

RELATIVISMO, VALORES, DIREITO

Pelo Prof. Doutor Manuel A. Carneiro da Frada () (**)*

*Homenagem a Martin de Albuquerque:
ao ilustre Professor da Faculdade de Direito de Lisboa e Advogado,
ao elegante espírito e ao distinto expoente da cultura jurídica
portuguesa.*

SUMÁRIO:

1. Introdução: ocasião e tema, texto e pretexto. 2. A tendência para a universalização e o entendimento do Direito. 3. A falácia e a insustentabilidade do relativismo. 4. A superação do relativismo e o seu sentido. 5. O “meio” entre o relativismo e o dogmatismo, ou a mediação da razão. 6. Sobre a liberdade e a inexistência de um “direito ao erro”. 7. O direito à verdade: duas notas. 8. Excurso breve sobre o sentido da democracia. 9. Anticonformismo e pluralidade de opiniões: o repto e o sentido da tolerância. 10. Um apontamento sobre tolerância e religião. 11. Entre a utopia e a realidade, o optimismo.

1. Introdução: ocasião e tema, texto e pretexto

As considerações seguintes versam três tópicos, fundamentais e recorrentes, da reflexão jusfilosófica sobre a actualidade: o relativismo, os valores e o Direito.

(*) Doutor em Direito. Professor da Faculdade de Direito da Universidade do Porto e na Universidade Católica Portuguesa.

(**) O presente texto teve por base a palestra do autor no curso de Direito da Bioética organizado pela APDI e pela Faculdade de Direito de Lisboa em 27 de Março de 2008. Introduziram-se algumas notas, reconhecidamente muito parcas para documentar matérias cuja riqueza só muito ao de leve podia ser desdobrada na aludida intervenção.

A eles conduz de facto, inexoravelmente, o tema que, a gentil convite da APDI e da Faculdade de Direito de Lisboa, me é sugerido que verse, no âmbito do curso de Direito da Bioética que, conjuntamente, organizam: “O relativismo cultural e a universalização dos valores da Bioética: o alargamento do círculo ético.”

Tenho todavia que começar por reconhecer, desta vez, o meu embaraço. É que, perante tal matéria anunciada, não pode o jurista recorrer aos padrões típicos de argumentação a que está habituado; discorrendo sobre normas e princípios jurídicos, num esforço, ora de interpretação ou integração, ora de explicitação de um sistema ou (sub)sistema interno de soluções jurídicas, e ainda de demonstração da força simultaneamente explicativa e heurística das construções dogmáticas do Direito. Na verdade, hoje o tema obriga-me a deixar esses caminhos conhecidos de passos meus anteriores para me adentrar nos meandros de um universo filosófico, que, se não propriamente ignorado, ultrapassa em muito, na profundidade a que convida, a formação comum do jurista, mesmo que universitário.

Mas não podia recusar o repto. Pelo menos, para delinear, ainda que a traço grosso, algumas linhas de reflexão, dentro das limitações que o tempo e as circunstâncias agora me impõem para desfiar um arco temático tão desmesuradamente amplo.

Afinal, o Direito é uma ciência do mundo da cultura. Um dos defeitos da nossa época e da tão apregoadá crise da justiça radica precisamente na falta de referências gerais que pautam e orientam a actividade do jurista. Sem elas, o jurista perde-se, e degrada a sua missão: torna-se alvo fácil de interesses que, em simultâneo, “tecnocratizam” a sua actividade e a instrumentalizam.

Importa começar por precisar o tema proposto.

Assim, vamos tomá-lo por aquilo que parece ser o sentido mais natural e útil da sua formulação. Ela aponta para um movimento, dentro da Bioética, de superação do relativismo cultural na direcção — assim é *apertis verbis* sugerido — de uma universalização dos valores, através do “alargamento do círculo ético”. Induz-se portanto imediatamente a interrogação de saber se esse movimento existe ou não, e, sobretudo, se se justifica ou não.

Claro que não nos interessa especialmente uma abordagem meramente informativa dos esforços de consensualização — em torno, pensamos agora em especial, dos valores da Bioética —

levados a cabo por diversas instâncias, nacionais ou internacionais, e dos respectivos resultados. Neste campo, coloca-se desde logo a dúvida sobre se os acordos de princípio, as declarações ou os memorandos convergentemente afirmados não se escondem, com demasiada frequência, na ambiguidade dos termos e não se aproveitam das diferentes possibilidades semânticas das expressões utilizadas como forma estratégica de alcançar uma concertação de posições, de outra forma difícil ou impossível.

Há mesmo uma pergunta mais radical: saber até que ponto existe, de facto, uma dinâmica consistente de universalização de valores. Na verdade, os acordos a que nos referíamos, ao ficarem-se, por vezes, deliberadamente, pelo “mínimo ético” próprio do “consenso mínimo” — e sujeitos, portanto, ainda, a uma volúvel condição da aceitação de quem os firma —, ou ao esgotarem-se em compromissos incompletos senão mesmo de natureza contraditória, surgem frequentemente estreitos de perspectiva, maculados por uma fragilidade “congénita”. Em vez de manifestarem um “alargamento do círculo ético”, mais parece por vezes olharem a Ética como inútil ou manipulável: ora como estorvo, ora como *bibelot* a adornar a realidade dura de pugnas de interesses e motivações escondidas da luz do dia ⁽¹⁾.

Como quer que seja, porém, os renovados empenhos na criação de plataformas de entendimento no domínio dos valores mostram que não pode ignorar-se um movimento que, pelo menos à superfície, aponta, perante a opinião pública, para uma universalização de valores.

Mas não nos vai interessar uma descrição dos factos em que esse movimento se traduz. Ela seria certamente fastidiosa e, sobretudo, pouco útil perante a alternativa de tomarmos o tema sugerido como enunciação de um problema (ou de um conjunto de problemas entre si conexos).

Assim, supomos que se torna muito mais relevante perguntarmo-nos sobre se uma certa superação do relativismo para que

⁽¹⁾ Sirvam de exemplo os interesses económicos ligados a diversos âmbitos da Bioética. Veja-se só, no âmbito da chamada PMA, as críticas de OLIVEIRA ASCENSÃO em *A lei n.º 32/06, sobre procriação medicamente assistida*, ROA 67, III (Dez. 2007), *passim*, e, em síntese, pp. 1005-1006.

aparentemente apontam os aludidos factos (que denotam a busca de uma universalização de valores) é desejável, se se apresenta possível, e de que modo ou por que forma há-de ser possível.

Estas três questões nas quais se desdobra o nosso tema manifestam uma relação de prejudicialidade entre elas. De um ponto de vista pragmático ao menos, só a desejabilidade de uma certa universalização dos valores justifica a consideração da respectiva possibilidade ⁽²⁾ e, esta, a indagação das condições e pressupostos dentro dos quais essa possibilidade é susceptível de alcançar resultados.

A estes três problemas dedicaremos as considerações que se seguem.

Com duas observações ou precisões importantes.

Em primeiro lugar: de acordo com a enunciação do tema, dir-se-ia que deveriam ocupar-nos apenas os valores da Bioética. Ocorre porém que eles são tão díspares e variados, função dos múltiplos problemas em que aquela é fértil, que sorteá-los seria arbitrário, e empobrecedora a escolha de alguns de entre eles.

Na realidade, as três questões enunciadas atingem, na generalidade que apresentam, todos esses valores. Mas, mais do que isso, colocam-se a respeito de quaisquer valores éticos e jurídicos. Por isso, embora tendo antes de tudo presentes, pela circunstância, os valores da Bioética, as reflexões seguintes abrangem potencialmente, sem especial distinção, os mais diversos valores éticos e jurídicos que informam (ou conformam) as nossas sociedades.

Em suma, vai ter-se por objecto a própria base das discussões em torno dos valores, da Bioética e de muitos outros.

De acordo ainda com a configuração do tema, teremos de ter presente a dimensão ética. Mas a nossa perspectiva é sempre, apesar de tudo, a do jurista, que se apresenta dirigida à resolução justa de problemas práticos e à prevenção da conflituosidade social a

⁽²⁾ Claro que esta prejudicialidade pode ser formulada de outra forma e segundo outros critérios: assim, pode igualmente pretender-se que apenas se for "essencialmente" viável a passagem do relativismo cultural para a universalização se justificará discutir a sua desejabilidade. Há uma intermutabilidade do ponto de vista utilitarista.

eles virtualmente ligada. Ora, se o jurista não se pode desentender da Ética, o seu discurso é sempre mais limitado no seu propósito do que o do filósofo. Nem tudo o que pertence ao círculo ético lhe interessa.

Há todavia uma interpenetração do Direito e da Ética ⁽³⁾. Uma vez que nada do que é humano escapa à Ética, o Direito não está também à margem dela, muito embora seja evidente que muitos dos conteúdos jurídicos são, tomados singularmente por si mesmos (e enquanto desligados de conexões mais amplas), eticamente neutrais. Por outro lado, não podem nem devem juridificar-se indiscriminadamente (todas) as proposições éticas. Nesse sentido, para além da juridicidade, há ainda a Ética.

As relações entre a Ética e o Direito são portanto complexas. Ambos dizem respeito ao agir humano e aos critérios que o orientam: autónomos entre si, não hão-de colidir. Devem antes convergir.

Os critérios de que falamos exprimem valores. Na sua diversidade, podemos reconduzi-los, de modo supremo, à Verdade, ao Bem e à Beleza, que concretizam e especificam.

Efectivamente, costuma referir-se o Direito e a Ética ao Bem e à Verdade: tanto a Justiça como o comportamento ético realizam o Bem e a Verdade.

Mas estes valores últimos, conhecidos como transcendentais do ser, apresentam-se intermutáveis. Não há Bem sem Verdade, nem Verdade sem Bem. Por isso, se nos referimos doravante à Verdade ou ao Bem, estamos a referir também — implicitamente — o outro transcendental.

E a Beleza ⁽⁴⁾. Tanto a Justiça como, amplamente, a Ética são belas, tal qual belos são os comportamentos conformes com aquelas. Por isso inspiraram sempre a Arte ⁽⁵⁾.

⁽³⁾ Veja-se, por exemplo, tendo precisamente em vista a relação com a Biologia e a Biotecnologia, o interpelante texto de MIGUEL VEIGA, intitulado *O sopro da ciência na criação*, in *O meu único infinito é a curiosidade*, Porto, 2008, 287 ss.

⁽⁴⁾ Sem embargo, apenas se usarão maiúsculas para estes termos quando se queira sublinhar a absolutidade inerente à sua acepção de transcendentais do ser.

⁽⁵⁾ “[...] a ética é uma estética”, recordou-o ainda recentemente MIGUEL VEIGA, *O meu único infinito é a curiosidade*, cit., 30.

2. A tendência para a universalização e o entendimento do Direito

A dinâmica no sentido da universalização dos valores — dos da Bioética e de outros — é, antes de mais, uma realidade. Há na actualidade um alargamento da discussão, em torno dos valores, a espaços e auditórios cada vez mais amplos, transpondo fronteiras históricas, geográficas e culturais. Existe hoje, apesar das ambiguidades, equívocos e instrumentalizações a que atrás se aludia, uma crescente procura de diálogo ou de consensos mínimos. Detecta-se um reforço do papel de instâncias viabilizadoras desse diálogo ou desses consensos, e uma redobrada atenção perante os procedimentos capazes de os desenvolver.

Todo este movimento resulta de múltiplos factores, em grande medida coincidentes com aqueles que induzem e explicam a comumente denominada “globalização”. Esta expressão que penetrou no quotidiano de todos assinala um incremento sem precedentes das nossas interdependências a nível planetário. O surgir de desafios que apenas no concerto mundial podem ser debelados, como as alterações climáticas, o desenvolvimento sustentável, a erradicação da pobreza e o combate a doenças de proporções à escala de toda a humanidade, mostram que, independentemente dos modelos procurados de resposta e dos inevitáveis ajustamentos a que serão sujeitos, estamos perante vectores duradouros que marcarão a marcha das gerações por muito tempo.

Tudo isto se reflecte também, no campo cultural, através do confronto e da partilha dos valores, cada vez mais abertos ao escrutínio alheio.

E repercute-se, inevitavelmente, no plano da discussão científica e filosófica, também cada vez mais vastas em virtude da universalização do acesso à informação, e da amplificação das possibilidades da respectiva troca, que a revolução informática potencia.

Este panorama coloca igualmente um desafio ao Direito. Trata-se de saber se e em que medida esta evolução deve ser acompanhada e orientada por ele.

Quanto ao primeiro ponto, não haverá certamente dúvidas. Assim como, historicamente, nenhum processo social pôde desen-

volver-se, duradouramente, com êxito, sem a mediação ou a ajuda do Direito, também a globalização lhe não pode ser alheia. Pedem-se, assim, regras e princípios vinculantes, para além do espaço da juridicidade próprio das diversas ordens jurídicas de base estadual ou, mesmo, regional, de tendência universalizante.

Pode-se exemplificá-lo num domínio sensível como o da Bioética, que põe em contacto sujeitos de proveniências e contextos culturais muito variados e que implica facilmente consequências que saltam fronteiras políticas e civilizacionais.

A rarefacção legislativa que normalmente se encontra neste âmbito, se, num primeiro momento, se pode achar — e tem por vezes achado — ser benéfica por evitar precipitadas formalizações e as rigidificações que o Direito inevitavelmente traz consigo, é também entendida como fortemente indesejável; sobretudo na medida em que se vão formando consensos em torno de questões concretas e se adquire consciência da necessidade de as dotar de um modo adequado de resolução. Não hesitaremos por isso em dizer que, na dose e na proporção adequadas, o Direito deve orientar e balizar toda a evolução do conhecimento e da *praxis* nesta área.

Mas a amplitude do movimento histórico que consideramos abarca muitas matérias que — como também as da Bioética — são, decerto, objecto de opiniões e sensibilidades díspares, fortemente subjectivizadas e dependentes de concepções ou factores pessoais.

Ora, a universalização que o Direito deve ajudar a construir e em que os juristas são chamados a participar não se destina — como se dirá — primária ou propriamente a eliminar essas diferenças. O Direito só intervém para assegurar uma justa composição dos conflitos sociais. Essa sua intervenção é certamente imprescindível para a paz e a harmonia social. Através dela se criam as condições de uma maior coesão social e de uma harmoniosa globalização das relações humanas. Mas não deve servir para forçar uma homogeneização de concepções ou opiniões.

Precisado este desafio ao Direito, temos porém de saber se ele está em condições de lhe dar resposta.

A pergunta é especialmente pertinente dentro da ideia de que o Direito constitui uma ordenação justa da vida social. É que semelhante concepção do Direito implica a possibilidade de, em maior

ou menor grau, reconhecer a Justiça e de conformar de acordo com ela as relações sociais. Porque, caso se entenda o Direito como mero produto da força (politicamente organizada) ou enquanto mero reflexo de concepções sociais maioritariamente instaladas, o tema adquire uma tonalidade totalmente diversa, passa a obedecer a outros parâmetros e perde sentido.

Em vez de discutir o que é ou o que implica no Direito a universalização dos valores (por exemplo, paradigmaticamente, na área da Bioética), o que há é que decidir — não importa aliás o quê — ou impor, da forma que seja, uma forma de resolução de conflitos que possam surgir; ou então, o que urgirá é utilizar instrumentos de medição social (v.g., inquéritos de opinião) para averiguar empiricamente o que se pensa ser adequado. Temos o Direito reduzido a uma autoridade formal-normativa (ligado ao poder de uns quantos, muitos ou poucos, não interessa), ou, no segundo caso, a uma concepção empírico-sociológica (um Direito sem outro horizonte que não sejam as concepções fácticas da maioria em cada momento).

A discussão em torno dos valores no Direito só tem portanto pleno sentido dentro de uma concepção do Direito orientada para a realização da Justiça e com ela constitutivamente implicada.

O que será, portanto, o Direito? “Aço” (das espadas, da força que impõe o cumprimento e o acatamento das normas), “espelho” (do que se passa ou se sente, como mal ou bem, na sociedade) ou “cristal” (valioso, no qual se reflecte a luz da Justiça, se necessário a procurar com denodo e esforço)? ⁽⁶⁾

Não podemos embrenhar-nos agora nestas perguntas, tão apaixonantes quanto inesgotáveis. Basta-nos dizer que para nós, o Direito é, antes de tudo, ineliminavelmente, cristal. Falamos do cristal da Justiça: do Bem, da Verdade e da Beleza que lhe são inerentes. Tal é compatível com uma compreensão “inclusiva” do Direito, capaz de incorporar outras dimensões que nele se devem igualmente inscrever.

⁽⁶⁾ Pode confrontar-se aqui a eloquente lição de sapiência de RUY DE ALBUQUERQUE, *Direito de Juristas – Direito de Estado*, publicada na *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. XLII/2, 2001, 752 e *passim*.

Apenas por essa via o Direito corresponde às aspirações mais profundas das diversas sociedades. E só compreendido dessa forma ele se apresenta à altura da excelência e da dignidade da pessoa: satisfazendo a ambição de verdade, de bem e de beleza do ser humano, que é o que confere sentido à liberdade e a realiza.

Concepções (deste ponto de vista) ambíguas como o funcionalismo, o consensualismo, o procedimentalismo ou a eficiência económica e social confundem o cristal com as pedras semipreciosas ou com imitações baratas e cómodas. Contribuem seguramente para a compreensão da juridicidade, mas não constituem nem esgotam o seu cerne ⁽⁷⁾.

Ninguém negará que os diversos sistemas só imperfeitamente realizam aquilo que é postulado pelo Direito. Mas é o cristal que vale a pena de todos os esforços.

Apenas este ponto de referência (inscrito na nossa concepção do Direito) logra justificar e explicar a tensão das ordens jurídico-positivas que as levam a uma contínua procura de aperfeiçoamento e a um refinamento dos processos respectivos. Sem o seu reconhecimento e sem a admissão da tal tensão que o visa, este movimento fica por explicar ou é, pura e simplesmente, excluído.

Também uma compreensão “inclusiva” do Direito carece de admitir nele uma instância interna e crítica de dinamização dos sistemas nas suas configurações históricas. Só um entendimento deste tipo permite o reconhecimento e a afirmação de um autêntico “direito à Justiça” de cada um de nós.

Percebe-se portanto que a presente concepção do Direito conduz em pleno, como nenhuma outra, a uma discussão em torno de

⁽⁷⁾ Quanto à discussão em torno do que é o Direito, cfr., por exemplo, de entre a extensa bibliografia de CASTANHEIRA NEVES, *Teoria do Direito / Lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999* (policop.), Coimbra, 1998, *passim*, criticando acesadamente o normativismo e o funcionalismo, e, ainda, *A Crise Actual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia*, Coimbra, 2003. Também BAPTISTA MACHADO, *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador*, Coimbra, 1983, 31 ss; OLIVEIRA ASCENSÃO, *O Direito/Introdução e Teoria Geral*, 13ª. edição, Coimbra, 2005, esp. 193 ss; FERNANDO BRONZE, *Lições de Introdução ao Direito*, 2ª. edição, Coimbra, 2006; M. BIGOTTE CHORÃO, *Pessoa Humana, Direito e Política*, Lisboa, 2006, 21 ss; ainda, P. FERREIRA DA CUNHA, *Filosofia do Direito*, Coimbra, 2006.

valores, da possibilidade da sua universalização e das condições da sua implantação social (nos termos e limites do Direito).

3. A falácia e a insustentabilidade do relativismo

Com isto chega-se à segunda pergunta que foi elencada.

Será mesmo a universalização possível? Tome-se o exemplo daquela parte ou aplicação particular da Ética que se conhece comumente pela Bioética: marcada por tamanhas subjectividades, não será ilusório falar-se da viabilidade de uma “linguagem comum”?

É que a universalização pressupõe uma autêntica superação da relatividade das opiniões: no grau em que seja possível transcender o contexto da relação particular entre uma opinião e o seu autor.

Aliás, se não fosse viável suplantar, ao menos dentro de certos limites, a relatividade das diversas concepções humanas no próprio mundo do Direito, o ideal nele constitutivamente inscrito seria puramente ilusório.

Isto vale também, em geral, para a discussão ética: saber se, nesse plano, é possível a superação da subjectividade.

A questão é indiscutivelmente complexa, mas temos de aceitar o risco da simplificação.

O ponto de partida — insofismável — é o de que encontramos actualmente uma multiplicidade de projectos, modos de vida e concepções acerca do bem humano e social.

Perante este dado, distinguiremos entre a “relatividade” das nossas concepções e modos de vida e o “relativismo” enquanto atitude metodológica ou doutrina epistemológica.

O primeiro termo significa que essas concepções e modos de vida são de sujeitos concretos e por isso, necessariamente, função das suas particularidades, entendimentos e experiências. A relatividade introduz uma certa limitação do horizonte gnoseológico, mas, como se verá, não rejeita um progresso autêntico do conhecimento em ordem à verdade ou ao bem ético ou jurídico. Se bem se reparar, a relatividade conduz à pluralidade de pontos de vista; mais do

que isso, legitima a diversidade e impõe o respeito por ela. Fá-lo, em qualquer caso, sem os desvincular da verdade.

Diferentemente, o termo “relativismo”, inscrito na enunciação do nosso tema, constitui uma orientação de fundo segundo a qual qualquer opinião ética ou jurídica a respeito de valores — por exemplo, em temas como o da bioética — não pode ter uma aspição de correcção ou de verdade. Nenhuma asserção seria portanto susceptível de um juízo de maior ou menor adequação à “realidade das coisas” por a verdade se apresentar inatingível e totalmente vã a pretensão de a captar ou conhecer.

Assim sendo, cada concepção de vida ou de bem seria igual a qualquer outra, sem possibilidade de as destrinçar ou graduar.

E, claro: se a verdade desaparece, o erro também desaparece.

O desconstrutivismo como filosofia ou método de pura questionação, o diletantismo intelectual que não se fixa em nada e não tem arrojo para asserções congruentes sobre valores, a pretensão de oferecer sínteses apostadas em integrar sem resto concepções antagónicas e, em tudo isto, o abdicar de qualquer discurso material sobre valores ou sobre a justiça, constituem outros tantos sintomas de um panorama intelectual inspirado no relativismo.

No Direito, substitui-se então o pensamento valorativamente orientado por sucedâneos vários. A redução pragmático-utilitarista é uma delas. Liga-se-lhe um desmedido empolamento da análise económica do Direito: relativizados os valores, põe-se em seu lugar a (supostamente) objectiva mensurabilidade da eficiência económica e faz-se desta uma filosofia ⁽⁸⁾.

Tão estendido se tornou este modo de pensar relativista que quem apresente qualquer convicção ou pretensão de verdade facilmente chega a ser automaticamente taxado de dogmático; acantonado, por isso, no diálogo social — não raro, com arrogância —, para a margem, numa clara manifestação de incongruência perante os pressupostos dessa orientação.

Que dizer desta concepção?

⁽⁸⁾ Dentro de uma concepção estritamente relativista, essa filosofia é igual a qualquer outra, não havendo razão especial para a preferir. Mas perante um pano de fundo não relativista de discussão em torno da justiça, a análise económica do Direito adquire plena pertinência, ao serviço da dilucidação das exigências da justiça.

Que o relativismo, consequentemente pensado, é inaceitável, mesmo na presente perspectiva de uma reflexão em torno da razão prática, ou seja, daqueles saberes que se ocupam da conduta e do agir (a que pertencem a Ética e o Direito).

Há um argumento que imediatamente assalta o espírito, e que se traduz na *contradictio in termini* que a posição relativista implica. Pois a sua asserção básica — da insusceptibilidade de confrontar qualquer asserção com a verdade — é, na realidade, absolutizada e tomada como não relativa; ou seja, não vale, afinal, para esta mesma afirmação, o que contraria os pressupostos nucleares do relativismo.

Uma postura coerentemente relativista tem de conceder, portanto, que o acesso à verdade não pode excluir-se. Há-de admitir-se que possa ser viável atingir a verdade. Numa palavra: o relativismo tem de ser, ele próprio, relativizado. Tomado nos seus próprios termos, anula-se a si mesmo.

Na realidade, ele deixa totalmente em aberto o problema da verdade. Por isso, o relativismo descai facilmente no mais banal (e boçal) indiferentismo perante as coisas e aquilo que é todavia experimentado como exigência, porventura indeclinável, no mundo social. Ninguém pode, por exemplo, pugnar convictamente pela abolição da tortura ou pela manutenção dos direitos de defesa em relação a simples suspeitos de terrorismo senão a partir de uma base não relativista ⁽⁹⁾.

O argumento exposto apura-se à luz do princípio da não contradição: uma asserção não pode ser e não ser ao mesmo tempo (sob um mesmo aspecto). Este elementar postulado derruba o relativismo. Claro que se pode querer reduzi-lo a uma pura ilusão de óptica. Mas então, tem analogamente de admitir-se que essa mesma (suposta) ilusão de óptica não passe de uma... ilusão ⁽¹⁰⁾.

Na realidade, a posição relativista tolhe qualquer discussão útil em torno dos valores, éticos ou jurídicos. Se duas asserções não podem comparar-se nem competir entre elas pela verdade (ou

⁽⁹⁾ O exemplo é tirado de SANSFIELD CABRAL, *Relativismo e respeito pelas culturas*, in *Público* de 3 de Março de 2008. Com isto não se quer negar, de forma alguma, o direito de defesa das sociedades face ao fenómeno do terrorismo (*vide ainda infra*).

⁽¹⁰⁾ Este princípio radica na identidade do ser. O ser não pode ser não ser. Por isso ele nos parece tão difícil de transpor.

pelo bem), se não é viável qualquer juízo, sequer de preferência, de uma sobre a outra do ponto de vista de uma maior ou menor adequação a esses valores, então todo o diálogo é derradeiramente despiciendo e inócuo, uma perda de tempo, um jogo de fortuna e azar que encobre, quando muito, outros factores, esses sim decisivos (como o poder, o dinheiro e, genericamente, os interesses).

Para o relativismo, a razão (humana) é portanto uma miragem, a argumentação racional um logro. Com isso, todo o debate em torno de questões éticas ou jurídicas torna-se numa enorme falácia, a ocupar um tempo que não merece e desperdiça, quando não se torna geladamente cínico.

Ora, tudo isto se opõe à experiência e à aspiração ordinária, singular ou colectiva, de qualquer ser humano. É, portanto, totalmente contrafactico.

Uma simples fotografia do Darfur vale mais do que mil palavras. Mesmo sem discutir agora os termos em que um direito de intervenção humanitária se tem vindo crescentemente a afirmar, mostra-se bem quão longe da realidade está o relativismo, mesmo nas nossas sociedades.

De facto, apesar das desilusões ou dos fracassos, toda a discussão social aos mais diversos níveis — aí incluídos os meios académicos, culturais ou universitários, a discussão jurídica e o próprio debate político — têm necessariamente de ter um referente, sem o qual se não explicam, sequer na sua descrição fenoménica ou empírica. Há-de pressupor-se que é possível alcançar a verdade (ou o bem) das coisas, ou, pelo menos, um progresso nesse conhecimento. Isto é: o diálogo social, a sua proficuidade, implica absolutamente a rejeição da postura relativista. De outro modo, depressa se resvala para a mediocridade e a banalidade mais pungentes.

Assim, também toda a dialéctica argumentativa, na Ética como no Direito, requer um ponto fixo de referência que a sustenta, que a justifica, que a dinamiza e lhe dá sentido. É esse ponto fixo que ancora a pretensão de justeza ou correcção que vai inerente a qualquer argumento jurídico ou ético. Por isso, por estarem nele ancorados, é que os enunciados éticos ou jurídicos tendem à universalização. Apenas na medida em que apresentem uma dimensão de validade que rompa com os quadros do relativismo, se podem universalizar.

A morte da Razão, da Ética e do Direito postulada pelo relativismo é evidentemente chocante. Sente-se a vertigem do nada, do absolutamente vazio. O relativismo desemboca no “nihilismo”.

Mas as próprias zonas de valor onde existe um consenso esmagador e indiscutível — e são muitas — se tornam totalmente surpreendentemente frágeis e impotentes perante o assalto do relativismo. A que título, dentro de uma postura relativista, rejeitar e combater a pedofilia? Resistir à corrupção e exigir aos outros essa resistência? Reclamar dos demais o cumprimento das mais diversas obrigações sociais ou de vizinhança?

Deriva do exposto que, de acordo com a própria experiência individual e colectiva, a verdade ou o bem não são, portanto, fundamentalmente, subjectivos, no sentido de ineliminável e totalmente encapsulados no indivíduo e nas suas condicionantes pessoais, históricas ou culturais. Logo que se apresentem como tal, inviabiliza-se o diálogo.

O que significa também que o produto do discurso entre sujeitos não pode ser entendido como antecipadamente aprisionado pelo horizonte inicial de compreensão dos intervenientes no diálogo. A argumentação serve precisamente para superar pré-compreensões. Decanta e purifica as razões individuais. Sempre pensamos que a locução “círculo hermenêutico”, aplicada à Ética ou ao Direito, se apresenta, nesse sentido, profundamente errada. Certa é, antes, a expressão “espiral hermenêutica”: esta inculca já um progresso na direcção da verdade.

Vê-se, portanto, que a superação do relativismo se encontra intimamente ligada à rejeição do subjectivismo: de que, no domínio da verdade ou do bem (práticos do agir), tudo é, incontornavelmente, função do sujeito.

A admissão de que o sujeito não pode superar a sua condição particular — abrindo-se a asserções que o transcendem enquanto indivíduo pensante e se podem tornar intersubjectivamente válidas, susceptíveis de serem, inclusivamente, fonte de exigências jurídicas — é, aliás, socialmente insustentável. Se o sujeito é a medida de todas as coisas, então a que propósito impor-lhe o Direito, estabelecer-lhe proibições ou adstrições; a que título solicitar-lhe, em nome da Ética, certos comportamentos?

O pragmatismo, o utilitarismo ou o funcionalismo aprestam certamente respostas, mas o pano de fundo relativista debilita enor-

memente estas explicações, pois nem o útil, nem o pragmático nem o funcional podem aspirar a valer intersubjectivamente — e a impor-se a outrem — nesse cenário relativista que tudo mina e corrói.

Parece portanto que, quer queiramos, quer não, não pode prescindir-se, na vida da sociedade como das nações, do reconhecimento de uma ordem objectiva, moral e jurídica. O fundamento de qualquer determinação ética ou jurídica, como quer que se configure o seu conteúdo, está nessa ordem, ética e jurídica, objectiva, não relativista e não reconduzível ao sujeito.

A rejeição do relativismo leva, portanto, consigo, à recusa do subjectivismo. Mas conduz também à rejeição do relativismo como método, enquanto atitude que militantemente se ocupa de desconstruir asserções, sem nada aportar ou sem nada julgar poder ou dever aportar de modo convincente. Pois só uma postura positiva de contributo para o diálogo mantém a referência, absolutamente necessária, do ponto fixo para o qual esse diálogo tem de tender. Estará aqui uma base teórica para a defesa de uma estabilidade social mínima: o saber ou a experiência acumulados devem manter-se enquanto a mudança do *status quo* não se apresentar legitimada.

Um outro ponto merece ser destacado. Disse-se que as condutas e as concepções da vida ou do bem não são todas iguais e absolutamente fungíveis, na Ética ou no Direito. Podem, por conseguinte, ser apreciadas. Não têm todas o mesmo valor.

Mas tal não tem nada a ver com o direito das pessoas de se orientarem pelos critérios e valores que quiserem, dentro dos limites do Direito. A postura não relativista que defendemos não nega, portanto, de forma alguma, a liberdade.

De resto, dissentir de alguém não envolve desrespeitá-lo como pessoa. Se a consideração que cada um merece se estendesse, dentro de uma postura ferreamente relativista, a qualquer asserção que o sujeito produzisse, a consequência seria que a discrepância de opinião constituiria invariavelmente um desprezo pessoal. O que atingiria a própria liberdade de pensamento de cada um. E o que deixaria sem solução nem critério o desafio do multiculturalismo contemporâneo.

Esta compreensão não impede em todo o caso de reconhecer que o relativismo se apresenta ligado a uma certa filosofia de felicidade. Como não há verdade, ou conhecimento possível da verdade, a felicidade só pode ser puramente individual. Não existem, nem fazem sentido algum, parâmetros objectivos ou referentes dessa felicidade. Debalde ela pode ser objecto de uma apreciação ou ponderação da razão. Com isso, a felicidade apresta-se a converter-se em produto do arbítrio ou capricho individual: cada um deve poder ser feliz como queira, sem constrangimentos de espécie alguma. E, claro: se todas as ponderações sobre a felicidade e o seu sentido ou conteúdo são tidas como peias, então a própria pretensão de felicidade dos demais que se oponha à felicidade do sujeito facilmente se atropelará e tornará irrelevante.

Ora, esta concepção individualista da felicidade esbarra com a realidade. Ninguém é feliz, infalivelmente, como quer. Muitas vezes somos felizes quando não esperávamos sê-lo e não o somos quando tínhamos por seguro que o íamos ser. Por outro lado, como se sabe, a felicidade de um é amiúde a felicidade dos demais e não pode desligar-se dela.

Parece melhor dizer que somos felizes segundo o que nos é dado.

A felicidade não é, na realidade, puro produto de uma vontade individual, mero resultado automático de uma autodeterminação formal, independente do conteúdo concreto da autonomia de cada um na construção da sua vida e das suas circunstâncias, aí compreendidas as relações com os outros. Não faz sentido: todos seríamos então plenamente felizes.

Há que procurar outra explicação. Cremos que a felicidade, nas suas várias concretizações, individuais ou colectivas, possíveis ou pensáveis, implica sempre uma posse da Verdade, do Bem e da Beleza. Está-lhe ligada um certo sentimento de plenitude de ser (o que não é de estranhar, pois a Verdade, o Bem e a Beleza constituem, justamente, transcendentais do ser) ⁽¹¹⁾.

⁽¹¹⁾ Acentuando a conexão entre a felicidade e a ética (que entende como *doutrina de uma vida lograda*), cfr. ROBERT SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia* (trad. do original *Glück und Wohlwollen*), Madrid, 1991.

Estas considerações correspondem ao dado comum da experiência segundo o qual ninguém pode ser plenamente feliz sem descobrir o sentido da sua vida e sem aquele saber capaz de lhe conferir uma dimensão de plenitude do (seu) ser. Tal implica um esforço de reconhecimento da verdade, de uma verdade tão plena quanto possível; de uma verdade que, transcendendo a finitude e a contingência de qualquer um, se abra para além de nós, incluindo e integrando também a verdade de cada um; de uma verdade onde o “subjectivo” se harmoniza com o “objectivo”.

Para isto o relativismo não dá resposta. Por isso, o relativismo é antropológicamente muito pobre, para não dizer paupérrimo. Empequenece o sujeito dentro dos limites do individual e, por conseguinte, necessariamente não pleno. Cerra as portas ao natural impulso da pessoa em direcção a uma felicidade que a leve para mais ou para lá de si; fecha-lhe o caminho a uma felicidade maior do que ela própria presentemente é, mas a que ela, todavia, real e experiencialmente, tende.

A pulsão da felicidade mostra uma tensão entre o que a pessoa é e aquilo a que aspira. Há uma permanente busca e inquietação pessoal, que não se esgota nem acalma de vez, num sinal da finitude humana e da projecção para além de si que a felicidade implica.

(Ecoa-nos aqui Fernando Pessoa ^[12]:

Pastor do monte, tão longe de mim com as tuas ovelhas.

Que felicidade é essa que pareceres ter — a tua ou a minha?

A paz que sinto quando te vejo, pertence-me ou pertence-te?

Não, nem a ti nem a mim, pastor.

Pertence só à felicidade e à paz.

Nem tu a tens, porque não sabes que a tens.

Nem eu a tenho, porque sei que a tenho.

Ela é ela só, e cai sobre nós como o sol.

Que te bate nas costas e te aquece, e tu pensas noutra coisa indiferentemente.

E me bate na cara e me ofusca, e eu só penso no sol.)

(12) Cfr. ALBERTO CAEIRO, *Pastor do Monte*, in *Poemas Inconjuntos*, 12/4/1919.

4. A superação do relativismo e o seu sentido

Observou-se como o relativismo, enquanto postura que recusa a verdade ou a possibilidade de a conhecer, se apresenta atingido por diversas insuficiências e paradoxos.

Importa ver, por isso, em que sentido poderá dar-se a sua superação.

Há um ponto de partida que decorre das considerações precedentes: a discussão em torno dos valores tende, por si, à universalização. Tal é consequência da pretensão de acerto ou de verdade que habita em qualquer afirmação séria produzida nesse âmbito. Tem de se partir do princípio de que todo o conhecimento (ou todo o esforço de conhecimento) racional se assume como partilhável e deseja sê-lo.

Na realidade, a dinâmica da universalização é condição ontológica, essencial, de qualquer ciência, como o é também de toda a epistemologia ou teoria do conhecimento.

Ora, tal como a Ética, o Direito corresponde a um conhecimento prático, organizado ou organizável de modo científico; exprime certas exigências da razão prática, por ele assumidas enquanto intersubjectivamente vinculantes. O Direito afadiga-se portanto na permanente busca e aperfeiçoamento daquilo que, num cenário de pluralidade de sujeitos, há-de ser exigido, proibido ou permitido.

A pretensão de justiça inerente a qualquer asserção jurídica, e a exigência de tratar de modo igual aquilo que é igual que lhe corresponde, significa que todos os enunciados jurídicos detêm em si mesmos uma ambição de justificabilidade alargada⁽¹³⁾. Embora a intervenção do Direito se contente com o mínimo necessário ou adequado à sua função. Não abarca nem absorve toda a discussão ética.

Mas só a superação do relativismo confere autêntico sentido à discussão em torno do que é postulado pelo Direito.

Dir-se-á que a persistência dessa discussão constitui um eloquente sinal de que a verdade das coisas não é minimamente captável, pois, estando em causa valores da conduta, não poderia chegar-se a um entendimento.

⁽¹³⁾ Apesar das vicissitudes e co-implicações culturais concretas e históricas que o Direito apresenta.

Supomos que vai nesta afirmação um grande exagero. Sem dúvida: importa reconhecer que existem discrepâncias sobre valores, por vezes acentuadas. Não devem, porém, exacerbar-se.

Na realidade, todos concordam facilmente em inúmeros aspectos, éticos ou jurídicos. Por isso, formulamos quotidianamente, de modo perfeitamente pacífico e não problemático, juízos e exigências relativamente a concidadãos. O respeito ou amor aos demais, a começar pelos familiares, o não matar, o não furtar, o não mentir, o não invejar aquilo que pertence aos outros, o fazer aos outros o que queremos que nos façam a nós, constituem máximas da sabedoria humana, ética ou jurídica, que todos aceitam, que dificilmente se podem pôr em causa e que de facto não questionamos.

Não somos, por exemplo também, indulgentes perante a corrupção, abusos de poder, egoísmos e hipocrisias sociais, e não temos normalmente dúvidas em afirmar convictamente esses juízos: sobretudo na crítica política ou se somos atingidos por esses comportamentos.

O que quer dizer que o espaço que os próprios relativistas conferem, na prática, a esse seu cepticismo em relação à verdade, tende a cingir-se — contra o que deriva das suas próprias premissas — àquelas matérias que não têm reflexo social imediato e são, como costuma dizer-se, da esfera privada de cada um. Apetece dizer que o que os move é, na realidade, um determinado entendimento da autonomia pessoal segundo o qual certas matérias não devem ser reguladas (pela Ética ou pelo Direito), ou hão-de ser forçosamente reguladas de determinada maneira.

Aliás, a fronteira entre essa esfera e a da socialidade nem sempre é coerentemente tratada. O divórcio, por exemplo, está longe de ser, mais a mais havendo filhos, um assunto da esfera privada, meramente individual, de cada um dos cônjuges (em que algumas orientações legislativas contemporâneas o querem transformar ⁽¹⁴⁾). Já a pugna pelo casamento de homossexuais ins-

⁽¹⁴⁾ Assim, um sistema de denúncia *ad nutum* de uma relação assumida bilateralmente para a estabilidade é inconciliável com exigências elementares da justiça comutativa.

Em geral, e para além do divórcio: no âmbito de qualquer relação (interpessoal) pré-estabelecida, a própria teoria do Direito impõe a necessidade de uma conduta justificável, proporcional ou razoável (cfr. o estudo fundamental de BAPTISTA MACHADO, *A cláusula do*

creve-se numa lógica contrária, totalmente incongruente com aquela: pretende trazer para o domínio institucional e público um relacionamento que se esperaria querer manter-se na esfera estritamente privada dos sujeitos.

Quanto aos temas da Bioética, pelo impacto que têm nos indivíduos, nas famílias e na estruturação social, não pertencem seguramente, em geral, a essa esfera pretensamente apenas privada, de cada um, que muitos relativistas costumam gostar de subtrair à discussão.

De todo o modo, importa aceitar que, embora o consenso em matérias éticas e jurídicas seja muito maior do que poderia pensar-se, há diversidade de entendimentos.

O reconhecimento desta diversidade permite uma mudança de prisma: a aceitação dessa diversidade é uma parte da concepção que delineamos para a superação do relativismo. Com efeito, se atrás esgrimimos contra ele o sentido da discussão em torno de questões éticas ou jurídicas, obviamente que essa discussão postula diversidade e pluralidade de opiniões, sem a qual também não existe nem é pensável.

Na realidade, a verdade em sentido pleno, absoluto, escapa-nos. Pois se a verdade é aquilo que é, não a abarcamos na totalidade, porque isso implicaria o conhecimento e a inteligência integral do ser; o que, tanto a nossa contingência, como o próprio horizonte histórico da verdade que procuramos contraria. De facto, a verdade que interessa a juristas e filósofos da *praxis* humana está destinada a implantar-se historicamente. Encontra-se, por isso, marcada pela cultura e sujeita ao tempo e ao lugar. Apresenta-se, também nesse sentido, portadora de certa contingência.

Temos, portanto, de admitir que somos apenas capazes do conhecimento de refrações, limitadas e parcelares embora, da verdade plena e absoluta das coisas. Podemos exprimi-lo, falando de uma relatividade da verdade e do respectivo conhecimento de que cada um de nós é capaz.

razoável, in *Obra Dispersa*, I, Braga, 1991, 473 ss, e *passim*). Do ponto de vista dogmático-normativo, tal necessidade exprime-se desde logo na sujeição das relações jurídicas (especiais) ao controlo da boa fé e à regra de conduta segundo a boa fé (assim também o nosso *Teoria da Confiança e Responsabilidade Civil*, Coimbra, 2003, 847 ss, e *passim*).

Como resolver então este aparente antagonismo entre discussão e superação do relativismo, entre diversidade de entendimentos e verdade?

Temos de nos contentar com duas pinceladas sobre esta questão crucial.

Antes de mais, cumpre salientar que a relatividade do conhecimento humano não reclama de forma alguma o relativismo. Impô-lo-ia apenas se se dissesse que essa relatividade impedia qualquer conhecimento, mínimo que seja, acerca da verdade (ou de aspectos parcelares dela), e ficasse inviabilizado por isso qualquer juízo que erga ou possa erguer a pretensão de verdade.

Ora, a superação do relativismo não reclama a admissão de que seja viável alcançar a Verdade por antonomásia, integral, plena e absoluta das coisas. Essa superação contenta-se com a aceitação de que são possíveis verdades (autênticas), parcelares embora, acerca das coisas e de que é viável, assim, um progresso na direcção da Verdade absoluta.

Mas, por outro lado, exige-a.

Não é, porém, necessário admitir a sujeição da história a uma lei inelutável de progresso, pois não faltam também regressões no conhecimento da verdade: uma perspectiva não relativista facilmente as pode descortinar.

Na realidade, muito embora a reflexão humana se desenvolva sempre num determinado contexto histórico, ela não se submerge nem submete inteiramente à história. O homem, imerso na história, é capaz de a transcender, de a fazer mover. Ele, é, na realidade, o grande crítico de si próprio e da história.

A superação do relativismo requer portanto juízos que possam intencionar com sentido a verdade e que sejam capazes de a compreender, mínima ou crescentemente.

Para dar um exemplo: mesmo que não tenhamos plenamente desvendado aquilo que é a dignidade humana ou que se apresenta por ela postulado — até porque as circunstâncias espaciotemporais em que essa dignidade há-de realizar-se mudam —, mesmo que se apresentem discussões a esse respeito, pode convergir-se na asserção válida (da perspectiva da verdade) de que — ao contrário do que se pensou, porventura dominantemente, noutras épocas históricas —, a escravatura contradiz essa dignidade. Ou em que, dis-

tintamente do que ainda ocorre em certas zonas do globo, há uma igualdade fundamental, do ponto de vista dessa mesma dignidade humana, entre homem e mulher; ou em que a excisão ou outras condições degradantes impostas às mulheres são ética e/ou juridicamente reprováveis.

Num cenário de diversidade de opiniões — postulado pelos limites humanos no conhecimento da verdade —, o reconhecimento da possibilidade de formular asserções correspondentes, em maior ou menor medida, à verdade requer no fundo sempre a aceitação de um conjunto de critérios que permitam avaliar a credibilidade, o fundamento ou a validade dessas opiniões. Não existissem esses critérios, não poderiam cotejar-se opiniões entre si, e não lograríamos sair do pântano relativista.

Neste contexto de superação do relativismo, merece referência a conhecida tese de Dworkin segundo a qual para uma questão jurídica existe apenas uma única resposta correcta, a célebre *right answer thesis*: mesmo em *hard cases* seria possível encontrá-la. Esta tese exprime certamente uma posição não relativista.

Dir-se-á que as capacidades exigíveis a um juiz para o desempenho da tarefa de resolução dos *hard cases* nos moldes da proposta de Dworkin, qual obreiro de uma *reconstrução* do Direito que no-lo oferecesse desvendando em plenitude a articulação *racional* dos seus princípios, só encontrariam paralelo na força física sobre-humana de um “Hércules”; que falta portanto realismo a esta concepção.

Mas a superação do relativismo contentar-se-á com o reconhecimento de que, entre duas teses conflituantes acerca de uma dada concepção ou solução jurídica de um caso, é possível escolher e justificar racionalmente aquela que melhor se adequa ao Direito⁽¹⁵⁾; que há uma preferível a outra e que é viável fundamentar essa preferência. O progresso no conhecimento da verdade implicado pela posição não relativista não exclui portanto novos

(15) Sobre este ponto pode ver-se, com indicações, o nosso *Teoria da Confiança e Responsabilidade Civil*, cit. 109 ss, n. 87.

Cfr. ainda, em especial, CANARIS, *Konsens und Verfahren als Grundelemente der Rechtsordnung/Gedanken vor dem Hintergrund der “Eumeniden” des Aischylos*, JuS 1996, 573 ss.

avanços, nem reclama a completude e definitividade de uma dada asserção. Requer é, certamente, zonas ou áreas de não retrocesso. Se entre duas teses jurídicas se pode escolher a melhor, se essa escolha é racionalmente acessível e fundamentável, outra melhor pode surgir. Mas os patamares autênticos da conquista da verdade não são reversíveis ou retrocedíveis.

Convém contudo, como juristas, fazer ainda uma precisão. É que o Direito não serve apenas valores como a Justiça, a Paz ou a Pessoa. Ele constitui também um instrumento de organização social. Apresenta, portanto, uma componente funcional que se mede, não tanto pela conformidade das suas determinações com aqueles valores, quanto pela adequação maior ou menor dos seus mecanismos a certos fins sociais. Ora, embora o diálogo social se estabeleça igualmente em torno deste vector da funcionalidade — e, com frequência, de forma muito acesa —, ele não é, de longe, o mais relevante no contexto da reflexão sobre a passagem do relativismo para a universalização dos valores.

Temos, portanto, de distinguir entre um direito regulatório, essencialmente marcado pela *Zweckrationalität* e subordinado a um finalismo político-intervencionista do Estado ou à simples lógica de uma ordenação económico-social eficiente e, por outro lado, um direito comum, composto de normas não instrumentais, expressão dos valores que conformam o estrato mais profundo da coexistência humana e social ⁽¹⁶⁾. (Supomos que não andamos longe do domínio daquilo que Dworkin designou também por *policies*, elemento do Direito que distinguiu das *rules* e dos *principles of law*.)

É a este âmbito que interessa particularmente a superação do relativismo; porque o outro, de acordo com a teleologia que lhe é própria, tem uma intencionalidade meramente histórica, procede por tentativas — testam-se modelos de organização política ou económica — e o grau de comprovação que consente é essencialmente de natureza histórico-funcional.

⁽¹⁶⁾ Vide, de novo, com referências, o nosso *Teoria da Confiança e Responsabilidade Civil*, cit., 21 ss, n. 4.

O terreno mais fecundo da superação do relativismo é, portanto, o do direito comum. Aí se manifestam mais directamente critérios que são anteriores às diferenças que as encruzilhadas políticas, ideológicas ou económicas foram tecendo ao longo do tempo. Aí somos remetidos para um acervo no qual todos podemos convergir e enriquecer-nos, podendo partilhá-lo em condições de perfeita igualdade.

Por último: mesmo neste campo, o que interessa ao Direito é saber como proceder, dentro de uma perspectiva não relativista, a uma regulação prática segundo a justiça. Ora, o Direito não é a Ética, ainda que com ela se intercepte. Contudo, nessa área de intersecção, de acordo com o princípio da não beligerância entre Direito e Moral ⁽¹⁷⁾, há que procurar o Direito sem pôr em causa a Ética. Direito e Ética exprimem também, ainda que de modo diferente, valores semelhantes. Uma perspectiva não relativista opõe-se aqui a contradições.

Isto significa que o Direito não pode impor o que é eticamente reprovável, ou proibir aquilo que se apresenta como eticamente imposto. Fica o problema das permissões: nem tudo o que é juridicamente permitido o é ou tem de ser eticamente, e nem tudo o que se apresenta eticamente permitido o é ou tem de ser juridicamente.

Em todo o caso, dentro de uma perspectiva não relativista do Direito e da Ética — perspectiva que necessariamente tem de os integrar, reconhecendo a sua convergência em torno dos valores que ambos, diferenciadamente, servem — há áreas éticas que têm de ser juridificadas. E é inteiramente consequente que as leis não possam prescindir de um carácter pedagógico, manifestando a verdade e induzindo o bem ético.

5. O “meio” entre o relativismo e o dogmatismo, ou a mediação da razão

Os termos como concebemos a superação do relativismo mostram logo que os participantes do diálogo social não podem pre-

⁽¹⁷⁾ Cfr. OLIVEIRA ASCENSÃO, *O Direito/Introdução e Teoria Geral*, cit., 103.

tender aprisionar a verdade ou cercear-lhe os caminhos de acesso, pois ela não se deixa alcançar em plenitude, definitiva e absolutamente.

Assim, a argumentação, que tem de ter como referente a verdade, ética ou jurídica, pode ser árdua, pode falhar, não tem (de ter) sempre êxito e há-de então poder ser retomada e corrigida. Por outro lado, uma argumentação deste género está sujeita a condições que a permitam e potenciem.

Voltando a um ponto atrás referido, todos sabemos que as afirmações sobre o ético ou o justo reflectem, em maior ou menor medida, a história, as circunstâncias, a experiência, o temperamento e o carácter de cada um. Guardam, portanto, uma estreita ligação com quem as produz, reconhece ou aceita.

Ora, se foi precisamente a hipostasiação do papel condicionante destes factores individuais que fez singrar o relativismo e o subjectivismo atrás referidos — que isolam a pessoa e a transformam num ser derradeiramente incommunicante —, não pode todavia ser esquecida a diversidade de cada um. Por isso é que a imposição fundamentalista ou dogmática de asserções ou convicções a outrem é também inconciliável com a dignidade do ser humano singular.

Outra posição conduziria, derradeiramente, à eliminação da pessoa na sua individualidade concreta. O contributo de cada um seria inútil. Poderíamos dispensar-nos sem consequências do diálogo ético ou jurídico com outrem. Este diálogo tomaria sempre o seu rumo, com ou apesar de nós. Outros poderiam dispensar-nos.

Ora, estando em causa, na Ética ou no Direito, a discussão em torno de uma verdade prática orientadora do agir, a contribuição pessoal para a dilucidação das respectivas exigências é, não só ou nem tanto um preço a pagar, mas uma riqueza que nenhum diálogo social sério pode e deve dispensar.

Não foi apenas o relativismo a ter consequências perniciosas para o ser humano. Também o dogmatismo as teve. Mostram-no as barbáries várias que o século XX registou e nos fez presenciar, produto, tanto do relativismo, como do dogmatismo.

Na realidade, dogmatismo e relativismo aparecem-nos na história como irmãos gémeos. Onde a referência da verdade se perde, quando o relativismo se instala, grassa à rédea solta a vontade, o

autoritarismo e a arbitrariedade. Sente-se então o indivíduo legitimado para saltar por cima dos outros e das suas legítimas opiniões, impondo as suas próprias.

Como evitar um e outro? De que forma fugir ao relativismo sem cair no dogmatismo e vice-versa?

Diremos que a solução está, precisamente, no “meio” que resulta das considerações precedentes: no equilíbrio que se tem de alcançar entre, por um lado, a aceitação do sentido de busca da verdade e da possibilidade de a captar (nalgum grau), e, por outro lado, o respeito pela opinião que, a esse respeito, tenham os vários intervenientes no diálogo. Uma harmonia que se deve atingir através de um processo adequado a fomentá-la. Uma moderação que convoca a liberdade e o sentido de responsabilidade da pessoa. Uma proporção que é, portanto, fruto da sua dignidade e que se quer plenamente potenciador da sua autonomia em ordem ao discernimento da verdade.

A nossa posição — de rejeição do relativismo e do subjectivismo — afasta-se assim, de modo igualmente concludente, do dogmatismo ⁽¹⁸⁾ ou do fundamentalismo (que é um outro nome do fanatismo).

É que, embora uma asserção ética ou jurídica erga e tenha de erguer uma pretensão de verdade — como algo coimplicado na sua seriedade, pois, de outro modo, não mereceria sequer ser enunciada —, ela sabe-se sujeita ao escrutínio do diálogo e da crítica. Deseja persuadir, não pretende impor-se subjugando o entendimento alheio. Admite a objecção, está disposta a considerá-la, aceita, perante ela, a hipótese do reconhecimento da sua falsidade e envolve a disponibilidade do respectivo autor para a renúncia, perante motivos justificados, ao seu conteúdo.

A pedra angular deste equilíbrio está na razão humana: porque é a verdade que sustenta e orienta o discurso, é a razão que constitui o seu instrumento e a via de acesso ao conhecimento da sua riqueza inabarcável. Assim, toda a participação social que se pre-

⁽¹⁸⁾ A rejeição do dogmatismo a que aludimos não envolve obviamente uma crítica à dogmática jurídica como corpo estruturado de asserções e conceitos em que se desenvolve a ciência jurídica (com a qual nada tem a ver).

tenda fazer sob a égide da razão deve ser respeitada e incentivada. Logo, como todo o ser humano se encontra provido de razão, ninguém pode ser excluído do debate social que por ela se apresenta moderado ou modelado.

Se bem se reparar, o fanático — ou o dogmático — é precisamente aquele que não se mostra permeável à razão, quem que se fixa irracionalmente numa posição e recusa ou rompe, arbitrariamente, as pontes do diálogo.

Podemos portanto sintetizar esta nossa posição da seguinte forma: no conflito entre relativismo e dogmatismo, a mediação cabe à razão, que dissolve esses termos numa síntese nova e original, de abertura à verdade e ao progresso no seu conhecimento. Esta a sua importante e insubstituível missão.

A organização do debate racional representa, por isso também, nas nossas sociedades, uma impreterível necessidade: reabilitar a razão ferida (de morte) pelo relativismo gnoseológico constitui o antídoto para o dogmatismo. Há, genericamente, que apurar os critérios das argumentações e posições racionais. Depois importa ver como se organiza adequadamente esse diálogo no plano público e político.

Foquemos agora o primeiro plano e deixe-se para mais tarde um breve apontamento sobre o outro.

A forte e inequívoca reabilitação da razão que se requer implica apurar os sinais da verdade e as condições a que se terá de sujeitar um diálogo argumentativo que permita progredir no respectivo conhecimento. Aceitando, contra um pensamento frouxo que confunda o imprescindível respeito de cada pessoa com a validação do que faz ou pensa perante qualquer alternativa⁽¹⁹⁾, que é possível dizer algo de sério e consistente sobre a verdade do homem, sobre o que contribui para a sua plenitude e sobre aquilo que realmente se apresenta como valioso.

Trata-se de saber como havemos de nos desenredar do relativismo e de nos desembaraçar no caminho da verdade. Pois não é solução fugir ao diálogo argumentativo e substituí-lo por qualquer

⁽¹⁹⁾ Essa confusão é patentemente indevida, porque, a ser assim, qualquer dissentimento do que outros pensam ou agem envolveria um desrespeito para com tais pessoas.

decisionismo, sacrificar a luz da razão ao arbítrio do poder ou à volubilidade do sentimento.

Sobre este ponto, um simples apontamento. Antes de mais, de acordo com o que já se disse: o princípio da não contradição, segundo o qual algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo — e que, portanto, de duas asserções incompatíveis, só uma pode estar certa ⁽²⁰⁾ — constitui sempre um arrimo seguro.

Mas, independentemente do que seja considerado o âmbito irrecusável deste princípio, importa reconhecer que no discurso ético ou jurídico é sempre possível preferir uma asserção a outra a partir de um quadro adequado de valores e de critérios. Se não fosse assim, no campo do Direito, nenhuma decisão judicial poderia reclamar para si uma pretensão de justiça e o sistema de recursos (pensado para corrigir decisões indevidas) seria uma complicação inútil ⁽²¹⁾. Apetece dizer que mais valeria lançar dados ou tirar cartas.

Claro que a discussão em torno dos valores éticos ou jurídicos se dá para além do plano judicial e da dialéctica processual dos litígios, em âmbitos onde não há nenhuma autoridade que, com o seu *dictum*, imponha um termo a esse diálogo, evitando que ele se arraste interminavelmente em prejuízo de todos.

Para dar um exemplo: no actual mundo dos *media*, orientado pelo princípio da liberdade de expressão, a comunicação social pode almejar uma pluralidade de fins, como informar, persuadir, educar, satisfazer ou entreter. No entanto, o seu mérito último radica na sua conformidade com a verdade, isto é, no serviço que lhe presta. O que não pode deixar de significar, tanto uma clara relevância ética do trabalho dos agentes da comunicação social, como a exigência de uma disciplina jurídica adequada para o efeito.

As condições do diálogo em torno de valores éticos e jurídicos devem portanto ser tematizadas de forma muito ampla.

Julgamos que regras simples como a da aceitação (apenas) do escrutínio da razão, a depuração de interesses pessoais — ao modo

⁽²⁰⁾ Ou é mais certa perante a Verdade.

⁽²¹⁾ O funcionalismo ou o utilitarismo têm de facto, aqui, óbvios limites explicativos.

do véu da ignorância “rawlsoniano” —, o cultivo da humildade, pessoal ou científica, que é capacidade de reconhecer o erro próprio e a razão dos outros, a luta contra o preconceito, se tornam indispensáveis. Estamos agora, antes de tudo, perante condições éticas do diálogo ético e jurídico. Pela negativa: uma das formas mais grosseiras de falsear o debate ético ou jurídico é a surdez, a obstinação ou o orgulho pessoal perante opiniões contrárias ou divergentes melhores.

O sujeito que produz uma asserção deve, portanto, estar disponível para a sujeitar a uma autocrítica, a um esforço ou teste de falsificação, diríamos hoje em linguagem “popperiana”.

Mas a nossa posição de base tem também outros corolários da maior amplitude. Assim, a diversidade histórica e de culturas não deve impedir, de forma alguma, o escrutínio crítico da razão. Nenhuma asserção ética ou jurídica se pode compreender encapsulada irremediavelmente num ambiente histórico e cultural que impeça o diálogo racional e a sua proficuidade.

Podem detectar-se, é certo, aqui e acolá, choques culturais ou civilizacionais (v.g., é hoje tema a relação entre o mundo ocidental e o mundo islâmico). Mas a posição exposta admite que esses conflitos são sempre susceptíveis de serem resolvidos através da mediação da razão, pois somos todos seres racionais.

Quer dizer: o papel da razão implica a aceitação da universalidade da razão e da natureza humana que aquela caracteriza. É isso — derradeiramente isso — que confere fundamento ao diálogo intercultural. O reconhecimento da relatividade histórico-cultural em que ocorrem certas asserções no plano dos valores, da Ética ou do Direito não o prejudica.

Por isso se pode pretender de quem quer que seja, pertença ou não ao nosso próprio modelo civilizacional, o respeito pelas condições do diálogo racional e pelas exigências da razão. Há portanto uma convergência mínima, necessária, reclamável, que constitui o suporte de todo o entendimento humano. A exigência de reciprocidade alicerça-se num entendimento deste tipo, deve arrancar daqui.

Está em causa um denominador comum do género humano. Será discutível o âmbito exacto desse denominador, mas não é possível negá-lo. No plano jurídico-político, a Declaração Universal

dos Direitos do Homem constituirá hoje uma boa base para esse reconhecimento.

Claro que essa Declaração tem sido objecto de interpretações muito diversas, apetece quase dizer *à la carte*, em função de interesses individuais e ideologias ou projectos de poder particulares. Importa, por isso, centrá-la na racionalidade da pessoa e na sua universalidade. Assim se a fortalece e contraria reduções ou instrumentalizações utilitaristas, pragmáticas ou economicistas dessa Declaração, de cariz relativista.

Mas temos de ir mais longe e focar outro aspecto. Como a razão de que falamos, na Ética ou no Direito, é uma razão prática, emergente da história e nela destinada a mergulhar de novo, segue-se que também a diversidade de opiniões e de contextos socioculturais, longe de representar (invariavelmente) um obstáculo ou um empecilho, constitui uma riqueza e uma oportunidade que não pode desperdiçar-se no diálogo social. As distintas civilizações e culturas são chamadas a cooperar para a formação da verdade prática — ética ou jurídica —, dando para esse fim o seu melhor contributo.

Não se anulam por isso. Claro que, caldeadas pela razão, haverão de regenerar-se daquilo que não se possa coadunar com as respectivas exigências (assim, é exigível a abolição de sacrifícios humanos). Mas a diversidade não é, por isso, directamente eliminada, nem deseja de forma alguma abolir-se (em si mesma). O cotejo com a razão confere mesmo uma singular ocasião de decantar e aprofundar as raízes mais autênticas das diversas culturas, em benefício de todos. Há que discernir, em cada cultura, entre aquilo que é expressão de valores genuinamente humanos e o que só circunstancial ou espureamente se lhe justapôs.

Admite-se, com isto, certamente, que algumas manifestações históricas da cultura dos povos desdizem da razão. Mas é igualmente muito relevante considerar a questão de saber até que ponto e sob que condições as diversas culturas podem, não só imunizar a razão contra a falibilidade da sua utilização individual — sempre possível —, como potenciar a racionalidade na direcção da plena realização do ser humano, simultaneamente individual e social. Porque a razão de que tratamos não é tecnológico-organizativa, mas uma razão prática, sapiencial: uma razão que manifesta e

exprime uma sabedoria de vida. Não é por isso, a razão de que falamos, descarnada; ela não se alheia — e aprende — da experiência e da tradição dos povos ⁽²²⁾. Nestas “sedimentações” ou “memórias de humanidade” — terá de radicar a força persuasiva e estabilizadora das suas proposições.

Com isto, claro que só se descreve muito sumariamente a razão a que apelamos. Esta razão, disse-se, tem como referente a verdade. Mas a verdade que buscamos é evidentemente a verdade acerca do Homem e do agir humano. Deste modo, a razão que se invoca é aquela que se abre à compreensão integral do Homem: sensível, portanto, à totalidade do humano e permeável por isso, necessariamente, ao mundo das emoções e da corporeidade. Não se trata, portanto, de aludir a uma razão ou a uma verdade puramente especulativa e abstracta (e, muito menos, confinada a métodos quantitativos ou reduzida aos quadros epistemológicos empírico-experimentais).

Vai, portanto, implícita na orientação que seguimos uma ampliação do *logos* por forma a abarcar tudo aquilo que é genuinamente humano e o reconhecimento da respectiva capacidade de o abarcar.

6. Sobre a liberdade e a inexistência de um “direito ao erro”

Deriva das considerações expostas que não faz qualquer sentido a afirmação de um “direito ao erro” ou de um “direito a errar”, pois o desprezo da razão e do sentido do diálogo argumentativo é ilegítimo e inaceitável. Quem invoque esse direito coloca-se fora da comunidade do diálogo e declara-se validamente apto para assumir condutas que contrariam a Razão, a Ética ou o Direito.

Há evidentemente que defender a liberdade. Se necessário, com vigor, intransigentemente. Aliás, a verdade do agir — em particular, a verdade ética — não pode afirmar-se adequadamente com

⁽²²⁾ A tradição conforma o mundo da nossa vida. Não vigora enquanto produto de um exercício individual da razão. Mas, como a cultura em geral, não deixa de espelhar a razão humana, numa manifestação colectiva ou transindividual.

sacrifício da liberdade. Pelo contrário: a dignidade humana que lhe está associada é tal que constitui uma consequência própria da verdade ética que ela não possa ser aderida senão em liberdade pelo sujeito. Esta verdade não é susceptível de impor-se do exterior à pessoa. Tem de ser por ela livremente descoberta e aceite. Por isso, a formação da convicção pessoal deve ser incondicionada, nunca coarctada.

Mas a defesa da liberdade não passa por reconhecer qualquer “direito ao erro”.

No plano ético, todos sabemos que o bem e o mal se “descobrem” ou “encontram” na (recta) consciência. Não são produto de qualquer voluntarismo do sujeito. Não é por ele querer que seja bem o que é mal, ou mal o que é bem, que o bem e o mal se alteram e se transformam no que deseja. A Ética apresenta-se heterónoma, objecto de um juízo que se apresenta primariamente de reconhecimento, de ciência (ainda que envolva e comprometa o sujeito, e isso seja constituinte do processo de formação desse juízo). Com isto exprime-se também que nenhum de nós é dono da sua consciência ⁽²³⁾. Ninguém tem portanto “direito a errar”, porque isso significaria que poderia legitimamente dominar e manipular a seu bel-talante o critério racional do bem e do mal (ou a consciência como instância onde se manifesta à razão o valor e o desvalor ético) ⁽²⁴⁾.

Toca-se aqui evidentemente um grande tema, o da relação entre a liberdade e a verdade: saber se a liberdade está ou não de si orientada para a verdade; se a verdade se opõe à liberdade; e se o exercício desta, num ou noutro sentido, é ou não passível de um julgamento ético. Cremos que todas estas questões merecem resposta afirmativa.

⁽²³⁾ A consciência é uma instância do conhecimento moral, não constitui o fundamento último de validade dos juízos humanos.

⁽²⁴⁾ Esta posição é perfeitamente compatível com o facto de que o erro pode equivar à atitude subjectivamente correcta perante a verdade. Pense-se no erro não intencional, desculpável e/ou invencível. Isto explica-se porque a consciência é o critério próximo da eticidade para cada um de nós. Aliás, a culpa na formação da personalidade do direito penal tem o seu paralelo na obrigação de formação da consciência, que se pede a qualquer pessoa.

Basicamente, a liberdade não deve portanto conceber-se como possibilidade de desentender-se ou descomprometer-se da verdade, mas enquanto potência ou qualidade para ela ordenada.

A liberdade constitui, numa conhecida expressão de Leibniz, um dos “labirintos da filosofia”. Compreende-se que assim seja: no seu entendimento e exercício entram em jogo as dimensões humanas mais relevantes entre as quais a inteligência, a vontade e as emoções ⁽²⁵⁾.

Logo esta circunstância mostra que a liberdade não é um conceito puramente negativo, redutível a uma ausência de obstáculos ou de coacção. Não se restringe a uma possibilidade de arbítrio, de feição solipsista. Nesta acepção, a liberdade (individualista) só pode ver na liberdade dos demais um obstáculo à realização de cada um, competindo à sociedade política arbitrar esse conflito ⁽²⁶⁾.

Mas semelhante concepção esqueceria totalmente o sentido da liberdade e o jogo das emoções nas decisões humanas. Emoções que já os clássicos consideravam reforçar a liberdade quando desencadeiam a razão verdadeira e a vontade recta ⁽²⁷⁾.

Na realidade, a liberdade apresenta igualmente uma direcção positiva. Constitui, não só uma liberdade “de”, mas uma liberdade “para”. Apenas assim se explica a pretensão de auto-realização que se reclama hoje como uma coimplicação da liberdade. É porque a liberdade se destina a proporcionar a cada um chegar a ser, plenamente, aquilo que é, que as pulsões humanas não devem ser dela excluídas e, antes, nela harmoniosamente integradas. Por isso se pode dizer também estar inscrito no âmago da liberdade a rejeição da superficialidade e se justifica uma (auto)educação para a liber-

⁽²⁵⁾ Cfr. ALEJANDRO LLANO, *La libertad postmoderna*, in *Cultura y Pasión*, Barañain, 2007, 256 ss.

⁽²⁶⁾ Insere-se aqui a ideia, antiga e moderna, de um “contrato social” capaz de obviar aos inconvenientes da guerra de todos contra todos e de compatibilizar os egoísmos pessoais.

Há, na mesma linha, o mito (liberal) de que do livre curso dos egoísmos pessoais deriva (por uma “mão invisível”) o bem comum.

⁽²⁷⁾ Mas que podem também tolhê-la quando a condicionam e obnubilam essa razão ou essa vontade: cfr. ALEJANDRO LLANO, *ibidem*.

dade (aliás comumente praticada e exigida, não só em diversos âmbitos da vida na *polis*, mas, desde logo, no seio da família quanto aos filhos).

A liberdade tem referentes, que não hesitaríamos em vislumbrar nos transcendentais do ser (Verdade, Bem, Beleza).

Nessa medida, o percurso da liberdade não se descreve simplesmente como sucessão avulsa de factos e experiências “cegos”. O percurso da liberdade — o percurso da vida — corresponde a uma constante procura de verdade, de bem e de beleza: é com esse fim que tomamos decisões e é no encontro (livre) desses valores que experimentamos a nossa realização.

A opção, sempre possível, por um anti-valor, representa assim, de alguma forma, uma incapacidade ou indisponibilidade do sujeito para eleger livremente o sentido da liberdade.

Aqui se funda a justificação de uma educação “da liberdade” “para a liberdade”.

Se não houvesse realidades anteriores ao nosso próprio existir, verdades acerca do ser humano e do que lhe confere dignidade, o propósito de realização pessoal careceria, para qualquer um de nós, de toda a espécie de sentido. Seria uma ilusão e desembocaria no vazio.

Por essa razão se compreende que a conquista da identidade própria e a consecução da realização pessoal reclame e peça do sujeito, com intensidade, a adesão ou assunção de “valorações fortes”, *strong evaluations* ⁽²⁸⁾. Torna-se necessário ao desenvolvimento da liberdade uma estrutura estável de vida e de decisão assente em comprometimentos enérgicos e firmes fundados nos valores.

De acordo com essa estrutura, o “gosto” pessoal não é portanto a simples configuração de uma impressão sensitiva, um sinal de emotivismo primário e cego (totalmente insuficiente como doutrina ética). Significará, em sentido nobre, uma satisfação ética ou

⁽²⁸⁾ A expressão foi cunhada, ao que parece, por CHARLES TAYLOR: cfr. ALEJANDRO LLANO, *ibidem*.

Apenas acrescentamos que, no nosso entendimento, tais *strong evaluations* devem procurar fundar-se solidamente na Verdade, no Bem e na Beleza.

uma paz existencial derivada da harmonia de vida com um compromisso forte e decidido face a valores.

A liberdade implica, portanto, uma condução “política” das emoções e dos sentimentos — cujo papel e valor positivo reconhece —, uma gestão capaz de realçar e reforçar o potencial de verdade, de bem e de beleza do sujeito, integrando-as em atitudes e decisões simultaneamente livres e responsáveis ⁽²⁹⁾.

Há, no fundo, uma íntima ligação do sentido da liberdade com a razão. Assim, o sentido da liberdade convoca concomitantemente a pugna por uma racionalidade forte, bem distinta do “pensamento débil” característico de uma mentalidade relativista.

Estas considerações proporcionam o pano de fundo para (inquiri-me) da admissibilidade, no plano jurídico, de um “direito ao erro”. Essa questão obriga a averiguar se os direitos (subjectivos) se encontram ou não minimamente vinculados a exigências de valor (da verdade do valor). Pensamos que sim. Tal depreende-se inequivocamente de várias indicações *de lege lata* (basta aludir ao abuso do direito). Por isso, não pode nem deve de modo algum falar-se propriamente de um “direito a errar”.

Todos os direitos (subjectivos) participam (constitutivamente) do sentido do Direito. Têm, por isso, como referente a justiça, que representa um conceito de valor indissociável da verdade.

O que ocorre é que o Direito assume a possibilidade do erro no âmbito das liberdades ou permissões genéricas de agir. O erro constitui portanto um facto que o Direito aceita ou tolera como preço da liberdade. Não integra a sua teleologia, nem é positivamente valorado por ele ⁽³⁰⁾. Aquilo que, pelo contrário, corres-

⁽²⁹⁾ A pessoa madura não é, por conseguinte, aquela que reprime as emoções, mas aquela que logra fazer delas uma experiência que a conduza à escolha dos bens susceptíveis de a conduzir à sua plenitude.

⁽³⁰⁾ São portanto insustentáveis posições do género “cada um tem o direito de ir para o inferno como quer”, que aparecem em alguns domínios, por exemplo na criminologia (assim, N. MORRIS/G. HAWKINS, *The honest politician's guide to crime control*, Chicago and London, 1970, 2). Falamos evidentemente de um ponto de vista estritamente secular, teórico-jurídico, não teológico (o plano em que, como é óbvio, também os autores desse tipo de afirmações as produzem e querem ver entendidas). E interessa-nos apenas a postura geral, não um juízo sobre o mérito das concretas consequências (por exemplo, político-penais) que pretendam justificar-se com tal tipo de asserção.

ponde ao Direito é ajudar e mover a liberdade para a causa da verdade e dos valores.

A admissão de um “direito ao erro” corresponde, na realidade, ao exacerbar da vontade do sujeito perante as suas capacidades cognitivas. Diz-se então que a liberdade prevalece sobre a verdade, e que é legítimo sacrificar a verdade no altar da liberdade. Essa constitui a postura do voluntarista que se nega à verdade.

Claro que pode também ser socialmente muito tentador sacrificar-se violentamente a liberdade sobre o altar da verdade. Ora, nem a liberdade nem a verdade estão constitutivamente em oposição, ou se encontram predestinadas a anular-se. Ordenam-se antes e conjugam-se reciprocamente: a liberdade orienta-se para a verdade e esta potencia a própria liberdade. Como bem se sabe, a arte — difícil, por suposto — está, para cada ser humano, na construção da vida como síntese harmoniosa entre essas duas dimensões. Apenas desse modo a sua vida será lograda.

7. O direito à verdade: duas notas

Em contraponto, compreende-se perfeitamente, perante o exposto, a existência de um direito à verdade. Desde logo, como direito de personalidade: o direito de cada um à verdade sobre si próprio ⁽³¹⁾. Um direito que se refere à identidade do que cada um (já) é e ao conhecimento ou protecção da sua identidade presente, mas que tem um conteúdo dinâmico, porque constitui simultaneamente um direito-quadro dentro do qual cada um se pode orientar

⁽³¹⁾ Na doutrina dos direitos de personalidade, mal se toca, se bem vemos, este direito, normalmente associado ao direito a conhecer os elementos constitutivos da própria identidade, como a dos progenitores de cada um. Cfr., neste ponto, em todo o caso, RABINDRANATH CAPELO DE SOUSA, *O Direito Geral de Personalidade*, Coimbra, 1995, 245 (e n. 557) e, em particular, ORLANDO DE CARVALHO, *Teoria Geral do Direito Civil/Relatório sobre o programa, conteúdo e método de ensino*, Coimbra, 1976, 39 ss, falando justificadamente da verdade pessoal como integrada na tutela da pessoa.

Refutando especificamente a pretensão do sigilo do dador na inseminação heteróloga, considerando-a inconstitucional e um abuso do legislador face aos interesses e direitos da criança, DIOGO LEITE DE CAMPOS, *A procriação medicamente assistida heteróloga e o sigilo sobre o dador – ou a onnipotência do sujeito*, ROA 66 (2006), 1026 ss.

para a “descoberta” da verdade da sua própria vida e para a realização concreta dessa verdade, existencialmente assumida. O direito à liberdade de consciência tem, neste aspecto, no direito à verdade — na ligação à possibilidade de realização deste direito —, a sua última justificação. Assim entendido, dirigido à esfera mais pessoal e íntima, o direito à verdade de cada um (de nós) é um reduto individual cuja intransponibilidade o Direito deve assegurar com toda a energia.

Mas também pode falar-se de um direito à verdade como posição jurídica activa dotada de uma dimensão colectiva ou pública, capaz mesmo de alcandorar-se ao estatuto de direito fundamental, de dignidade constitucional. Pois se todo o diálogo social se tem de orientar pela verdade, então daí derivarão, infalivelmente, consequências no próprio plano jurídico. (É, por exemplo, pensável, uma acção popular ou colectiva de realização do “direito à verdade”, no âmbito dos interesses difusos ou colectivos.)

Nesta mesma linha, a verdade ergue limites à liberdade de expressão: assim, a falta consciente e intencional à verdade não merece ser protegida pelo Direito a coberto da liberdade de expressão ⁽³²⁾. Reconhecê-lo é muito relevante para propiciar a qualidade da nossa vida social. Mas mais amplamente: se a liberdade de expressão se deve entender, sem dúvida, como imposição da dignidade da pessoa, por essa mesma razão deverá ter como referentes axiológico-jurídicos os transcendentais do ser de que falávamos: a Verdade, o Bem, a Beleza.

Assim, há sem dúvida, um dever de, quando se fala, falar verdade ⁽³³⁾. Ou, ainda: não existe o direito de mentir. O que não significa que haja sempre o dever de falar, podendo mesmo existir o dever de não falar.

⁽³²⁾ Isto não implica, obviamente, qualquer apologia da censura (muito menos em matérias sobre as quais a ausência de verdade não pode ser asseverada). Mas a falta intencional à verdade ultrapassa o sentido do estatuto da liberdade de expressão.

⁽³³⁾ Este dever e/ou o correlativo direito (de personalidade) à verdade (co)justificam por exemplo, o direito de publicação num jornal de sentença judicial que declara ter sido publicitada uma falta de verdade, o direito à retractação pública e, mesmo, o direito de resposta.

Voltando ao campo dos direitos de personalidade: a verdade conforma o direito à honra. Assim, se uma personalidade conhecida abdica da protecção que lhe conferiria a reserva da intimidade da vida privada e se quer fazer passar publicamente por honrada (em certa matéria) e o não é objectivamente (nessa matéria), também não pode depois invocar o direito à honra para se defender da divulgação dos factos que contradizem objectivamente essa honra. A ideia é esta: não merece honra quem a invoca ou reivindica, quando a não merece. A tutela da honra tem, portanto, na verdade, alguns limites ⁽³⁴⁾.

A verdade pode ser, é certo, ofensiva da honra. Com certeza que ela não legitima só por si a ofensa que pode implicar à honra. Assim, não há um direito genérico a expor publicamente a verdade acerca dos demais: o que está de acordo com a natureza pessoal da verdade do sujeito — o direito à verdade como direito de personalidade — que temos de reconhecer pertencer à esfera privada de cada um. Mas a protecção da honra também não pode servir, como nos casos atrás considerados, para dissimular a verdade ⁽³⁵⁾.

A ordem jurídica não protege portanto, com o regime da tutela da personalidade, meras aparências, quando essas aparências são criadas ou induzidas pelo próprio sujeito. Temos assim que des-
trínçar, na tutela da honra, entre a defesa do sujeito contra intromissões externas na sua “quietude”, segundo o paradigma típico do direito delitual assente no isolacionismo, na fungibilidade e no anonimato dos sujeitos ⁽³⁶⁾, daquela tutela — muito menos ampla — que para ele deriva quando intervém ou participa voluntariamente na esfera pública, abrindo por iniciativa própria, directa ou

⁽³⁴⁾ Por exemplo: se um político expõe a sua intimidade em benefício da sua reputação, v.g., apresentando-se como modelar em termos familiares, não pode depois invocar o direito à honra se, na sequência de uma investigação jornalística, se publicita que é ou foi autor de violências inadmissíveis sobre a sua mulher ou filhos (sendo esses factos verdadeiros).

⁽³⁵⁾ A conhecida teoria das esferas — segundo a qual algumas dentre elas deveriam ficar sob reserva — não fornece, em si mesma, critérios adequados para estes casos.

⁽³⁶⁾ Cfr. o nosso *Teoria da Confiança e Responsabilidade Civil*, cit., 270 ss, 287 ss, 307 ss.

indirecta, ao conhecimento alheio, aspectos que podia manter vedados ou reservados. Aqui, o direito à verdade (dos demais) pode ser limitadora do direito à honra⁽³⁷⁾.

Isto permite a nosso ver, igualmente, um contributo construtivo de apreciável alcance na interpretação do art. 484 do Código Civil (ofensa do bom nome ou do crédito de pessoas singulares ou colectivas). Está em causa o âmbito da *exceptio veritatis* e a modelação do conflito entre a tutela do bom nome e o crédito, por um lado, e o direito à informação, por outro.

De harmonia com o exposto, o apelo a um mero critério de proporcionalidade para conjugar a liberdade de expressão e a tutela do bom nome, assim como para delimitar — no conflito de posições, bens ou interesses jurídicos — a (ir)relevância da *exceptio veritatis* como causa de exclusão da responsabilidade face ao art. 484, não chega, e precisa de ser desenvolvido. Se numa perspectiva purista de conformidade com o paradigma delitual parece justificável essa irrelevância (da verdade como causa de isenção da responsabilidade), no plano da interacção pública livremente empreendida pelos sujeitos, nomeadamente na política, os valores da transparência e da informação (tributários da verdade) devem ser sublinhados⁽³⁸⁾ e articulados com as auto-apresentações dos sujeitos intervenientes. A ideia da proporcionalidade precisa portanto de ser estruturada para diversos âmbitos. Do mesmo modo, o critério conhecido como da concordância prática, que manda compatibilizar bens, posições ou interesses conflitantes, terá de ser especificado, sob pena de constituir um cheque em branco a um decisionismo judicial irreflectido ou de constituir um arrimo puramente pragmático-utilitarista.

(37) Uma renúncia tácita (aliás, antecipada), por exemplo, ao direito à honra (que, por exemplo, a reserva da intimidade da vida privada propicia) corresponde, o mais das vezes, a uma pura ficção.

(38) Dentro da preocupação do reforço do “estatuto juscivilístico da verdade”, avulta, entre nós, a posição de SINDE MONTEIRO, aparentemente mais generosa até do que o texto. Para o autor, a respeito da difusão de factos verdadeiros, “a regra” “não pode deixar de ser a da licitude” (afirmando, em todo o caso, a necessidade de uma ponderação de bens e de interesses): cfr. *Responsabilidade por Conselhos, Recomendações e Informações*, Coimbra, 1989, 208-209, n. 106.

8. Excurso breve sobre o sentido da democracia

Observou-se há pouco, ainda que de passagem, que ao relativismo e ao dogmatismo, associadamente, se podiam assacar, da nossa memória fresca, uma série de tragédias ocorridas no século XX, salientando quanto o relativismo se aparenta com o dogmatismo na sua desconfiança das virtualidades da razão e no desprezo do diálogo social nela baseado.

Como que aprendendo a lição, existe hoje um discurso em torno da dignidade humana e dos direitos humanos, que, mau grado as divergências de entendimento e as hipocrisias, se quer levar a todo o lado e a cujas exigências básicas se pretende que se verguem, mais cedo ou mais tarde, os renitentes.

De facto, adoptando-se o relativismo a sério, deixa de fazer sentido qualquer defesa dos direitos humanos ou a exigência de qualquer princípio básico de convivência. Vivemos, deste ponto de vista, numa época de paradoxos.

Mas, tomado esse discurso da dignidade da pessoa e dos direitos humanos no seu significado próprio, ele implica de igual sorte a rejeição do fundamentalismo ou do fanatismo.

Entre estes dois pólos se move, ou deverá mover também, a democracia.

A democracia é porém apresentada por vezes como “o” sistema do relativismo: apenas desse modo poderia justificar-se a alternância do poder pelo princípio da maioria.

Só que, se assim é, a democracia nada tem a sustentá-la. A vontade da maioria não pode ser — assim desligada de qualquer legitimidade ou pretensão em ordem à verdade ou ao bem — senão imposição do maior número ao grupo mais reduzido.

Terá dito Radbruch que, se a democracia quer confiar o poder a qualquer convicção que obteve a maioria, sem se perguntar sobre o conteúdo ou o valor dessa convicção, então esta posição apenas é consequente quando se atribui o mesmo valor a todas as convicções políticas ou sociais ⁽³⁹⁾.

⁽³⁹⁾ Apud JOSÉ ANTONIO SANTOS, *Tolerancia y relativismo en las sociedades complejas*, in *Persona y Derecho*, 56 (2007), 182.

Mas sendo assim, perguntamos nós, o que é que legitima uma lei contra a discriminação racial ou contra a violência sobre as mulheres? O poder da maioria? E se algum dos nossos concidadãos lograr formar uma corrente maioritária contrária: passa a ser legítima aquela violência ou a referida discriminação?

Perfila-se aqui uma conclusão: caso a democracia se esgote no princípio da maioria, ela não é afinal senão um processo formal de organização de decisões públicas ou colectivas. Nada diz nem pode dizer sobre o mérito de tais decisões. As virtudes ou qualidades da democracia serão então, basicamente, procedimentais.

O relativismo liga-se portanto ao procedimentalismo. A maioria pode decidir sem peias sobre a minoria, abusar dela, manipulá-la a seu bel-talante (pois observou o processo adequado). Desaparece o direito à diferença, que passa a ser uma mera concessão da maioria. A própria democracia periga, porque a maioria pode decidir o fim da democracia e a instauração da ditadura. Tudo isto aponta, simultaneamente, para os limites do consensualismo, na medida em que a maioria exprime o consenso social predominante ⁽⁴⁰⁾.

Mas esta perspectiva tem consequências insuportáveis: no Ruanda, terá sido uma maioria que cometeu, legitimou ou assistiu com beneplácito à eliminação da minoria.

Temos, portanto, que oferecer outra perspectiva. O relativismo não é de forma alguma o pressuposto da democracia. Pelo contrário: a democracia legitima-se como forma particularmente idónea de institucionalização de um diálogo orientado para a verdade e para o bem social. Só assim se justifica que as minorias sejam protegidas, não possam ser abusadas e a própria democracia possa defender-se da vontade de uma maioria que a queira destruir.

Para nós, portanto, a força da democracia deriva da força que possa ter uma sua fundamentação não relativista.

Nesta perspectiva ⁽⁴¹⁾, não pode senão compreender-se — e saudar-se — que a maioria dos autores alicerce, entre nós, a demo-

⁽⁴⁰⁾ A propósito das fontes do Direito e da democracia, cfr., por exemplo, já BAPTISTA MACHADO, *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador*, cit., 155 ss.

⁽⁴¹⁾ Entre outros autores, cfr. tb. — sem prejuízo de muitas e diversas nuances —, PAULO OTERO, *A Democracia Totalitária*, Lisboa, 2000, *passim*, e BIGOTTE CHORÃO, *Democracia, relativismo e ameaça totalitária*, in *Pessoa Humana, Direito e Política*, cit., 363 ss.

cracia num sistema de valores... na realidade não democraticamente legitimados. Talvez, sem dúvida, sem a tematização do problema do relativismo e dos seus riscos para as nossas sociedades. O que é certo, porém, é que essa posição dominante implica inequivocamente uma rejeição do relativismo ⁽⁴²⁾.

Com isto, não se exaure o princípio da maioria. Vimos já que muito do nosso direito de hoje tem natureza meramente regulatória, se apresenta como produto de opções políticas, económicas e sociais funcionalmente orientadas e é, por isso, extremamente contingente e volúvel. Neste âmbito — de acentuada neutralidade ética — há que reconhecer uma especial legitimidade ao princípio da maioria. Deve então ser direito aquilo que é consensual: a opinião da maioria servirá para determinar a juridicidade, como seu critério último. Dentro das fronteiras deste núcleo movimenta-se bem a teoria da verdade como consenso. O que significa também que ela tem limites muito claros.

De facto, não pode negar-se um preenchimento material-valorativo da democracia. Não basta atribuir à maioria uma presunção ou probabilidade de acerto em matéria de valores, pois ainda então nos movemos numa perspectiva (apenas) formal. A teoria da verdade como consenso (mesmo tratando-se de uma verdade prática) vê-se em enormes dificuldades para se desligar da vergonha do Ruanda.

A democracia terá portanto de ser globalmente entendida como forma de organização ou institucionalização de um diálogo social orientado, sob a égide da razão, para a verdade e para o bem. Assim, também a ordem de liberdade que lhe vai unida tem de compreender-se como uma ordem de liberdade — das liberdades — responsável para com a verdade e o bem.

Não dizemos nada de especial. Ainda recentemente, um reputadíssimo expoente do pensamento contemporâneo, Jürgen Habermas, veio relevar a importância da verdade no discurso político e

⁽⁴²⁾ Nesse sentido, por exemplo, também FERNANDO JOSÉ BRONZE, *A Metodologia entre a Semelhança e a Diferença (Reflexão problematizante dos pólos da radical matriz analógica do discurso jurídico)*, Coimbra, 1994, 257 ss, autor que, ao convocar para a democracia uma racionalidade prático-dialógica oposta ao relativismo, aponta certamente que esse relativismo é o “cavalo de Tróia” de todos os totalitarismos.

jurídico, e desferir do mesmo passo certas críticas a um modelo “empirista” de democracia; reconhecendo que esta não pode radicar apenas na participação igualitária dos cidadãos na vida política, mas se deve apresentar também como uma forma de resolução razoável (*vernünftig*) de problemas sociais ⁽⁴³⁾.

A realidade difere, contudo, deste ideal. Nos nossos sistemas, este diálogo está demasiado prisioneiro da necessidade de construir maiorias. Os partidos não são seguramente as instâncias mais próprias para levar a cabo o debate racional. Trabalham mais com vista aos interesses que lhes podem assegurar tais maiorias do que no discernimento do que é postulado pela verdade e pelo bem comum. Temos aqui um importante repto: dotar a sociedade política de instrumentos susceptíveis de imunizar ou proteger a democracia dos interesses que as pervertem. Trata-se de construir formas pelas quais se institucionalizem processos de argumentação orientados para a verdade.

Precisamente porque os partidos, na sua lógica própria, não logram satisfazer estas exigências, torna-se crucial dar no diálogo social oportunidade a outras instâncias, particularmente àquelas que não obedecem à “lógica” das maiorias e do que se torna necessário fazer para as alcançar ou manter. Àquelas, portanto, que exprimem vectores sociais não conjunturais: à cultura, à história, à tradição, à religião. Na medida em que as instâncias destas representativas se apresentam depositárias de uma sabedoria social credível, podem prestar um importante contributo para os referidos “processos argumentativos sensíveis à verdade” no âmbito democrático. Como contrapesos da lógica partidária dos interesses, ajudam a debelar o lastro de insatisfação que as democracias, sem pre-

⁽⁴³⁾ Vide, desde logo, a sua fundamental *Faktizität und Geltung/Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M., 1993, por exemplo, 24 ss, 351 ss, 580 ss. A riqueza e os matizes do pensamento deste autor fundamental não podem evidentemente ser agora apresentados. Cfr. entretanto, do autor, diversos ensaios incluídos em *Wahrheit und Rechtfertigung/Philosophische Aufsätze (erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt a. M., 2004, 230 ss, 299 ss, e *passim*, dedicados precisamente ao papel da verdade e da justificação na vida social.

Veja-se ainda o diálogo entre RATZINGER e HABERMAS em torno dos fundamentos morais pré-políticos do Estado constitucional, reproduzido em *Estudos/Revista do Centro Académico de Democracia Cristã*, 3 (2004), 41 e ss (com prólogo de João Loureiro).

juízo das suas virtualidades e méritos, também têm semeado nas sociedades modernas.

9. Anticonformismo e pluralidade de opiniões: o repto e o sentido da tolerância

Em todo o caso, o diálogo social não se esgota na democracia. É hoje amplíssimo, transcendendo em muito a lógica da representação política e do princípio da maioria. Seria portanto miopia reduzir o diálogo social ao debate político.

Isto coloca o problema da “implementação” ou realização prática do modelo geral de diálogo social alicerçado na razão que delineamos muito para além da esfera estritamente política.

A este ponto dedicaremos agora algumas breves observações gerais.

Há duas balizas a ter em conta. Em primeiro lugar, a posição anteriormente assumida de rejeição do relativismo e do fanatismo tem como *pendant* necessário a reabilitação da razão e o fortalecimento do seu papel de mediadora social. Este papel radica na possibilidade de orientar a razão para a verdade.

Isto convoca uma atitude anticonformista perante aquilo que se apresenta como desvio a essa verdade. Por exemplo: só o não relativista encontra o estímulo adequado a empenhar-se profundamente na correcção ou eliminação das injustiças sociais. O não relativismo constitui, nesse sentido, um forte propulsor da qualidade da cidadania, pois é ele que induz o esforço para a melhoria ou o aperfeiçoamento da vida social. Representa, desta forma, um factor inestimável de progresso social.

Vale a pena lembrar que a exemplaridade dos heróis e dos sábios, renomados ou anónimos, significa concludentemente uma superação do relativismo.

Ao invés, não é por acaso que o relativismo está na origem de sociedades abúlicas; e que, pelo contrário, o florescimento de culturas e civilizações encontra a sua melhor e mais madura oportunidade na referência aos valores supremos do Bem, da Verdade e da Beleza.

Por outro lado, porém, as nossas sociedades são sociedades plurais. De acordo com o entendimento atrás delineado, constituindo a pluralidade uma expressão da relatividade humana, ela não é eliminável. Mas mais do que isso: a pluralidade apresenta-se, como se viu, enriquecedora (e pode sê-lo extraordinariamente).

Ora, embora a variedade de opiniões, não mereça, portanto, em si mesma, qualquer nota negativa no plano do diálogo ético ou ético-jurídico, há que saber lidar com ela. Pois a diversidade social não deve ser fonte de tensões exageradas nem resvalar para um processo de desintegração.

A preocupação justifica-se em especial porque o diálogo social não tem de desembocar sempre na concordância. A abertura que a finitude do conhecimento humano orientado para a verdade implica, bem como o benefício que o confronto com perspectivas diferentes assegura em ordem ao progresso no respectivo conhecimento, não se traduz necessariamente num consenso: o conhecimento pode perfeitamente aprofundar-se, através desse confronto, numa direcção que não é — e continua a não ser — partilhada pelo interlocutor. A superação do relativismo implica, nos termos precedentemente expostos, a admissão da hipótese de a verdade não ser aceite ou reconhecida.

Como harmonizá-lo?

O Direito tem naturalmente que assegurar um espaço de diálogo social. Ocupa-se especialmente em assegurar esse âmbito como espaço de autonomia: garantindo a liberdade de expressão ou a inviolabilidade de diversos direitos pessoais enquanto condições da possibilidade desse diálogo. Pode também institucionalizar certos procedimentos que o permitam realizar mais acabadamente: por exemplo, o direito de resposta.

Porém, para lá dos limites do Direito, torna-se necessária aqui uma virtude, pessoal e cívica: a virtude da tolerância. Ela conduz ao respeito dos direitos (juridicamente assegurados) dos demais, em particular do direito à verdade de cada um, que exige a liberdade de interrogar e perseguir a verdade, assim como de contribuir para a sua descoberta no diálogo social.

Claro que aquele que reclama para si a plenitude da verdade tende a não ser tolerante, pois a tolerância exige abertura a outras

opiniões e a novas situações, aos seus actores e aos seus intérpretes.

Mas a exigência — ética ou jurídica — de tolerância não faz sentido de um ponto de vista rigorosamente relativista. Pois se não for viável um conhecimento minimamente objectivo do que é bom e do que é mau, se não é possível solicitar de alguém uma conduta que se pode minimamente asseverar ser boa, a que título há-de poder reclamar-se de alguém uma conduta tolerante?

A tolerância requer, portanto, aceitar que a verdade (ou o bem) não é irremediavelmente subjectiva, que pode ser descoberta e validamente comunicada. A tolerância implica, assim, uma complacência: uma capacidade de suportar, de conviver com aquilo que é objectivamente errado ou mau (e que o sujeito considera correctamente como tal).

É neste ponto que a tolerância adquire significado autónomo. Ela distingue-se muito bem da indiferença. Tolerar é suportar: quem nada tem de suportar, nada tolera ⁽⁴⁴⁾.

Na realidade, para se poder reclamar no mundo cívico a tolerância, a tolerância não pode confundir-se com a indiferença. O indiferentismo é uma atitude puramente negativa. Faz com que ninguém possa ser compelido a agir ou omitir. Só que isso não chega. A tolerância pode, por exemplo, reclamar a defesa positiva da tolerância para com outros, e permite a cada um de nós reclamá-la dos outros.

Já o indiferente não pode ser tolerante em sentido próprio. Pela singela razão de que para ele a diversidade de opiniões não tem qualquer significado: como abdicou de qualquer opinião, essa diversidade nunca o atinge, refugiado que está no cepticismo absoluto com respeito à verdade.

Assim, a tolerância como atitude positiva do carácter ou virtude da convivência adquire a sua dimensão específica dentro da possibilidade de conhecer, em maior ou menor grau, a verdade. Só quem tem crenças e princípios que considera verdadeiros é capaz

⁽⁴⁴⁾ Enfatiza também este ponto, num relevante escrito sobre a tolerância, muito atento às suas implicações constitucionais, PAULO MOTA PINTO, *Nota sobre o "imperativo de tolerância" e seus limites*, in *Estudos em Memória do Conselheiro Luís Nunes de Almeida*, Coimbra, 2007, 748 ss.

de tolerância em sentido próprio. Só nele se configura como qualidade da sua postura perante a vida o reconhecimento do espaço em que os outros cultivam a sua diferença ⁽⁴⁵⁾.

Também a tolerância implica portanto aquele “meio” (entre o relativismo e o dogmatismo) de que falávamos e que perpassa como fio condutor em todo o nosso discurso.

Se, por um lado, ela resulta necessariamente da relatividade do conhecimento humano, por outro lado, ela implica o reconhecimento de um ponto fixo — a verdade — e a viabilidade de juízos acertados a seu respeito.

A chave da tolerância está deste modo, novamente, na razão humana: na correcta compreensão do seu papel e do modo como há-de desempenhá-lo. É a razão que possibilita a tolerância, é ela que constitui o seu instrumento.

Favorecem, portanto, a tolerância algumas das ideias gerais, atrás enunciadas, conducentes à reabilitação da razão como fonte e critério do diálogo social. Assim, a aceitação (apenas) do seu escrutínio, a depuração de interesses pessoais — relembre-se o véu da ignorância “rawlsoniano” —, a abertura de espírito e a luta enérgica contra o preconceito, o cultivo da humildade científica que é capacidade de reconhecer o erro próprio e a justificação dos outros: estes pressupostos *sine qua non* de um diálogo ético ou jurídico profícuo e autêntico são simultaneamente sinais da tolerância. Tudo isto representa um esforço pessoal, exigível em nome da Ética.

De todo o modo, há uma vertente pública, institucional ou política do problema, que o Direito pode e deve, dentro dos seus limites próprios, ajudar a garantir. A tolerância é, nesse sentido, uma virtude pública, de cidadania, exigível a quem vive inserido numa comunidade.

À partida, as sociedades abertas, palcos da liberdade de expressão, conferem certamente condições muito favoráveis a uma “conversa” social racional. No ambiente complexo e plural que caracteriza hoje as nossas sociedades, claro que o dogmático se sente incómodo porque não pode facilmente obter vencimento.

⁽⁴⁵⁾ Cfr., nesse sentido, JOSÉ ANTONIO SANTOS, *Tolerancia y relativismo en las sociedades complejas*, in *Persona y Derecho*, 56 (2007), 179.

Já o indiferente encontra nessa pluralidade um pretexto para abdicar de toda a participação responsável no diálogo social ⁽⁴⁶⁾.

Desta forma, verifica-se que, nas nossas sociedades plurais e abertas, é o tolerante — que reconhece a possibilidade de conhecer a verdade ou de nela avançar, mas que se mostra aberto à aprendizagem com a diversidade dos outros —, quem se mostra mais adequadamente apetrechado para contribuir para o progresso ético ou jurídico. A intensidade com que o faça depende do seu empenho na verdade e do seu não conformismo enquanto não a atinge em grau suficiente. E, na nossa concepção, a valentia da verdade assenta portanto, antes de mais, na valentia da razão.

Repisando: o tolerante cultiva uma atitude aberta e crítica — de largueza de vistas — perante a verdade. Ao contrário do indiferente (e do dogmático), apenas ele se submete voluntariamente ao exame da crítica; apenas ele se apresenta disposto a um controlo da conformidade das suas asserções com a verdade. Só ele sente a necessidade de aprender, de sujeitar os problemas a uma análise de rigor, e experimenta a conveniência de estudar.

Para o indiferente nada disto faz sentido: no seu cepticismo, as discussões racionais encobrem puros conflitos de interesses e vontades. Aproveita o dogmático para impor o seu interesse e fazer prevalecer a sua vontade.

Pensamos, portanto, que a tolerância e o seu exercício no diálogo social se orientam para a verdade. A tolerância é, destarte, constitutivamente dinâmica, postula a possibilidade e o esforço de a conhecer. Se não há esse esforço, passa a ser fraqueza, laxismo, preguiça, comodismo, desculpa. Não conhece propriamente um “direito ao erro”, embora deva reconhecer a possibilidade de errar.

Voltando a um ponto já referido. Se ninguém está ou pode estar na posse da verdade, a tolerância perde todo o sentido. É susceptível de ser legitimamente substituída por qualquer fundamentalismo. Dentro de uma postura coerentemente relativista, nada há, na verdade, que possa impedir a intolerância: tudo é justificável, sem distinção.

⁽⁴⁶⁾ Se há opiniões para todos os gostos — dirá —, quem sou eu para me meter, pelo menos enquanto não me incomodarem?

Claro que, nas sociedades democráticas, o espaço de tolerância tem de ser protegido. Assim, requer-se um sistema jurídico que garanta a paz e proíba ou previna a eliminação desse espaço. Pela positiva, a tolerância implica liberdade de expressão. Uma liberdade que tem limites: em nome da mesma tolerância e do seu sentido, ela tem de comportar o respeito do outro como pessoa, com a sua dignidade, os seus direitos e as suas convicções próprias, que devem ser preservados e não podem ser atingidos. Em todo o caso: a tolerância como virtude pessoal cede agora o lugar a direitos e a deveres, com conteúdos e limites próprios.

A regra de ouro “não faças aos demais o que não queres que te façam a ti” — ou, numa formulação mais exigente, “faz aos outros o que queres que te façam a ti” — constitui um iniludível critério orientador para o Direito (como o é para a Ética).

Tudo isto tem óbvias consequências práticas.

Pense-se nas caricaturas de Maomé (admitindo nós que Maomé foi um profeta de paz). Respeitar as outras pessoas é, desde logo, respeitar aquilo que para elas é “sagrado”, mas claro que uma sociedade que tenha perdido a sensibilidade pelo sagrado mais dificilmente a poderá reconhecer nos outros.

Considere-se ainda o tema sensível do aborto. A tolerância parece que convoca a sua proibição, porque o aborto desrespeita radicalmente o “outro”, eliminando-o e negando-lhe a possibilidade de se afirmar (inclusivamente como contrário ao aborto de que teria sido vítima). A defesa da vida, em qualquer das suas formas e estádios — o célebre “não matarás” —, é, portanto, um mandamento básico da tolerância (sendo a abolição da vida um acto supremo de intolerância).

E representa ainda um imperativo da tolerância adoptar soluções que, na dúvida sobre se afectam ou não o legítimo espaço dos demais, permitam a manutenção ou preservação desse espaço. Por princípio, o espaço da tolerância deverá ser definido o mais amplamente possível. Assim, a tolerância implica também que, mesmo num cenário de incerteza acerca da vida, se a defenda, em si mesma ou de qualquer instrumentalização, controlo ou domínio.

Temos portanto que uma sociedade tolerante não é, de forma alguma, uma sociedade alheia a valores ou que possa dar guarida a toda a espécie de opiniões.

Naturalmente: a tolerância implica o respeito das convicções alheias. Ela pode portanto requerer uma compatibilização prática e proporcionada das várias convicções.

O discutido problema do véu islâmico nas escolas convoca essa harmonização. Poderemos, provavelmente, e de modo particular no âmbito do ensino público, distinguir entre o véu da aluna e o da professora. A sua inibição a alunas não parece ser postulada pela protecção de um espaço de convivência social daqueles que não partilham essas convicções.

Diferente é, neste aspecto, a questão, nas nossas sociedades, da abolição da cruz em salas de aula: se esta for feita ignorando a maioria ou contra ela, revelará já uma acção positiva de redução do campo da tolerância.

O mesmo critério da maioria mostra uma diferença entre esta situação e a da professora que usa o véu islâmico, pois, enquanto aqui se pode pretender que a maioria se descobre confrontada com um símbolo que não corresponde à sua cosmovisão⁽⁴⁷⁾, no primeiro caso tal não acontece, admitindo-se que a maioria se veja privada de um símbolo no qual se revê⁽⁴⁸⁾.

⁽⁴⁷⁾ Numa sociedade multicultural, este argumento perde força. Cremos, de resto, que a tolerância deporá no sentido da aceitação da livre expressão de outras religiões. Isso pertence também ao melhor da tradição portuguesa, universalista e aberta.

No caso do véu islâmico da professora, poderá porventura atribuir-se relevância, conjuntamente com o argumento exposto, à idade dos alunos. Tratando-se de pessoas maiores, com identidade formada, eventuais reservas tendem, neste plano, a desaparecer.

⁽⁴⁸⁾ Apresenta-se o argumento da (suposta) neutralidade do Estado. Curiosamente, uma neutralidade que não se afirma em todos os pontos e escolhe cirurgicamente os seus âmbitos. Não se invoca, por exemplo, quando se impede a colocação de certas questões de regime – republicano ou monárquico –, quando se permitem ideologias intolerantes, proibindo outras, etc. A neutralidade do Estado parece ter um campo intencionado de eleição no plano religioso. Aí alega-se pressurosamente, se necessário forçando-a, intolerantemente, ao ignorar-se ou desprezar-se a vontade ou o sentir da maioria. Torna-se então unilateral e enganadora.

Neste sentido, com particular interesse para as questões do véu islâmico e do crucifixo, interpretamos também JÜRGEN HABERMAS, quando afirma, textualmente: “[...] no domínio da vida pública, as concepções naturalistas do mundo, que se devem a uma elaboração especulativa de informações científicas, e que se mostram relevantes para a auto-compreensão ética dos cidadãos, não podem, de forma alguma, gozar de uma primazia *prima facie* relativamente a concepções ideológicas ou religiosas adversárias. A neutralidade ideológica do poder do Estado, que garante idênticas liberdades éticas a todos os cidadãos, é incompatível com a generalização política de uma mundividência laica. Os

O exemplo mostra como o respeito — bem democrático — pela maioria é, também, um critério de tolerância.

Apresenta-se no entanto óbvio que a tolerância se abstém de toda a uniformização: ao opor-se ao fanatismo — e à sua transmutação linguística que é o fundamentalismo —, ao afastar-se do dogmatismo, consente a diversidade, que não procura eliminar.

Mas claro que as fronteiras do tolerável poderão variar historicamente. Não se definem de uma vez por todas. São, pelo menos quando olhadas na sua totalidade, revisíveis.

Considerando o multiculturalismo que caracteriza as sociedades de hoje — de que o fenómeno das (e)(i)migrações maciças, aliado à pretensão de reconhecimento da identidade de qualquer grupo, é manifestação —, deverá excluir-se, portanto, um modelo de convivência assente na imposição, colonização ou hegemonia cultural de uma parte da sociedade sobre outra (normalmente minoritária).

Todavia, não é igualmente adequada a postura relativista que tudo permite justificar pelo mero facto de existir: se se renuncia a critérios materiais de convivência orientados pela verdade, abdica-se da possibilidade de construir uma unidade na diversidade (já que essa unidade, dada a ausência de razões objectivas, nada tem onde possa sustentar-se sem entrar em contradição com esse postulado relativista central).

O que propugnar então? Na sequência das considerações anteriores, o que parece de sugerir é — diversamente — um modelo de integração cultural amplo, assente no reconhecimento

cidadãos laicos, na assunção do seu papel de membros da sociedade, não devem negar liminarmente o potencial de verdade das concepções religiosas no mundo, nem tão-pouco contestar o direito dos seus concidadãos crentes a intervir, numa perspectiva religiosa, em discussões públicas.”. Cfr. a posição do autor no já referido diálogo com RATZINGER havido na Baviera em 2004 em torno dos fundamentos morais pré-políticos do Estado constitucional, transcrita em *Estudos/Revista do Centro Académico de Democracia Cristã*, 3 (2004), cit., 54-55.

Mas este ponto — que tange a relação entre a neutralidade, a cultura, a religião e o sentido do estado constitucional, não é agora tópico.

Incontornável, em todo o caso, aí, no âmbito de um poderoso enquadramento filosófico-histórico, JOSEPH RATZINGER, *Fé, Verdade, Tolerância*, Lisboa, 2007, *passim*. Referências, ainda, *infra*, sob o n.º 11.

do diálogo racional de que a pessoa é capaz. O respeito da diferença do “outro” não é, nesta concepção, contraditório com a possibilidade de convergir numa base social comumente benéfica, se se quiser, de encontrar e compartilhar o bem comum (da linguagem clássica). Se todos participamos da idêntica condição de pessoas, ninguém é tão distinto que não possa ser compreendido nem tão diferente que seja incapaz de um diálogo aberto à verdade ou à descoberta desse bem comum e de uma concordância nele: há sempre uma igualdade sem a qual as próprias diferenças se não podem afirmar.

A convivência nas sociedades multiculturais requer, portanto, uma ordem racional da sociedade humana alicerçada em regras universais. Tal implica um retorno mínimo ao “objectivo” e à “objectividade”, o reconhecimento de uma verdade (antropológica) essencial do Homem, comum a todos os indivíduos⁽⁴⁹⁾. Logo a um nível experiencial primário, a vida, a verdade e a harmonia constituem, sem dúvida, bens humanos elementares que proporcionam razões para fomentar e respeitar a sociedade e os demais que a constituem⁽⁵⁰⁾.

De todo o modo, tudo deve ser alcançado na liberdade própria da pessoa, racional e dialogante: naquela que não vê no “outro” o “estrangeiro” “que me limita” ou que “sou obrigado a suportar”, mas aquele com quem, “falando”, “me descubro a mim mesmo” e “me realizo a mim mesmo” e que, por isso logo, tem direito a ser respeitado e bem tratado⁽⁵¹⁾.

Por tal motivo, o diálogo de que falamos não é uma disputa que ambiciona gerar vencedores e vencidos — sente-se mesmo fragilizado perante esse tipo de interpretações —, nem pode constituir uma conversa “de fachada” ou de “surdos”. Não se entrincheira, quer-se constitutivamente aberto. Aspira à total autenticidade do humano.

⁽⁴⁹⁾ Isto opõe-se ao nominalismo radical, coimplicado pelo relativismo.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. A: MACINTYRE, *La privatización del bien*, in C.I. Massini, *El iusnaturalismo actual*, Buenos Aires, 1996, 224-225.

⁽⁵¹⁾ Inspiramo-nos em F.D'AGOSTINI, *Il diritto come problema teológico ed altri saggi di filosofia giurídica e política*, Torino, 1995, 31 ss.

Em tese geral: quanto mais sensibilidade houver para o respeito da pessoa das suas convicções e do direito à verdade sobre si própria que há-de poder exercer na liberdade da sua consciência, num clima de diálogo racional sincero e autêntico com os demais, maior o espaço de tolerância e a qualidade da vida social. O espaço de tolerância liga-se portanto à percepção da dignidade da pessoa e à intensidade do reconhecimento da sua excelência.

À margem do Estado, tanto o intercâmbio cultural, científico e artístico, como a religião são susceptíveis de proporcionar ou estimular o clima de solidariedade, compreensão e de paz adequado a esse reconhecimento. Toca-se, neste último ponto, a questão do sentido que a neutralidade do Estado há-de ter. Não deve, por exemplo, ignorar a força unificadora e integradora que, no plano social, uma recta vivência de acordo com as melhores tradições — culturais, éticas e religiosas — pode oferecer.

Em tudo existe certamente um limite geral que, na linha das nossas considerações, não deve ser transposto: o âmbito da tolerância deve poder ser protegido daqueles que o queiram destruir. Nesse sentido, a sociedade tolerante há-de poder defender-se e autopreservar-se ⁽⁵²⁾. Ecoa aqui uma problemática que se difundiu enormemente desde o 11 de Setembro.

A tolerância vive, portanto, num equilíbrio instável. Por um lado, faz fronteira com a intolerância, que fecha abusivamente o diálogo e impõe deveres ou proibições onde eles não deviam ocorrer, restringindo a liberdade individual e social. Por outro lado, pode ser entendida de forma tão difusa que deixa de estar vinculada ao discurso racional orientado para a verdade. Nesse caso, a tolerância cava também a sua própria ruína, aprestando-se para ser eliminada por uma lógica de poder ou sentimento, em suma, pelo irracional. (O poder e a erupção cega do sentimento não servem como alternativas à razão.)

Uma outra nota: existe um entendimento muito redutor da tolerância, que a configura e orienta para a defesa exclusivamente formal da autonomia do sujeito. Abstrai-se então da valoração dos

⁽⁵²⁾ Mas não se trata, em rigor, de ser-se genericamente intolerante com os intolerantes: cfr., justamente, PAULO MOTA PINTO, *Nota sobre o "imperativo de tolerância"*, cit., 772.

conteúdos volitivos ou intelectivos em que essa autonomia se manifesta.

Esta orientação filia-se ainda no relativismo. Nada se poderia pretender poder dizer sobre o sentido tomado pela autodeterminação do sujeito. Sendo o seu exercício insusceptível de apreciação, apenas caberia ao Direito assegurar ao sujeito a sua vontade... uma vontade vazia de conteúdo.

Ora, semelhante entendimento da autonomia do sujeito exacerba a vontade (da autonomia) formal e sacrifica a vontade orientada pela sabedoria de vida. Despreza-se o papel daquela inteligência que orienta correctamente o agir e que é a razão prática.

Mas esta concepção defronta-se com as dificuldades e insuficiências do relativismo, bem como do sentido da tolerância num cenário relativista.

De resto, se a tolerância não se orienta para uma concepção substancial da pessoa aberta à Verdade, ao Bem e à Beleza — na medida em que se perde a referência à dimensão de excelência da natureza humana ligada a essa concepção —, não é de estranhar que o espaço do diálogo social se reduza e sofra o âmbito da liberdade. Pois empequenece-se os horizontes individuais, o sujeito deixa-se mais facilmente enredar na sua egoística torre de marfim, empalidece o sentido da solidariedade e da compreensão para com os outros, afrouxa-se os estímulos para o não conformismo perante a injustiça, o erro ou o mal, reduz-se as hipóteses de “autotranscensão” da pessoa por uma cidadania melhor, mais responsável e mais elevada. De tudo isso têm de esperar-se consequências sociais negativas.

De qualquer forma: essa compreensão da tolerância como dirigida à protecção da autonomia meramente formal do sujeito não é minimamente congruente com a intervenção do Estado na defesa da pessoa perante si própria, a todos os níveis (desde a proibição dos *piercings* até à imposição do capacete de obras ou do cinto de segurança, passando pela obrigatoriedade de investimentos pessoais com vista a prestações assistenciais futuras, etc.).

A experiência jurídica e política desmente portanto, constante e categoricamente, esta concepção da pessoa reduzida a sujeito dotado de autonomia formal. Ela só se justifica como pretensão de

contribuir positivamente para a defesa da pessoa e da sua dignidade⁽⁵³⁾.

Há, portanto, um preenchimento valorativo da dignidade da pessoa que informa, de uma maneira ou de outra, a *praxis* política e jurídica; um preenchimento que pode certamente ser objecto de diálogo social, mas que não pode ser arbitrariamente negado ou ignorado nem deverá ser incongruentemente entendido ou realizado.

10. Um apontamento sobre tolerância e religião

Um último ponto importa considerar: o papel da religião na construção de uma sociedade tolerante. Se esta deve constituir um espaço de diálogo orientado para a verdade, então compreende-se que essa discussão deve incluir ou incluirá naturalmente Deus, pois com Deus se prende, de uma forma ou outra, derradeira e inelutavelmente, a questão da verdade (como aliás do bem e da beleza), de todos e de cada um.

Na realidade, o “método científico” (experimental ou quantitativo) nada pode responder a respeito de um problema crucial como este, que o ultrapassa totalmente⁽⁵⁴⁾. Mas também não servem de alternativas, tanto a falência das ideologias, como as incapacidades e limitações evidentes das organizações políticas.

No entanto, a tolerância tem sido por vezes considerada como incompatível com a religião. De facto, a história não é, neste aspecto, unívoca. Há as sombras constituídas pela ocorrência fre-

⁽⁵³⁾ Cfr. a propósito, para um enquadramento amplo da necessária justificação material-substancial da protecção da pessoa, com especial atenção aos direitos de personalidade, DIOGO COSTA GONÇALVES, *Pessoa e Direitos de Personalidade/Fundamentação ontológica da tutela*, Coimbra, 2008, *passim*.

Uma ampla tematização crítica das antinomias discursivas ou valorativas em que a dignidade humana se encontra hoje envolvida, encontra-se, por outro lado, em EDUARD PICKER, *Menschenwürde und Menschenleben/Das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*, Stuttgart, 2002.

⁽⁵⁴⁾ É totalmente indemonstrável que o único método válido de conhecimento seja esse, nem semelhante pretensão está inscrita constitutivamente neste método (indiscutivelmente frutuoso e adequado no seu âmbito próprio). O problema da existência de Deus, e os corolários que daí advêm, sobrepassam-no completamente.

quente da intolerância religiosa, no passado, mas também, ainda, no presente. No entanto, por sobre a dúvida muito legítima e pertinente sobre se e em que medida essa intolerância se verificou ao abrigo de um espírito autenticamente religioso, é igualmente inegável que esse espírito constituiu sempre, quando genuíno, ao longo dos tempos, um factor muito poderoso de aproximação e de solidariedade humanas; um estímulo para a recusa da injustiça ou da violência, de virtude e de “autotranscensão” na compreensão, acolhimento ou assistência do “outro” ou do “diferente” ⁽⁵⁵⁾.

Esse espírito tem contribuído, portanto, de forma não negligenciável, para a construção da *polis* e do “encontro” que nela se dá mediante a cidadania. Por contraste, conhecem-se bem as intolerâncias de regimes ateus e as consequências trágicas de concepções e sistemas que militantemente se opuseram a qualquer referência, ou se fecharam, a uma ordem transcendente. Mais uma vez, os vários dramas do século XX apresentam disso um eloquente testemunho: certamente não por acaso, os totalitarismos que conhecemos foram, todos eles, militantemente ateus. Mesmo sem chegar a esses extremos, parece razoável admitir que o esbater ou a diluição das convicções religiosas diminui a consciência dos valores que tais convicções asseguram ou reforçam — entre elas, o da dignidade da pessoa que, elevada ao plano religioso, evidentemente se sublima ⁽⁵⁶⁾ —, o que pode ter consequências muito indesejáveis

⁽⁵⁵⁾ Daí a importância — falamos da importância para o mundo secular e laico —, da defesa e recuperação do sentido autenticamente religioso como aquela que, num contexto de grande solenidade e simbolismo, correspondeu à “purificação da memória” levada a cabo por JOÃO PAULO II, entre outras ocasiões, no Jubileu do ano 2000, a 12 de Março (“pedindo a todos um acto de valentia e humildade para reconhecer as faltas cometidas por aqueles que levaram e levam o nome de cristãos”). Fundamental nesta perspectiva também o documento *Memória e Reconciliação: a Igreja e as culpas do passado*, então apresentado (ambos acessíveis em <http://www.vatican.va>).

Na história imbricada e complexa das instituições religiosas e políticas, este tipo de atitude revela-se, para todas elas (sem excepção), absolutamente essencial em ordem à construção da sociedade tolerante e livre.

⁽⁵⁶⁾ Isso é muito claro na doutrina cristã, que, ao conferir a cada um a dignidade de filho de Deus, feito à sua imagem e semelhança, abre a cada pessoa um horizonte em certo sentido infinito, ao mesmo tempo que a defende *in radice* de qualquer aviltamento ou menosprezo da sua dignidade.

Este ponto de vista é tudo menos indiferente para a sociedade secular. Será pensável alguma mais forte fundamentação da dignidade humana como critério da vida social?

no plano colectivo. No limite, afigura-se totalmente inevidente e carecente de demonstração que o agnosticismo ou o ateísmo constituam alternativas mais idóneas para o diálogo social do que uma base que incorpore, pelo menos, fundamentos de natureza religiosa ou lance neles raízes.

Há, portanto, o perigo de, ao eliminar-se ou esmorecer, nas nossas sociedades, a referência do transcendente — a consciência (do problema) de Deus —, se perder a sensibilidade para a verdade e para o bem. Não será por acaso que a experiência verdadeiramente religiosa surge na história humana nuclearmente como experiência ou introdução num “estado” de paz e de bem. Manifesta-o com clareza a nossa própria tradição cultural, que liga Deus e a religião a estes valores (e mostra, nessa medida, ser o cristianismo, estruturalmente, uma “energia positiva”).

Neste sentido, a religião pode constituir uma apreciável ajuda para, não apenas defender a razão da sua própria debilidade, perversão ou instrumentalização, a estimular e fortalecer na demanda daquilo que se apresenta valioso.

Existe um valor humanizador na religião que não parece legítimo ignorar. Assim, do simples ponto de vista da sociedade secular (que nos ocupa) é difícil contestar o efeito catalisador de uma exortação como a evangélica do “amai-vos uns aos outros como Eu vos ameí”: muito embora ela ultrapasse em muito as exigências colocadas pela construção da teia de direitos e deveres no seio de uma sociedade tolerante, constitui certamente um apreciável estímulo para o ambiente tolerante e a conversa social pacífica ⁽⁵⁷⁾.

⁽⁵⁷⁾ A radicalidade do mandamento de Cristo resulta clara com a afirmação, seguida, de que “não há maior amor do que dar a própria vida pelos seus amigos” (cfr. Jo. 15, 12-17).

Muito para além do âmbito deste ensaio — embora seguramente central para a filosofia das religiões e para a teoria política — é apurar se e até que ponto existem afirmações de força ou conteúdo equivalente noutras religiões.

Sem ignorar a dificuldade de medir com rigor os efeitos deste tipo de asserções na vida social, tudo aponta para que tais efeitos existam e não devam ser ignorados. No “DNA” do modo de ser de cada um encontramos facilmente a observância de máximas como a referida no texto: isso é ou pode ser muito relevante para a vida social. Mesmo considerando a complexidade que muitas vezes envolve as motivações humanas, as personalidades — quais pré-formas de decisão — modelam-se em torno de algumas (poucas) ideias-força simples e protocompreensões estruturantes, mais ou menos consciencializadas. É importante que sejam boas e valiosas.

A resposta à sobredita questão da relação entre a tolerância e a religião apresenta-se, por conseguinte, complexa e multifacetada. Diríamos que, se a sociedade tolerante se tem de fundar num *ethos* universal, num denominador comum, logo se vê que a unidade do género humano quanto a certas questões últimas, fulcrais e congregadoras de todos nós, como a da origem e o destino do homem, a do critério definitivo do bem e do mal — aí incluído o das nossas relações com os outros — ou a interrogação sobre aquilo que nos espera no termo da nossa existência (terrena), pode sair socialmente reforçada em torno de respostas construídas sobre convicções religiosas partilhadas.

Se todos temos, sem prejuízo da nossa individualidade e das nossas diferenças, uma origem comum, uma ética comum e um destino comum alicerçado no transcendente, a convivência social resulta facilitada e incentivada. A religião comumente vivida ou aceite une, ajuda a esbater e a superar as clivagens ditadas pelos interesses económicos e as convicções políticas ou ideológicas. Deste modo, a sociedade (mais) integrada e coesa pode despertar melhor para outros desafios e afrontá-los em condições mais propícias ⁽⁵⁸⁾.

Resulta do exposto que a sociedade da tolerância é potenciada na medida da universalidade da religião, da sua conformidade com a razão e do reconhecimento da sua autonomia face a outros níveis do diálogo social.

Uma religião de vocação universal — não confinada a uma cultura particular nem a um percurso específico dessa cultura através da história — evita segregações humanas e pode contribuir melhor para o denominador comum global. Por outro lado, muito embora a religião não possa, por natureza, ser reconduzida a um produto da razão, na medida em que não a contradiga e se mostre estruturadamente permeável a um diálogo crítico com ela, contribui eficazmente para a afirmação da sociedade tolerante que tem a razão como mediadora. Por último: o reconhecimento da autono-

⁽⁵⁸⁾ Ainda recentemente, um inquérito de opinião amplamente difundido na comunicação social dava conta de que a larga maioria dos portugueses considerava a partilha de uma religião comum um factor agregador e identitário de grande relevância para o nosso país.

mia do temporal face ao religioso — afinal o evangélico “dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César” — preserva a liberdade religiosa da pessoa — aí incluída a liberdade de não ter religião — e garante a cidadania contra a imposição de convicções religiosas.

Não é difícil descortinar nestas exigências as características de um espaço civilizacional (como o nosso) marcado pelo cristianismo. Mas supomos que tais elementos deverão simultaneamente cimentar e orientar o diálogo inter-religioso, imprescindível no contexto da universalização dos valores, dentro da sociedade tolerante. A esta luz, compreende-se que, sendo o fenómeno religioso, nalguns casos, evanescente, inconsistente ou sectário, se revista de importância particular, na construção da sociedade tolerante, para mais alargada pela globalização à escala mundial, o diálogo entre as grandes tradições religiosas que se apresentam minimamente estruturadas e sedimentadas (e pareça legítimo, por isso, destacar-se o diálogo entre as grandes religiões monoteístas do nosso planeta).

Face ao exposto, conclui-se também que a neutralidade do Estado não deverá ser propriamente anti-religiosa.

Naturalmente: uma sociedade tolerante tem, a par de reconhecer o direito de religião, de preservar igualmente a liberdade de não ter religião, de não desejar uma religião e, mesmo, de se opor a uma religião. Cabe-lhe também defender-se contra as perversões da religião propiciadas pela hipocrisia religiosa, pelo fanatismo ou pela instrumentalização do espírito genuinamente religioso dos demais.

Não se trata, no entanto, de convocar para esse fim a necessidade de uma especial chancela ou controlo do fenómeno religioso pelo Estado, qual instância crítica omnipresente e especialmente apta para emitir juízos válidos a tal respeito. Muito embora a sociedade tenha de organizar e garantir um espaço de tolerância e convivência religiosa, não assiste ao Estado nenhuma particular legitimidade, moral ou politicamente fundada, para o efeito (a não ser como mito ou *parti pris*)⁽⁵⁹⁾. Por isso, a uma eventual invocação

⁽⁵⁹⁾ O Estado moderno é certamente uma das últimas entidades a quem está consentido “atirar pedras” a outros no que toca à implantação e garantia de uma sociedade livre e tolerante.

dessa idoneidade do Estado para tal tarefa deverá contrapor-se e reclamar-se, isso sim, a idoneidade do Direito, pois este é que se apresenta legitimamente como expressão da razão (antes que do poder e das ideologias).

Estamos portanto sempre diante do papel da razão. De facto, muito embora a fé não se imponha por uma necessidade de razão, esta não pode também excluir a fé, porque a fé não é irracional. O reconhecimento desta realidade permite sustentar que a fé e a razão, situadas embora em planos distintos, não só não se opõem, como são (ou podem ser) congruentes e, mesmo, complementares.

Por um lado, a fé pode proporcionar abertura de horizontes à razão e defendê-la das manipulações de que ela venha a ser alvo (como instrumento do poder, de interesses, pessoais ou colectivos, etc.). Por seu turno, a razão pode também proporcionar critérios válidos para aferir o autêntico espírito religioso, depurando-o e permitindo a crítica dos seus desvios, patologias e manipulações.

Há, em suma, uma dialéctica entre religião e razão que, pertencendo de resto ao cerne da história da nossa civilização, pode ser considerada mutuamente vantajosa e de grande benefício para a sociedade ⁽⁶⁰⁾.

Vê-se, em todo o caso, que, tal como o configuramos, o diálogo alargado entre religião e razão no campo dos valores, susceptível de propiciar a construção de uma sociedade tolerante, não pertence à esfera do Estado e do político. Deve ter lugar, antes de

⁽⁶⁰⁾ Cfr., em todo este contexto, de novo, o diálogo entre HABERMAS e RATZINGER acerca dos fundamentos morais pré-políticos do Estado constitucional: *vide* as respectivas posições em *Estudos Revista do Centro Académico de Democracia Cristã*, 3 (2004), cit., 41 ss.

Afirma, elucidativamente, o segundo: “[...] há patologias na religião que são extremamente perigosas e tornam necessário encarar a luz divina da razão como um órgão de controlo, por assim dizer, mediante o qual a religião se deve continuamente deixar purificar e regular – o que já era, aliás, a ideia dos Padres da Igreja. Mas [...] ficou igualmente demonstrado [...] que existem patologias da razão, e, nomeadamente, uma soberba da razão que não é menos perigosa, revelando-se até, em virtude da sua potencial eficiência lucrativa, mais ameaçadora ainda: é a bomba nuclear, é o ser humano como produto. E é por isso que, de modo inverso, também a razão deve ser advertida dos seus limites e aprender a ouvir as grandes tradições religiosas da humanidade. Se a razão se emancipar por completo e esquecer essa disponibilidade para aprender, essa correlatividade, tornar-se-á destrutiva.” (*op. cit.*, 65)

mais e essencialmente, na sociedade civil e no uso das liberdades cívicas.

Nesse sentido podemos dizer, em sintonia com Habermas, que a neutralidade do Estado se opõe à pretensão de generalização de uma mundividência insensível à religião, que o Estado não pode negar liminarmente o potencial de verdade das concepções religiosas nem contestar o direito de intervir dos cidadãos que o invoca ou pressupõe, e que, mesmo em relação àqueles cidadãos que são insensíveis ao fenómeno religioso se pode esperar que reconheçam os contributos relevantes da área religiosa para a afirmação da cultura política comum e auxiliem na tarefa de os trazer a uma expressão “secular” ⁽⁶¹⁾.

De novo: supomos — tirando lição do nosso passado recente — que uma sociedade aberta ao fenómeno religioso e que está disposta a acolhê-lo como seu constituinte legítimo “respira melhor”, alarga o círculo da sua liberdade, que é também o círculo da liberdade dos seus membros. Precisamente porque se encontra à partida muito mais imunizada contra as prepotências dos detentores do poder, ajuda a confinar o Estado aos seus limites e funções próprias e, deste modo, previne a tentação, de muito má memória, de César querer o que não lhe pertence ou de acabarmos por lhe dar o que a nós exclusivamente diz respeito.

Por conseguinte: na nossa actualidade, o perfil da conduta do Estado em matéria religiosa não deve ignorar a dimensão, simultaneamente privada e social, das opções religiosas dos sujeitos; há-de reconhecer o papel socialmente libertador ou propulsor que a religião pode ou mostra ter na educação para a cidadania, na construção da sociedade tolerante e na realização dos seus valores ⁽⁶²⁾; deve conceber-se sujeito ao império do Direito e não ao serviço de quaisquer ideologias ou interpretações particulares da história.

De resto, só uma perspectiva que procure conjugar em harmonia o âmbito secular e o plano religioso permite escapar ao axioma, tão comum — sobretudo entre juristas — quanto redutor e

⁽⁶¹⁾ Cfr. a posição de HABERMAS no citado diálogo com RATZINGER, 42-43.

⁽⁶²⁾ Falamos agora da religião esclarecida e autêntica: é essa que “interessa” à sociedade secular estadual.

indemonstrável, da precedência, no plano da validade e da legitimidade, da ordem constitucional ou supra-estadual sobre a esfera religiosa.

Com isto não se aponta senão o caminho da solução ⁽⁶³⁾. O Direito, no respeito e harmonização das aludidas dimensões — secular e religiosa —, corresponde a uma “rede” de (sub)sistemas de normas, princípios e valores que reclama uma constante reinvenção e aperfeiçoamento ao longo da história. Aquilo que lhe dá, todavia, a indispensável solidez e perenidade é a profundidade com que se alicerça na cultura e modo de vida, e sobretudo nas respectivas raízes éticas e religiosas. São estas que conferem derradeira-mente o fundamento de todas as normas e princípios jurídicos, e permitem uma hermenêutica verdadeiramente humana do Direito ⁽⁶⁴⁾.

11. Entre a utopia e a realidade, o optimismo

Concluamos. O modelo de entendimento delineado em traços muito gerais ⁽⁶⁵⁾ procura conjugar congruentemente a necessidade de superação do relativismo, o reconhecimento da pluralidade de concepções acerca dos valores, e o Direito: através do justo “meio” que a mediação da razão proporciona.

Objectar-se-á que a experiência desdiz com frequência este modelo e que ele é, portanto, idealista.

A este propósito, uma brevíssima consideração final: a concepção exposta quis ser inclusiva, capaz de harmonizar ser e dever-ser, facto e ideal. Nenhuma concepção do Direito — como da Ética — pode desligar estes aspectos. Se se rompe a sua conexão, amesquinha-se o Direito e empobrece-se o jurista.

⁽⁶³⁾ Basta pensar nas insuficiências e incongruências (por vezes, gritantes) que o próprio Estado *de Direito* vem patenteando na época que nos toca viver.

⁽⁶⁴⁾ Assim já o nosso *A própria vida como dano?/Dimensões civis e constitucionais de uma questão-limite*, ROA (68) 2008, I, 215-253, *in fine*.

⁽⁶⁵⁾ Em tempo: uma problematização de vários elementos apontados acaba de ser oferecida, em confronto com Kant, Derrida e Habermas, por JOSÉ AROSO LINHARES, *Jus cosmopoliticum e civilização de Direito/As “alternativas” da tolerância procedimental e da hospitalidade ética*, in BFDUC 82 (2006), 135 ss.

O Direito está sempre entre a utopia e a realidade. Pena seria que descesse e que o jurista deixasse de ser, persistentemente, optimista.

Na esperança também da vossa benevolência, obrigado pela atenção que me dispensaram.

Lisboa, 27 de Março de 2008
