal, de re-sacramentar a família, como incitava

Pio XI em sua encíclica de 1930, *Casti Conubii*, sobre o casamento cristão. Nela, defende-se a teologia da *una caro*, ordenando a sua dupla finalidade, reprodutiva e educativa. Nesse âmbito, é preciso lembrar ainda da *Associação do casamento cristão*, criada em 1918 pelo abade Viollet, visando a defender o pudor antes do casamento e, ao se opor à contracepção, a fecundidade nesse período de depressão demográfica.

Porém, não se deve encarar o catolicismo como um todo absolutamente unificado. Já nos anos 1930, existem em seu seio lateralidades e mesmo heterodoxias. Logo, o pensamento do desvio assume forma intelectual. Nesse período, autores de obediência personalista, como Nédoncelle ou Mounier, inspirados pela teologia alemã, insistem na importância do amor na definição do elo familiar. Essa visão estará presente novamente nos textos do Segundo Concílio do Vaticano. Incluo mais uma observação: no mesmo período, retoma-se a ideia de natureza. Um sobressalto agostiniano, em torno, por exemplo, dos *Annales de philosophie chrétienne*, manifesta-se desde os anos 1900-1910 e se propõe a pensar a relação do homem com o mundo não tanto a partir da noção de natureza quanto da noção de consciência íntima. No seio mesmo do tomismo, um discurso crítico emerge, em torno de um Marie-Dominique Chenu, que convida a conceber a natureza de outra forma: não mais como um *corpus* fechado de regras intangíveis, mas como um conjunto de orientações evolutivas, suscetíveis de apropriações diversas em função do tempo e do local. Mas também há resistências mais subterrâneas, que se manifestam entre os cristãos de base. É preciso reler aqui as cartas enviadas ao abade Viollet por seus fiéis, que exprimem sua incompreensão, e por vezes, seu sofrimento, diante das regras rígidas impostas pela Igreja, notadamente na temática da contracepção desde os anos 1850-1860[17], e tornadas ainda mais rígidas por Pio XI. Já se dá ali uma primeira subjetivação do pertencimento cristão, que continuará aumentando[18].

[17] LANGLOIS, Claude. *Le crime d'Onan, le discours catholique sur la limitation des naissances (vers 1820-1968)*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

[18] SÉVEGRAND, Martine. *L'Amour en toutes lettres:* questions à l'abbé Viollet sur la sexualité, 1924-1943. Paris: Albin Michel, 1996.

Entrevistadora: Essas facções não ganharam... O que se pode concluir desse panorama?

Philippe Portier: Sem dúvida elas não ganharam no *coração* da instituição, ainda que a teologia do casamento tenha evoluído mesmo com o Segundo Concílio do Vaticano, e mesmo a teologia do prazer sexual, com Pio XII. Elas demonstram, no entanto, que a secularização não é apenas um processo externo ao grande corpo católico, mas se constitui também no interior dele mesmo, a partir dos mecanismos de dissociação que acabo de esboçar.

Individualismo, diferença dos sexos e pânico moral

Entrevistadora: Essa desinstitucionalização da família não engendra um sentimento de angústia na sociedade francesa? Não foi o que vimos com o caso do "casamento para todos"?

Philippe Portier: É necessário falar do sentimento de "pânico moral" que tomou conta dos opositores do "casamento para todos". A isso eu acrescentaria facilmente essa observação: nossa sociedade está presa no que Jürgen Habermas pode chamar em seus trabalhos recentes de fenômeno de "pós-secularização". Assiste-se, a um só tempo, à regressão continuada da influência cristã e à revivescência das "comunidades tradicionais de pertencimento"[19].

Nota-se o primeiro fenômeno na própria dinâmica do direito. Desde os anos 1960, vemos a lei retirar-se quase predominantemente do universo da cultura cristã. O episódio do "casamento para todos" marca uma ruptura suplementar. Ao estender aos casais do mesmo sexo o direito ao casamento e à adoção, a lei adicionou um novo ângulo, após a facilitação do divórcio,

[19] HABERMAS, Jürgen. Qu'est-ce qu'une société post-séculière? *Le Débat*, p. 6, nov./déc. 2008.

a equalização das filiações, a institucionalização do PACS[20], no esquema ocidental de nivelamento. Essa ruptura é, sem dúvida, o fruto da expansão da lógica da igualdade: em um mundo rendido aos argumentos do nominalismo, não vemos mais porque se deveria, no que diz respeito ao acesso aos direitos e à construção das instituições, fazer diferença entre os indivíduos. Era isso que valia ontem no âmbito do público e é isso que vale hoje no âmbito do privado. Esta evolução foi reforçada pela expansão paralela da ideia – que começa a germinar, com certeza, no século XVIII, mas que atinge sua maturidade social na segunda metade do século XX – de que a família deve se estruturar sobre o fundamento prioritário do amor[21]. Porém, a esse fator cultural, é pertinente adicionar um fator político: o retorno da esquerda ao poder, que, como já tinha se visto no momento da adoção do PACS em 1999, percebe nessas questões a nova fronteira da igualdade. Lembro-me desse episódio passional em abril de 2013, na Assembleia Nacional, quando, no momento da proclamação dos resultados do voto em favor da Lei Taubira, todos os deputados de esquerda se levantaram gritando "igualdade!", diversas vezes.

Ao mesmo tempo, esse processo não é, de forma alguma, linear. Ele provoca, à medida que se complexifica, resistências no seio de toda opinião pública que permaneceu apegada, contra o nominalismo reinante, aos elementos de um esquema realista da organização da vida. Nosso mundo poderia muito bem ser, falando como James Hunter, aquele das *cultures wars*[22]. Parece-me que as manifestações de 2012 e 2013 ilustram isso bem, assim como o movimento de opinião que as acompanhou (no fim das

[20] N.T. O "pacto civil de solidariedade" (PACS) é um tipo de união civil oferecido pelo governo francês. É uma parceria reconhecida por lei entre dois adultos maiores de idade, independentemente de sua orientação sexual, que estabelece direitos e deveres no que se refere aos impostos, bens materiais, direitos sociais, entre outros.

[21] LUHMANN, Niklas. *Amour comme passion*. De la codification de l'intimité. Paris: Aubier, 1990.

[22] HUNTER, James. *Culture Wars*. The Struggle to Define America. New York: Basic Books, 1992.

contas, cerca de 50% da população recusava a evolução legislativa). Eu explico facilmente seu sucesso por duas razões. A primeira é, sem dúvida, a existência de uma certa atmosfera social. Pouco percebeu-se que, ao longo dos últimos anos, toda uma parcela da opinião, sem retornar à Igreja nos domingos e sem desejar re-penalizar a homossexualidade, reavaliava em seu sistema de ideias o lugar da ordem, da família, da autoridade, considerando de passagem que a criança apenas pode se desenvolver plenamente em uma família "clássica"[23]. Esse esquema é sustentado, com certeza, pelos católicos praticantes, também sendo partilhado pelos católicos declarados, que se distinguem, nessas questões, dos sem religião. Esse apego à norma deve ser relacionado ao fato de que nossas arqueologias religiosas não podem desparecer de uma só vez[24]. Tem a ver também com a pressão, favorecida pela crise que atravessamos, de um novo regime de historicidade marcado simultaneamente pelo frenesi do movimento e a incerteza do futuro.

A segunda razão para o sucesso inesperado dessas manifestações deve-se ao fato de que a estrutura católica subsiste melhor do que se crê. Movimentos vivazes, e mesmo dinâmicos, coexistem com paroquias que reúnem ainda, a cada fim de semana, quase três milhões de pessoas, e que, frequentemente, ao longo do período considerado, transformaram-se em centros de animação política. Depois, minorias ativas, fortalecidas em suas crenças pelo sobressalto identitário da Igreja. E ainda, elites políticas de direita que, como já se viu no momento dos debates das leis bioéticas em 1994, 2004 e 2010, continuam em contato frequente com as elites religiosas, desenvolvendo, além do mais, o discurso sobre as "raízes cristãs da França", e influem, com seu ativismo, no campo ao qual pertencem.

É preciso destacar, no entanto, que esses católicos mobilizados nesta forma de "republicização da religião" não são totalmente desconectados do

[23] DOMPNIER, Nathalie. Liberté privée et ordre public: la fin des antagonismes? In: BRÉCHON, Pierre; GALLAND, Olivier (Org.). *L'individualisation des valeurs*. Paris: Colin, 2011.

[24] WILLAIME, Jean-Paul. Pertinence de l'mpertinence chrétienne dans l'ultramodernité contemporaine? *Transversalités*, no prelo.

funcionamento do mundo atual. Uma análise mais minuciosa os mostraria muito marcados também por determinados elementos da modernidade: o desejo de realização pessoal; a propensão a autodeterminar-se; a vontade de "ponderar' sobre o discurso da hierarquia.

Entrevistadora: E como se expressou esse pânico moral?

Philippe Portier: O pânico moral foi expresso nos discursos, que carregam muitos argumentos. Foi dito, como você tinha assinalado, que essa lei nos introduzia em um mundo sem diferença sexual nem alteridade. Acrescentou-se a isso que ela também não era favorável para as crianças, que precisam de um pai e de uma mãe: "Um pai, uma mãe, isso é elementar". Às vezes, também, segundo uma tópica do catolicismo intransigente, anunciou-se, quando a "barriga de aluguel" entrou no debate, a expansão do reino do dinheiro por meio da "mercantilização" do corpo das mães de aluguel. Mas, além disso, era justamente a perspectiva da "barbárie" que se desenhava, a imagem do universo ilimitado, sem lei nem limite, no qual cada um poderia se tornar o meio do desejo do outro.

Entrevistadora: Quem pensava assim?

Philippe Portier: Os manifestantes e os seus porta-vozes. Aqui, pode-se pensar nas declarações do cardial André Vingt-Trois em seu discurso de abertura da Assembleia do Bispado em Lourdes, em novembro de 2012, no qual ele relembrava que ignorando, assim, a diferença sexual, a legislação sobre o casamento homossexual questionava "a sabedoria acumulada de nossa civilização" e "sua saída progressiva da barbárie". Esse tópico também estava presente na intervenção já mencionada do cardial Barbarin, em setembro de 2012. Seria preciso, neste momento, evocar a fala dos psicanalistas que tentaram embasar com argumentos científicos esse discurso sobre a "perda dos valores" em uma "civilização que, entretanto", nas palavras do arcebispo de Paris, "decifrou o sentido da vida humana".

Entrevistadora: A esquerda francesa não percebeu o que estava por vir?

Philippe Portier: Sem dúvida, a esquerda avaliou mal o estado de uma opinião pública, que, ao menos em alguns de seus segmentos, estava muito mais apegada ao modelo tradicional do que ela acreditava. Isso explica, talvez, a falha de uma comunicação que se limitou a afirmar o valor do amor e da igualdade, sem demais argumentos. Tampouco vi nos discursos oficiais a menor tentativa de apresentar uma ética construída que poderia articular, à maneira kantiana, por exemplo, a aceitação da abertura e a necessidade da regulamentação. A esquerda satisfez-se em debochar desses reacionários, vindos do interior, que decididamente "não aprenderam nada nem esqueceram nada". Essa atitude nutriu a ideia, muito fecunda entre os manifestantes, de que o poder corria o risco de levar a sociedade francesa nos caminhos de uma ética minimalista, desembocando, ela mesma, em uma política libertária.

Entrevistadora: Não se previa a festividade católica: os jovens, as orações, as vigílias, os jejuns...

Philippe Portier: Ano passado, houve, com efeito, uma "primavera" católica e, acredito, o conceito de pós-secularidade é bastante útil para analisá-la: esse descreve um mundo que continua a se afastar de Deus, mas um mundo que suscita igualmente, conforme se afasta Dele, as resistências da nostalgia. É preciso ainda compreender melhor as condições de atualização dessa reação moral. Como explicar, concretamente, que a rua possa ter sido invadida àquele ponto? Só se pode entender a questão explorando, além das condições sociais favoráveis das quais havíamos falado, os fundamentos práticos da mobilização.

Primeiro, deve-se destacar os recursos organizacionais da Igreja, cuja importância é bem maior do que se imagina: uma rede territorial com as dioceses e as paróquias, estruturas vivas ainda aptas a fornecer uma logística, locais, redes de informação rápida por meio da *web* católica, voluntários – sabendo que hoje em dia os praticantes, apesar de menos numerosos do

que antes, frequentemente são mais engajados na vida da Igreja[25]. Ao lado dessas estruturas, há também movimentos do apostolado ou de reflexão centrados em objetivos setoriais. A mobilização em torno do "casamento para todos" deve muito, nesse aspecto, às Associações Familiares Católicas. Seria pertinente também indicar as redes informais, conectadas pela sociabilidade da internet. O catolicismo – que sempre soube, desde o início dos anos 1830, mobilizar seus apoiadores usando instrumento modernos da participação – não se colocou à margem dos novos modos populares de ação política "não convencionais".

Por fim, deve-se atribuir a devida importância aos recursos ideológicos da Igreja. Já fazia vários anos que o magistério aprofundava a reflexão sobre as questões relativas ao íntimo, e à chamada "teoria do gênero", no nível pontifical e episcopal. Juristas, psicólogos e filósofos ofereceram-lhe seu apoio. O teor dos discursos é o que surpreende. Eles não se apoiam primeiramente em enunciados religiosos, mas sim em enunciados seculares provenientes das reflexões das ciências humanas, apropriando-se ainda da temática dos direitos do homem. De certa forma, os militantes católicos fizeram jus à fórmula rawlsiana: eles souberam constituir uma coalizão de causa ao falar a "linguagem da razão comum".

Entrevistadora: Mas eles não sabem direito do que falam, não?

Philippe Portier: Há um uso estratégico, é certo, de alguns elementos dessas ciências humanas. Desse ponto de vista, é completamente típico o recurso ao discurso antropológico. A antropologia de uma Margaret Mead, com os mundugumor, ou de um Maurice Godelier, com os baruya, conduz-nos, ao mostrar o quanto a definição do casamento e da filiação pode ser variável ao longo do tempo, a deslocar nossa visão do sistema ocidental sobre a organização dos papéis. Não foi, com certeza, a esse tipo de trabalhos que os opositores do "casamento para todos" recorreram, mas a uma "antropologia

[25] BERTRAND, Jean-René; MULLER, Colette. *Où sont passés les catholiques?* Une géographie des catholiques en France. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

dogmática", inspirada por Pierre Legendre, relembrando a necessidade dos dois referentes sexuais – o pai e a mãe – no processo de construção da identidade do sujeito. Quando a primeira antropologia não é ignorada, diz-se sem delongas, de maneira muito evolucionista, que ela descreve sociedades minoritárias e arcaicas.

Essa antropologia reúne esforços com uma certa linha da psicanálise. Você falava de Tony Anatrella, mas poderíamos citar também Jacques Arènes ou Marie Balmary, cujas teses comportam duas teses principais. Eles insistiram na ligação entre o sujeito e a lei no plano da organização da sociedade. Depois de Lacan, eles repetiram incessantemente, em consonância com uma época que demanda ordem, que o humano apenas consegue se desenvolver na presunção da regra que o estrutura. Ao indivíduo entregue ao infinito de seu desejo, é preferível o "sujeito" normatizado pelo todo-Outro. Insistiram, também, agora no campo da organização familiar, na ligação entre educação e conjugalidade. A criança somente pode se realizar na convivência com imagens complementares do pai e da mãe. Não basta amar para ser um bom pai ou uma boa mãe: é preciso, para poder construir "relações significantes" inserir esse amor no quadro de uma conjugalidade heterossexual, se possível, estabelecida na continuidade. Reencontramos aqui a ideia de *instituição* da qual falamos.

Vê-se que, por trás desse discurso que fala em nome das exigências da "razão pública", mantém-se o que se poderia chamar de "o horror da vontade". Uma ordem já existente engloba a liberdade. Eis uma velha lição do tomismo: não somos chamados a ser o que nos tornamos, mas a nos tornar aquilo que somos.

Entrevistadora: Os católicos opõem-se à reprodução assistida, à filiação... Mas também a práticas estatisticamente marginais. A reprodução assistida representa apenas 5% dos nascimentos e a reprodução assistida das lésbicas dificilmente chega a 5% dessa porcentagem já pequena... A oposição à "tecnociência" que "fabricaria" crianças é difícil de compreender em relação à realidade das práticas.

Philippe Portier: Seria possível opor aos partidários do "casamento para todos" o mesmo tipo de argumento: por que eles insistiram nesse ponto para fazer passar o seu projeto de lei? O casamento homossexual atinge, no fim das contas, tão poucas pessoas. Nesse caso, parece-me que é preciso ir além apenas das razões práticas. Aí estamos no terreno dos imaginários – motivo das coisas serem tão difíceis de resolver, no terreno desses "bens invisíveis" dos quais falava Albert Hirschman, pelos quais se determina a "imagem do mundo" no qual desejamos viver. Por um lado, há uma ética horizontal da "independência" que coloca a soberania do indivíduo no centro de seu sistema quando ela não fere a liberdade do outro. Por outro, uma ética vertical da "gratidão", que fixa o sujeito em uma ordem socioética que o precede e o sucederá. Então, em primeiro lugar, são justamente civilizações morais, culturas, como eu sugeria antes, que se afrontam.

Entrevistadora: Mas às inquietações poderia haver regulamentações correspondentes... Pode-se proibir algumas coisas e permitir outras. Não se tratava de uma demanda de regulamentação.

Philippe Portier: De fato. É o que adveio de resto, essa aliança da permissão e do proibido. Poderíamos retomar a fórmula de François de Singly: "o individualismo cria laços"[26]. Porém, os defensores da "manif pour tous"[27] não têm essa visão homeostática das coisas. Eles diriam facilmente que o seu raciocínio é puramente positivista. A ordem não seria o bastante, aos olhos deles. É preciso ainda que seja justa. O que eles retêm dessa série de leis liberais, e especialmente da lei Taubira, não é o fato delas terem reestabelecido a estabilidade, mas ao contrário, delas terem ampliado a desordem. Por um lado, elas aumentaram a incerteza, ao nos privar das referências

[26] SINGLY, François. *Les uns avec les autres:* quand l'individualisme crée du lien. Paris: Armand Colin, 2003.

[27] N.T. "Le Manif pour tous" é um coletivo francês de associações que reúne opositores ao casamento entre pessoas do mesmo sexo.

antropológicas nas quais o fundamento da civilização estava edificado; por outro, amplificaram nossa dependência, ao submeter uma parte da humanidade – as crianças ainda não nascidas – à vontade de poder dos adultos, ou, como no quadro da assistência médica à reprodução, à empreitada técnica dos médicos.

Reencontramos aí a retórica do neotomismo, do qual falávamos no início do nosso encontro: ele apenas é realizável no que diz respeito à "verdade das coisas", à distância, portanto, desse subjetivismo – sempre associado na Igreja ao relativismo – que conduz somente à derrelição. Todavia, acrescentar-se-á que por um efeito de secularização interna, a temática do florescimento intramundano é bem mais consolidada hoje em dia do que no século XIX, quando o que contava mais era o imperativo da salvação.

Entrevistadora: Mas doar esperma para lésbicas não tem qualquer caráter técnico. O fantasma da técnica colocou-se sobre práticas que não recorriam a ele.

Philippe Portier: Seria necessário separar um tempo para se debruçar sobre essa questão tão importante da técnica, opondo, de maneira aristotélica, a *techne* e a *práxis*. As mobilizações católicas desses últimos anos sobre o uso das tecnociências – como se vê nas instruções *Donum Vitae*, de 1987, ou *Dignas Personae*, de 2010, – defenderam a *práxis* contra a *techne*: a primeira, ao contrário da segunda, supõe um *uso moral* dos instrumentos que nós criamos. E ali, ainda, a moral não se mantém nas significações que lhes atribuem os indivíduos. As estratégias que as lésbicas usam, das quais você falava, resultariam, aos olhos dos católicos, de uma simples "moral de situação". Eis uma simples tradução da individualização das condições, contra a qual deve continuar prevalecendo, *com o apoio do político*, a moral da objetividade.

Entrevistadora: Porém, tudo isso não remete novamente à questão das relações entre os sexos?

Philippe Portier: Penso que sim. Os textos dos papas no século XX retomaram frequentemente essa questão da "distinção dos sexos" à medida que a emancipação das mulheres progredia, afirmando uma relação de continuidade entre a fecundidade biológica da mulher e sua fecundidade afetiva, o que os conduziu a atribuir às mulheres um lugar específico no espaço social e, com frequência, a reduzir sua margem de autonomia. O que quero dizer simplesmente é que, nas mobilizações que nos interessam, esse motivo da "diferenciação dos sexos" não saturou a totalidade da expressão eclesiástica. Outros temas foram igualmente proeminentes, como o valor da criança, o estatuto do corpo, a questão da lei. Como unir todos esses temas? Colocando-os, ao que me parece, sob o tópico da expansão do subjetivismo (que a Igreja distingue, ao menos depois do Segundo Concílio do Vaticano, da subjetividade, que pode ser um caminho de acesso à verdade). A Igreja empenha-se, apoiada em seus blocos de fiéis, em obstruir, no campo da gestão do íntimo, àquilo que lhe parece ser uma expansão do individualismo soberano. Tem sido esse o seu campo privilegiado de intervenção, desde os anos 1970, como se fosse o caso de substituir a famosa "questão social" do século XIX pela "questão bioética". Apesar disso, e é nisso que concordo com você, o combate da Igreja não é totalmente infrutífero. Quando retraçamos a produção legislativa desde os anos 1990 – estou pensando nas leis bioética – vemos bem que, realmente, o modelo francês de gestão do íntimo, do ponto de vista das autonomias conferidas, permanece com frequência atrás das legislações estrangeiras[28]. É certo que a dinâmica dos direitos começa a dar frutos, mas com dificuldades ligadas à persistência de uma cultura cristã que as mobilizações eclesiásticas reativam periodicamente.

[28] A este respeito, ver: FEUILLET-LIGER, Brigitte; PORTIER, Philippe (Org.). *Droit, éthique et religion*. De l'âge théologique à l'âge bioéthique. Bruxelles: Bruylant, 2011.

REFERÊNCIAS

BERTRAND, Jean-René; MULLER, Colette. *Où sont passés les catholiques?* Une géographie des catholiques en France. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

BURGUIÈRE, André. *Le Mariage et l'Amour:* en France de la Renaissance à la Révolution. Paris: Le Seuil, 2011.

DOMPNIER, Nathalie. Liberté privée et ordre public: la fin des antagonismes? In: BRÉCHON, Pierre; GALLAND, Olivier (Org.). *L'individualisation des valeurs*. Paris: Colin, 2011.

DURKHEIM, Émile. *L'éducation morale* [1903]. Paris: PUF, 2012.

FEUILLET-LIGER, Brigitte; PORTIER, Philippe (Org.). *Droit, éthique et religion*. De l'âge théologique à l'âge bioéthique. Bruxelles: Bruylant, 2011.

GIDDENS, Anthony. *La Transformation de l'intimité*. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes. Rodez: Editions du Rouergue, 2004.

GOODY, Jack. *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris: Armand Colin, 1985.

HABERMAS, Jürgen. Qu'est-ce qu'une société post-séculière? *Le Débat*, p. 6, nov./déc. 2008.

HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. [1935] Paris: Le Livre de Poche, collection références, 1994.

HERMET, Guy. L'individu-citoyen dans le christianisme occidental. In: BIRNBAUM, Pierre (Org.). *Sur l'individualisme*. Théories et methods. Paris: PFNSP, 1991. p. 132 et seq.

HUNTER, James. *Culture Wars*. The Struggle to Define America. New York: Basic Books, 1992.

LANGLOIS, Claude. *Le Catholicisme au féminin:* les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle. Paris: Cerf, 1984.

_____. *Le crime d'Onan, le discours catholique sur la limitation des naissances (vers 1820-1968)*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

LEGENDRE, Pierre (Org.). *Ils seront deux en une seule chair:* scénographie du couple humain dans le texte occidental. Bruxelles: Van Balberghe librairie, 2004.

_____. *L'amour du Censeur*. Paris: Seuil, 1974.

LENOIR, Rémi. La question familiale, Familialisme d'Église, familialisme d'État. *French Politics, Culture and Society*, New York; Oxford, v. 17, p. 3-4, p. 75 et seq., Summer/Fall, 1999.

LUHMANN, Niklas. *Amour comme passion*. De la codification de l'intimité. Paris: Aubier, 1990.

PATEMAN, Carole. *Le contrat sexuel*. Paris: La Découverte, 2010. p. 304.

SÉVEGRAND, Martine. *L'Amour en toutes lettres:* questions à l'abbé Viollet sur la sexualité, 1924-1943. Paris: Albin Michel, 1996.

SINGLY, François. *Les uns avec les autres:* quand l'individualisme crée du lien. Paris: Armand Colin, 2003.

THÈRY, Irène. *Le Démariage*. Paris: Odile Jacob, 1993.

WILLAIME, Jean-Paul. Pertinence de l'mpertinence chrétienne dans l'ultramodernité contemporaine? *Transversalités*, no prelo.

Recebido em: 10/08/2014

Aprovado em: 01/09/2014