



LIBERDADE, ÉTICA E DIREITO

Paulo Ferreira da Cunha¹

RESUMO:

Mais além que a ética como simples obediência, a ética republicana expressa a ideia de dever para a liberdade. Depois do Direito concebido como apenas dever e normas imperativas dirigidas do poder a súbditos, apresenta-se a possibilidade de um direito fraterno, em novos padrões. O presente artigo explora diversos caminhos possíveis para um novo paradigma ético e um novo paradigma jurídico, depois do direito objectivo do direito romano, e do direito subjectivo do direito moderno.

Palavras Chave

Liberdade, Ética, Direito, Moral, Axiologia, Paradigma, República, Filosofia Prática

ABSTRACT

Further than Ethics conceived as mere obedience, Republican Ethics expresses the idea of duty for freedom and Liberty. After Law conceived as only duty and imperative norms from power to the subjects, there is the possibility of a fraternal law, in new patterns. This article explores several ways in a new ethics and a new law paradigms, after the objective Roman Law and the subjective modern Law.

Key- Words

Freedom, Liberty, Ethics, Law, Morals, Axiology, Paradigm, Republic, Practical Philosophy

“Il ne faut pas beaucoup de probité, pour qu’un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintiennent ou se soutiennent. La force des lois dans l’un, le bras du prince toujours levé dans l’autre, règlent ou contiennent tout. Mais, dans un Etat populaire, il faut un ressort de plus, qui est la VERTU. (...) Lorsque cette vertu cesse, l’ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l’avarice entre dans tous. Les désirs changent d’objets: ce qu’on aimait, on ne l’aime plus; on était libre avec les lois, on veut être libre contre elles. Chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître; ce qui était maxime, on l’appelle rigueur; ce qui était règle, on l’appelle gêne; ce qui y était attention, on l’appelle crainte. C’est la frugalité qui y est l’avarice, et non pas le désir d’avoir. Autrefois le bien des particuliers faisait le trésor public; mais pour lors le trésor public devient le patrimoine des particuliers. La république est une dépouille; et sa force n’est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous.”

Montesquieu — *De l’Esprit des lois*, III, 3.

¹ Professor Catedrático de Direito na Faculdade de Direito da Universidade do Porto, Doutor em Direito das Universidades de Coimbra e Paris II.

1 DA LIBERDADE

1.1 Da ação humana e seus limites

Em cada ser humano, assim como no Cosmos, no Mundo, existem um sem-número de possibilidades de “acção”. A acção humana (que Ludwig von Mises tornou tema primacial da Economia num seu livro homónimo²: materializando-a ou até reificando-a com essa aproximação, por um lado, mas psicologizando a Economia, por outro³), porém, no seu sentido próprio, é clara e inequivocamente inteligente, racional, voluntária. Apesar de todas as suas fraquezas concretas de menor raciocínio, maior paixão, ou maior condicionamento.

A acção humana não é incondicionada, apesar da sua intrínseca liberdade. Muitos actos humanos (só os Homens agem por actos; os “actos” dos animais, por exemplo, são “factos”: e daí, certamente, uma das razões para o Direito considerar os animais como coisas – que não têm direitos, mas perante os quais o homem deve ter deveres) são limitados nas suas possibilidades por constrangimentos severos, por vezes terríveis mesmo. Há, contudo, sempre alguma possibilidade de escolha.

Essa possibilidade de escolha vê-se até, no limite dos limites, no suicídio ou na eutanásia. E o primeiro pode ser uma escolha muito digna: pela honra, designadamente, perante uma ameaça insuperável com as próprias forças. Enquanto o segundo pode ser a última saída para uma morte de cabeça levantada, apesar de, para outros, decerto mais corajosos, um e outra serem considerados cobardia. Mas quem somos nós para julgar? Cobardia jamais seria o primeiro, quando, havendo medido as próprias forças, o torturado prefere o silêncio, no suicídio. São, evidentemente, temáticas muito complexas, e como casos-limite que são, obrigam a uma atenção particular, e por vezes a excepção às regras gerais. Ninguém diga que dessa água não beberá...

Esta possibilidade de escolha que sempre tem a acção humana é chamada normalmente *livre arbítrio*⁴. Esta expressão tem servido para justificar muitas exigências e deveres dos homens, nem sempre lógicas e aceitáveis à luz da simples razão e razoabilidade. Mas traduz, inegavelmente, a grande dimensão moral do Homem. Sem ele, o Homem não o seria, verdadeiramente, porque estaria reduzido à condição de simples juguete ao sabor das marés da circunstância e de uma causalidade que lhe seria afinal alheia, e superior.

² VON MISES, Ludwig — *Human Action. A Treatise on Economics*, trad. fr. *L'Action Humaine. Traité D'Economie*. Paris: P.U.F., 1985.

³ Não deixa de ser interessante assinalar que o seu brilhante continuados, Friedrich von Hayek, também se sentiu atraído pela psicologia, e, afinal, muitos dos pressupostos do liberalismo austríaco (mas não só dele) assentam em pressupostos sobre uma certa psicologia, pressupõem um tipo de homem com certos comportamentos psicológicos dados. O que é também o caso de alguns utilitarismos, etc. Cf., em geral, o nosso *O Essencial sobre Filosofia Política Contemporânea (desde 1940)*, Lisboa: IN-CM, em preparação.

⁴ Cf. o nosso *Responsabilité et culpabilité*. Paris: P.U.F., 2000.

Porém, não se pode confundir essa forma de *liberdade interior* (a qual, por vezes, na prática, se reconduz a optar-se pelo *mal menor*) com a verdadeira e própria Liberdade. Primeiro, porque mesmo a liberdade interior, em toda a sua extensão, implica mais que esse “dado do jogo” da vida que é o poder-se optar. A liberdade requer esclarecimento, formação, informação, inteligência e até prudência na decisão que dela decorre: decisão de agir ou não agir, sendo o silêncio ou o *non facere* equiparável à palavra e ao *facere*. Sempre se “age”, mesmo não agindo, mesmo nada fazendo. Alguém disse, e com razão, que a única coisa necessária para que o mal triunfe (resta saber-se o que é “o mal”), é as pessoas de bem nada fazerem (pressupõe-se que contra ele)... O alheamento – até político – dos nossos concidadãos poderá, assim, englobar-se nesta forma passiva ou negligente de auxílio ao mal?

Também é necessária uma afirmação do ser-se, para se poder ser livre. Não há livres no rebanho. Não é realmente livre aquele que, cuidando sê-lo, apenas reproduz a opinião da massa ou do grupo (que pode até estar no topo da escala social: como casta, pseudo-elite, ou afim). E que o faz por falta de desenvoltura ou – digamos as palavras certas – de liberdade de espírito. Um espírito livre, uma mente livre, são sinónimos de uma pessoa informada e culta, com referências, com valores, com ideais, e com *sagesse*, discernimento, capacidade para contrastar boas e más acções (e acções indiferentes, com neutralidade axiológica), a vários títulos.

Acresce que, além da liberdade interior, que nos pode manter livres (e vivos, e despertos, e são mental e espiritual e até fisicamente) ainda que prisioneiros em cativeiro de corpo, a liberdade propriamente dita é liberdade de agir, não só a de resistir silenciosamente, ou passivamente.

A não violência de Gandhi é, sem dúvida um acto de liberdade, e de auto-domínio pessoal e colectivo, o que dá mostras de uma enorme liberdade e aperfeiçoamento moral. Mas ela teve lugar, precisamente, pelo facto de a Índia se encontrar num contexto de grande falta de liberdade, sob domínio colonial.

Quando se clama pela liberdade, afinal deveria pensar-se em ambas as liberdades.

Porque a interior sem a exterior, ou seja, a liberdade moral e psicológica sem a política não chega para um reino de vida boa. E é difícil uma vida privada tranquila sem um contexto geral de liberdade: como dizia Julien Freund, não nos é dado cultivar sequer o nosso jardim, porque mesmo quando nos queremos abster e retirar, podem outros apontar-nos como seus inimigos e não nos dar descanso⁵.

E, simetricamente, a liberdade política sem a liberdade interior, psicológica e moral, dá lugar a toda a libertinagem e à degradação da própria liberdade exterior, por falta de autodomínio, sentido da mesura, do *decorum*, e, mais ainda e em geral, dos limites que têm de existir sempre num contexto de virtude⁶, de *arete*.

⁵ Cf., v.g., o nosso *O Essencial sobre Filosofia Política Contemporânea (desde 1940)*, cit.

⁶ Cf., v.g., LAUAND, Jean — *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação*. São Paulo: ESDC / CEMOROC – EDF – FEUSOP / Factash Editora, 2007, p. 151 ss. Com referências mais jurídicas e juspolíticas, v. os nossos *Aristóteles: Filosofia do Homem – Ética e Política*, in “Revista Internacional d’Humanitats”,

Por *hybris* prometeica, excesso, ou por simples resvalar demagógico e por vezes anómico, anarquizante, perece a liberdade exterior, política, quando privada da liberdade interior, que é regida por equilíbrio, medida, ponderação.

Nenhuma das liberdades prescinde, assim, da mesura, da sabedoria, de limites. Os quais, longe de serem (quando são limites justos) peias, talas, leitões de Procasta, pelo contrário são guias indicadores do recto caminho, auxiliares do equilíbrio.

Voltemos a Gandhi e à sua acção não violenta.

Evidentemente, a resistência passiva (que pode ter uma força muito mais efectiva que o contra-ataque directo, convencional, e normalmente evidencia uma enorme superioridade moral) não é uma omissão, mas uma forma de acção. Por aí se vê que a liberdade interior, que ela sobretudo espelha, pode ser confundida, eventualmente, com a liberdade exterior. E em certos casos é difícil distingui-las, quando são muito concordes, e o interior é plenamente transmitido pela transparência ao exterior.

Centrando-nos na liberdade de acção, que se traduz no seu cerne por um optar: num primeiro momento, tal como o exercício do livre arbítrio, sendo essa mesma liberdade de acção uma consequência e uma possibilidade propiciada por aquele mesmo livre arbítrio, é-lhe própria uma força de intervenção no real, uma vontade que se exerce, que se actualiza, que se materializa. Mesmo a liberdade de pensamento, como bem referia o Código de Seabra, só tem relevância quando se externaliza. Só a comunicação do pensamento é relevante perante os Homens. Pelo menos enquanto não for criada no mundo real a “crimideia” orwelliana... possível pelo científico (ou não) perscrutar dos pensamentos, que Seabra diz só serem escrutinados por Deus.

Como vimos, então, a liberdade exterior (que pode ser diversa: de qualidades pessoal, intersubjectiva, cívica ou política, pelo menos) é exercício de uma vontade (de um conjunto de vontades) suficientemente informada e decorrendo de uma avaliação sobre os seus riscos e possibilidades e implicações. Daí que quando frequentemente se afirma que o limite da liberdade de x é o da de y , que com este confina, está a fazer-se uma simples (simplista) mas razoável imagem do que se passa.

O grande problema é se x e y respeitam mesmo os seus limites razoáveis, que não são definidos pela elasticidade própria das suas concepções individuais sobre a liberdade que é o seu, de cada um. Se x exorbita da sua liberdade, não é por isso que a liberdade de y pára nos limites que x lhe deixa. Pior ainda se x é titular ou detentor de facto de algum poder, ainda que microscópico, e y um simples cidadão. Se x não usa a sua liberdade, nem por isso a de y pode expandir-se até comprimir a que um dia o outro poderia usar... Por isso, estas tordelilhas formais voltam a não dizer nada sobre o conteúdo, que determina os verdadeiros, substanciais limites da liberdade.

Barcelona, ano VIII, n.º 8, 2005 e “As Duas Justiças – Justiça Moral e Política vs. Justiça Jurídica (A partir do Comentário de Tomás de Aquino ao Livro V da Ética a Nicómaco de Aristóteles)”, in *O Século de Antígona*. Coimbra: Almedina, 2003, pp. 43-70, max. 57 ss.

1.2 Da liberdade e suas irmãs

A liberdade, é claro, está em situação. E desde logo, valor que é, não pode deixar de se relacionar, em “triangulação”, com outros dois valores que a complementam, modelam e dela recebem luz, fundamento, e limite também. Além de que, paradoxalmente, os três valores funcionam simultaneamente como catalizadores e elementos de expansão ou potenciação uns dos outros.

O primeiro valor a ter de articular-se com a liberdade é a igualdade.

O segundo pode chamar-se de muitos modos, segundo as perspectivas por que é encarado, e constitui uma espécie de Espírito Santo desta Trindade conceptual: Justiça, Solidariedade ou Fraternidade são normalmente as expressões que se lhe atribuem.

Não curando, de momento, de indagar qual dos três elementos poderia ser o mais adequado (e em que circunstâncias) para ser elevado a terceiro membro desta tríade sagrada, o certo é que toda a liberdade tem que ser solidária, justa, e, no limite (na sua máxima expansão), fraterna.

Do mesmo modo que todas elas, e aliás já também a igualdade, têm de assentar no princípio da liberdade.

As antinomias ou conflitos entre as três, ou entre duas delas, não podem ser resolvidas, como alguns pretendem, de forma ideológica. Para alguns, se sarificássemos a igualdade à liberdade, seríamos liberais, se fizéssemos o contrário, socialistas. Nem a liberdade é só liberal, nem a igualdade só socialista. Nem é necessário, nem conveniente, sacrificar uma a outra. As colisões podem resolver-se com ponderação, com cedências mútuas, ou, para utilizar um conceito e princípio constitucional muito pertinente no caso, pela concordância prática, não tocando o círculo essencial (ou mínimo), o reduto de cada uma. Assim se conseguirá harmonizar, na prática, essa tríade essencial. Tríade, curiosamente, de “geometria variável”. Porque, desde logo, como se sabe, tudo decorre do lema da Revolução Francesa, o qual ainda não era trino, mas dual com uma alternativa (“Liberté, Égalité, ou la Mort”) ao contrário do que se diz. Só a Revolução de 1848 é que proclamaria a tríade que se celebrou: *Liberté, égalité, fraternité*⁷.

1.3 Liberdade e direito

O Direito deve ser reino de liberdade, externalizando, pela positivação, os limites internos da liberdade comuns ou generalizáveis, que são princípios éticos, ou afins, e a que alguns deram o nome de Direito Natural, sendo hoje mais comum apreciá-los à luz da Ideia de Direito ou de Justiça. Com efeito, o Direito, na sua dimensão de *scientia iuridica*, não foge à regra da evolução das

⁷ Sobre a tríade em causa, cf. o nosso *Mysteria Iuris. Raízes Mitosóficas do Pensamento Jurídico-Político Português*. Porto: Legis, 1999.

epistemai, que, conforme nos parece decorrer da teorização de Thomas Kuhn⁸, e, em Direito Penal mais especificamente, de Wilfried Hassemer⁹, procedem evolutivamente de forma sedimentar, estratificada, e não dialéctica, mudando de paradigma. O que permite, aliás, o retorno de paradigmas e a eterna quere-la entre paradigmas idênticos em Filosofia. Todas as Filosofias são de todos os tempos, dizia Michel Villey: porque aí se esquecem menos os paradigmas, que, pela sua própria natureza, não podem facilmente ser ultrapassados, como nas ciências naturais, por dados empíricos refutadores.

Seja como for, o Direito, ao conformar-se com essa realidade superior (Justiça, Direito Natural, Natureza das Coisas, Ideia de Direito, etc.), está a criar regras não de limitação de liberdade, mas condições de exercício da liberdade.

Sucedem naturalmente que muitas vezes o direito não é direito justo. Nesse caso, podemos optar, como Tomás de Aquino por dizer que a lei desse direito injusto nem sequer é lei (*lex iniusta non est lex*), ou enveredar por vários caminhos intermédios, que, contudo, não pactuem com um “branqueamento” da injustiça sob forma legal. Ou seja: nem todo o direito é justo, e, no nosso caso específico, nem todo o direito promove a liberdade. Quando isso acontece, realmente, não é verdadeiro Direito, mas mera legislação ou outra fonte de direito, e contaminada, porém. Água turva e não cristalina. O Direito só mana da fonte castálca da mais pura juridicidade, que tem uma componente de eticidade fundamental, sem se confundir, contudo, com uma “moral” armada, o que seria a sua própria negação, enquanto entidade autónoma, e em que a autonomia é um elemento de valor, marcante e substancial.

Se o Direito é, em regra, amigo da Liberdade, a legislação, o poder, a regulamentação, o acto da Administração são, muitas vezes, entaves, peias, abusos, que cerceiam ou até abafam a liberdade exterior, em nome até, por vezes, de outras ideias de liberdade (é raro qualquer poder afirmar-se contundentemente contra a liberdade; simplesmente a ideia de liberdade dos poderes muitas vezes é a da obediência ao que determinam...). Mas nem por isso deve a Liberdade deixar de ser amiga do Direito e da Política. Sem Direito justo e sem boa Política, ficaria ela em estado livre, sem instituições em que se corporizar. E a Liberdade, pelo menos no nosso estádio de desenvolvimento humano, necessita de instituições que a efectivem, que a acarinhem, que a consubstanciem.

2 DA MORAL

2.1 Reacções à “imoralidade”

2.1.1 A repugnância ao imoral e ritualismos afin

A acção considerada imoral provoca no portador de uma moral que assim a considera (que a cataloga como tal) um choque, uma repugnância. É

⁸ KUHN, Thomas S. — *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, 1962.

⁹ HASSEMER, Winfried — *História das Ideias Penais na Alemanha do Pós-Guerra, seguido de A Segurança Pública no Estado de Direito*, trad. port. Lisboa: AAFDL, 1995.

sabido. Mas há mais que isso. Existem imoralidades catalogadas por cada moral, e quase um código de comentário entre as pessoas que partilham dessa moral, relativamente à forma de condenação: “Assim vai o mundo”, *o tempora, o mores*, etc., com desinências particulares para cada caso de imoralidade em concreto. Mesmo o semblante com que se deplora o acto considerado imoral é tipificado: umas vezes há um esgar de repulsa, quase de medo da contaminação, outras de mortificada maceração da alma, outras de indignação retórica, etc.

É interessante a análise sociológica não só dos actos que são considerados imorais numas e noutras sociedades, numas e noutras épocas (e há alguma divergência e alguma coincidência), como também das reacções respectivas. Desde o horror de rasgar as vestes, ao encolher os ombros, com alguma resignação, e a certeza de que se é o último abencerragem num mundo irremediavelmente mudado.

2.2 O espanto ante a “imoralidade”

Mas o mais interessante fenómeno na contemplação moral da imoralidade é outro, que não tem tiques de sociabilidade (que contudo se encontram na maioria dos casos em que se manifestam absolutamente interiorizados). O mais interessante ocorre quando a pessoa moral se espanta, verdadeiramente, com a imoralidade. Ou pelo facto de que não concebia sequer a possibilidade daquela vilania ou perversidade em concreto, ou pelo facto de que, teoricamente a admitindo, se produz um efeito de reconhecimento traumático. Há uma explosão emocional provocada pela descida do teoricamente conhecido ao real, fazendo-se presencialmente vivido. E então se se trata de uma imoralidade de que se é vítima, esse traumatismo pode ser emocionalmente fatal.

Estes factos colocam o relativismo moral em questão. Porque se diria que uma imoralidade capaz de tamanhas perturbações – não somente do ritual da crítica, ou até da mera maledicência – tem de ter raízes não numa convicção postíça ou relativa, mas, quiçá, até, numa lei moral interior comum a todos, ou na própria natureza humana.

Porém, este argumento não nos parece proceder. Somos capazes de nos comover com bagatelas, se temos uma forte convicção nesse sentido. A dimensão da comoção moral não é critério de validade das opções morais de que decorre. E contudo é sempre dramático assistir a um desses choques, e trágico vivê-los.

2.3 Pluralismo moral contemporâneo e filosofia moral

Daqui já podemos concluir que temos uma perspectiva de morais diversificadas, consoante as opções de grupos e de pessoas. Não é uma dissolução moral o que visamos: mas uma análise objectiva da realidade – a moral de A não é a de B, a moral do grupo X difere da do Y. Ora seria dogmatismo afirmar, em sede filosófica, que apenas é moral a atitude de A e não a de B, a

de Y e não a de X. Evidentemente que, para o grupo X é possível o grupo Y represente o cúmulo da imoralidade, e vice-versa. Ou que A considere B não um perfeito imoral, mas um analfabeto ou cego moral.

Nesse sentido, toda a imoralidade é uma forma de moralidade, em perspectiva sociológica.

No sentido filosófico, também as várias morais (por vezes chamadas éticas), pretendendo embora chegar a um olimpo intocável de validade universal, não se convencem ou convertem mutuamente, pelo que, embora a outro nível, são ainda éticas conflituantes.

O que normalmente consideramos ética ou moral, em termos comuns ou correntes, não passa da normatividade de costumes e comportamentos nem essencialmente religiosos nem fundamentalmente jurídicos (de algum modo situando-se no meio, entre eles, com intersecções com ambos) que, ajudada pelas religiões e pelo Direito, se impõe numa sociedade ou grupo. Com a advento de sociedades pluralistas, em que o pensamento livre é ao menos possível fora do peso das instituições e da sua manifestação, e sobretudo com o advento das sociedades multiculturais, produz-se uma ruptura profunda de pertenças e crenças. Não cremos todos nas mesmas coisas, nem naquelas que reputamos mais essenciais e mais sagradas. Não temos todos a mesma moral. E cada grupo é, normalmente, portador dogmático da crença do seu grupo: étnico, religioso, linguístico, cultural, ideológico, etc., ou com misturas entre estes elementos.

É assim complexa, do ponto de vista jurídico e político, a legitimidade da imposição de uma moral dita dominante, ou que se pressupõe majoritária. E dizemos “pressupõe” porque, por comodidade, por vantagem, por cálculo, muitos parecem aderir às normas pretensamente vigentes, sem contudo as estimarem ou sequer cumprirem: num fenómeno conhecido de hipocrisia moral). Mas pode ser esta hipocrisia cuja dimensão não se sabe até onde chega a única forma de alguma convivência social. Porque, nesta matéria, é rara e muito difícil a convivência entre absolutos opostos, que mutuamente se excomungam. Nesse caso, a hipocrisia, que repugna moralmente, e repugna profundamente, poderia ser, afinal, esse útil tributo que o vício presta à virtude. Ou, no mínimo, a uma certa pacificação social superficial, escondendo tensões internas.

3 MORAL E ÉTICA

3.1 Distinguir ou não distinguir moral de ética

Uma das primeiras associações que vem à memória quando se fala de moral é a que a junta e a faz dialogar com a expressão e conceito de “ética”.

Embora um Luc Ferry, no seu recente *Apprendre à vivre*¹⁰, considere os dois termos sinónimos, concorda que a partir da dualidade (que é apenas etimológica: *moral* latina e *ética* grega) alguns filósofos e pensadores puderam burilar uma conceptologia bifurcada. Instrumento que pode servir a alargar o leque de ideias sobre este vasto e complexo campo.

É o que faremos, de seguida, não seguindo, pois, a indistinção de Ferry. Embora saibamos que tem havido multidão (e contraditória) de sentidos para uma e outra das palavras, iremos optar por um sentido, que ganhará certamente alguma legitimidade em razão da etimologia, embora saibamos, e desde já advirtamos, para a relativa debilidade de um tal argumento.

3.2 Ética(s)

As éticas gregas derivam do *ethos*, maneira ou modo de ser. Onde decorre que se diga ainda hoje do “comportamento” de uma doença (sua forma de nos afligir) ser ela a sua etiologia. As éticas, assim mesmo, no plural, como se diz dever ser a boa tradução das de Aristóteles, a nicómaqueia e a *Eudemo*, dizem, descrevem, o que as pessoas são, como são, como se comportam. Constituem, afinal, caractereologias psico-axiológicas, referem-se a formas de comportamento, com valor ou desvalor. Não tendo, porém, numa primeira abordagem, um verdadeiro carácter normativo, mas sobretudo expositivo, descritivo. Não ensinam como os Homens devem comportar-se, mas dizem-nos como diferentes tipos ou grupo de homens se comportam.

Como sabemos, Aristóteles prescreve a virtude no meio, entre os vícios que são exageros, e descreve entretanto os vícios (e virtudes.) dos homens reais e concretos¹¹.

3.3 Moral(is)

Moral, por seu turno, deriva de *mores*, os costumes, em Latim. *Boni mores*, os bons costumes, são pelo menos fonte histórica do Direito Romano. Nada de mais normativo, prescritivo, proibitivo ou impositivo (preceptivo). A moral não seria o comportamento humano, visto da perspectiva asséptica, “quase sociológica” (que heresia!) da ética, das éticas, mas uma direcção impondo-se à acção, regra de “bom viver”, viver recto, totalmente prescritiva, cheia de comandos de normatividade.

3.4 Da dicotomia entre morais e éticas

Cremos que esta dicotomia é útil.

¹⁰ FERRY, Luc — *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, trad. port. de Véra Lucia dos Reis, *Aprender a Viver. Filosofia para os Novos Tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

¹¹ Cf., v.g., os nossos *O Século de Antígona*. Coimbra: Almedina, 2003, p. 49 ss. *et passim* e *Repensar a Política. Ciência & Ideologia*. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2007, p. 141 ss.

As éticas estudam como os homens realmente são. As morais, múltiplas e conflitantes no nosso mundo cada vez mais agônico, e plural em cada sociedade concreta (pelo menos no “ocidente” multicultural), pretendem ditar como, pelas regras dos seus respectivos grupos, os indivíduos deverão comportar-se, deverão ser. E este carácter grupal e de pertença (*belonging*) é fundamental para se compreender a radicação de todas as morais: pois é cada vez mais difícil crer-se que possa haver uma vasta moral universal. Difícil, mas possível, de forma minimalista: sem dúvida apenas algumas regras de convivência racional entre a multiplicidade de pontos de vista, legados e vivências. Obviamente que não se pode tirar a bissetriz entre o fariseu rigorista e o libertino laxista. Não é de média ou de composição que se trata, mas de bom senso superior e superador de exageros, que jamais se encontrarão a meio caminho, porque tal será renegarem-se.

Se os indivíduos arregimentados em sociedades fechadas gerais (países totalitários, teocráticos, etc.) ou em grupos sociais, económicos, políticos, religiosos, culturais ou outros igualmente fechados podem ter uma moral muito claramente definida *a priori*, porque imposta ou passivamente aceite, já os pensadores livres, mesmo quando inseridos, pelas circunstâncias, em grupos mais ou menos rígidos, têm a irremediável tendência para problematizarem os elementos não racionais dos comportamentos do seu grupo. E neles se encontram frequentemente os dogmas morais.

Blaise Pascal não deixou de ser espírito profundamente piedoso e rigorista moral, mas, enquanto filósofo, teve de se escandalizar com essa realidade ao mesmo tempo desconcertante e libertadora que é o de algo ser verdade para lá dos Pirenéus e mentira do lado de cá, ou vice versa. E com uma justiça que é contida ou dividida por um riacho... Pode ser que Pascal se tivesse até chocado com essa mutabilidade da moral e do direito. Mas o reconheceu-la é já um princípio muito relevante.

4 A CIRCUNSTÂNCIA DOS INTELLECTUAIS

Grande parte dos pensadores livres, sabêmo-lo, não o são, normalmente, senão até um certo ponto. Voltaire ainda não se insurgia contra o tráfico de escravos, e, ao mesmo tempo, muitos ainda condenam asperamente Aristóteles, tantos séculos antes dele, por admitir uma escravatura natural (de alma, de espírito, de natureza afinal), posto que tenha por testamento libertado os seus escravos, e, segundo alguns, até casado para evitar a servidão da futura esposa... Nem esqueçamos, a este propósito, a evocação de Agostinho da Silva: [...] Quantos homens terão passado na vida, com as almas preparadas para as mais belas aventuras, e não tiveram quem os despertasse, quem fizesse ressoar, nos peitos vagamente ansiosos, as primeiras notas dos cantos celestes e divinos. Como o justificam os deuses? Diotima, Diotima, porque há homens que são escravos na alma? [...]¹²

¹² SILVA, Agostinho da. *Conversação com Diotima, Famalicão, s.e., 1944, pp. 16-1.*

Cada um pouco pode ultrapassar as luzes do seu tempo. Por isso é que Montesquieu aconselhava a não seguirmos muito a moda (ou os ares do nosso tempo, mormente em matéria de preconceitos), nem a totalmente nos afastarmos dela¹³... O corte radical com o *statu quo* é totalmente incompreendido pelos nossos contemporâneos. Mesmo quem segue na excelência os clássicos, e se conforma com as normas, na sua recta interpretação, experimenta não raro malefícios da sua virtude, e incompreensão. A massa exige uma incoerência total, e chega a louvar como coerência o que de forma alguma o é – típico comportamento do carácter desmemoriado do nosso tempo. Desmemoriado face ao passado digno de memória, e ao passado recente. Vivendo num eterno presente, de fruição e sensação, sem perspectiva. Nisso se aproximando muito da animalidade.

Mas provavelmente tal será um severo julgamento dos contemporâneos. É muito plausível que sempre tenha assim ocorrido. O que sucede, certamente, é que um conjunto de progressos exteriores, tanto de civilização material, como de escolaridade, como de expansão de direitos, nos faz presumir que o alargamento democrático e demofílico do nosso tempo corresponde a liberdade interior e a responsabilidade concomitante. Mas é uma enorme ilusão de óptica.

Por exemplo, entre os que afirmam que os livros vão desaparecer, e os que optimisticamente crêem na sua expansão, em progressão análoga à da escolaridade (e ao aumento do seu número de anos obrigatórios), estamos no meio. Certamente os livros não irão desaparecer. Mas os dados dos últimos séculos não nos permitem afirmar um crescimento tão forte do consumo efectivo (leitura e assimilação) de livros (falamos de livros de ideias e de arte, não de subprodutos) como o esforço enormíssimo de escolaridade. Assim como, infelizmente, a escolaridade se tem traduzido cada vez mais por degradação e depreciação do valor dos diplomas. Coisa que o senso comum já verifica. E deprecia até o trabalho abnegado de tantos professores, que tentam tapar o dique com débeis dedos, os quais não merecem ser metidos no grande saco da improdutividade, desperdício e até fraude na educação, em vários países.

Além de haver uma tendência para a negação sem complexos da sociedade do saber, jamais posta em causa, antes, nem pelos mais extremistas dos revolucionários, também sem complexos se apresentam estratégias de defraudar ou, pelo menos, contornar os cânones dessa sociedade. Sempre houve resumos e fraudes em exames. Mas eram formas envergonhadas. Agora, perdeu-se a vergonha. Aliás, a afirmação dos anti-valores ou dos vícios é muito comum: na verdade, o que se passa para alguém que se afirme seu possuidor ou praticante? Alguns até não o tomarão ainda a sério, tomando-o apenas por um *épatéur*¹⁴.

¹³ “Il faut bien connaître les préjugés de son siècle, afin de ne les choquer pas trop, ni trop les suivre” (MONTESQUIEU. *Mes Pensées*).

¹⁴ Interessantes obras, logo pelos títulos provocadores, são, v.g.: BAYARD, Pierre. *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?* Paris: Minuit, 2007, trad. port. de Rejane Janowitzter, *Como Falar dos Livros que Não Lemos?* Rio de Janeiro: Objetiva, 2007; PRACONTAL, Michel de. *L'Imposture Scientifique en dix Leçons*. Paris: La Découverte, 1986; ANDRESKI, Stanislaw. *Social sciences as sorcery*. Londres: André Deutsch, 1972.

Se no futuro não houver perseguição inquisitorial ao saber em larga escala (o que não está nada garantido que não venha a ocorrer, tantos e tão diligentes se revelam esses “filhos das trevas” da ignorância e da sufocação do saber, que sempre se cuidam “filhos da luz”, iluminados), e se os poderes económicos não asfixiarem totalmente a publicação de livros interessantes, cedendo à ganância de publicar apenas o consumível pela “mulher inculca de menos de 50 anos” (para recordar um título de Bernard Pivot¹⁵), e se a escola não imbecilizar totalmente os estudantes, ocupando-os, como já os ocupa, em coisas desinteressantes e nada culturais (nunca vimos, como hoje, tantos estudantes detestarem a escola nos seus diversos níveis), é de prever que continue a subsistir um núcleo de leitores proporcional ao que existiu no máximo de expansão da imprensa, não proporcional ao número de habitantes do planeta, ou sequer de habitantes teoricamente alfabetizados (muitos deles sofrendo da mais profunda iletracia).

Ser letrado, intelectual, será ainda por muito tempo uma categoria à parte, e sempre uma responsabilidade. Não de pastoreio ou paternalismo, mas de inquietação, de testemunho do que se pensa ser verdade. E se vier a ocorrer um significativo aumento da “massa crítica” intelectual, tanto melhor. Infelizmente, a massificação tem produzido, e cada vez mais produz, pseudo-intelectuais, com formações muito deficientes. Alguns, com verdadeiros pés de barro: na ortografia, na pontuação, na redacção, na cosmovisão, e com lacunas de cultura geral gritantes, que os levam a não poder compreender o enquadramento e o sentido sequer das minudências que estudam, mesmo quando (e isso é mais grave ainda) se dedicam à Filosofia, às Humanidades, às Ciências Sociais, e ao Direito. Conhecendo as coisas por metades (e menos que isso), educados na competitividade imediatista, sem tempo e sem prazer no que fazem, são um perigo em acção. Desde logo, pela falta de compreensão das regras do jogo intelectual: incapazes de saber interpretar, citar, agradecer, ou detectar uma ironia ou fazer ou reconhecer o humor. Estas faltas num jurista são então fatais. E não é toda esta questão alheia à moralidade contemporânea. Porque quando a intelectualidade fica privada ou diminuída nos seus instrumentos próprios – como os *supra* referidos, *inter alia* – deixa de ter sentido crítico para dialogar sobre a Moral. E fica refém de moralidades sem razão, ditadas por dogmatismos.

Há anos, falavam os veros intelectuais do *stupid scientist*. Mas essa categoria expandiu-se... Um grande cientista das ciências exactas ou naturais, que não tenha tido tempo nem vocação para indagações filosóficas mais profundas, já é indesculpável. Quando ganhar o seu Nobel e lhe perguntarem algo sobre política, poderá admitir-se-lhe uma ignorância ingénua? Imagine-se o que dizer de um cientista social ou de um jurista que apenas pensem no estreito e escuro umbigo da sua especialidade respectiva. Que moral poderão ter? Naturalmente, serão tentados ou a um relativismo total, resolvendo quiçá os seus problemas morais concretos em navegação de cabotagem, numa casuística sempre complexa e

¹⁵ PIVOT, Bernard. *Remontrance à la ménagère de moins de 50 ans*. Paris: Plon, 1998.

muitas vezes contraditória, ou então – e suspeitamos que seja esta a situação mais corrente – limitar-se-ão, por atavismo e comodidade a aderir àquela moral que lhes estiver mais perto, ou que houver sido junto de si mais persuasiva ou militante. Prescindindo do sentido crítico, que seria a sua obrigação enquanto trabalhadores da cultura que o devem ser igualmente do espírito.

5 PARA UMA MORAL CONTEMPORÂNEA

5.1 Problemas de um moral taxativa, escrupulosa e rigorista

Ora perguntar-se-nos qual, *hic et nunc*, a Moral correcta, conveniente, útil, ou sábia, justa, certa... A questão é muito complexa, se ainda faz sentido face ao constatado pluralismo e guerra de morais.

As respostas a esta questão, que atira para o terreno do absoluto (escorregadio e etéreo a um tempo), fogem-lhe, enredam, facilitam ou complicam, mas acertam ao lado. Caem no vago ou no prospectivo (há um livro de *Ensaio de Moral Prospectiva* de Fourastié¹⁶, mas essa é outra questão: porque se trata, no caso, de uma moral claramente inspirada confessionalmente), ou então – pelo menos no nosso quadrante civilizacional-cultural – em variantes, actualizações ou recuperações da dita moral “judaico-cristã”, por uns tida como fruto de todos os nossos traumas, totens e tabus, e para outros único caminho de salvação.

E estamos cientes de que o importante nesta questão não é inovar, mas encontrar a resposta menos inadequada.

Também nós não iremos responder positivamente. Tal como o Direito Natural se torna em sua caricatura quando se vê transformado num novo decálogo (e até o romanista Álvaro D’Ors parece ter pretendido uma identificação entre este e aquele, numa hipostasiação do papel dos deveres¹⁷), assim também a moral rigidifica e se dogmatiza quando se positiva em demasia – ao ponto de se contradizer no seu objectivo axiológico, valorativo. Ora os valores apontam para o alto, para a superação, não para a rotina e o envilecimento. Por isso é que um código de conduta, de “ética”, de moral, de deontologia, etc. é, em grande medida, o que se diz proverbialmente do próprio Código Penal: uma “magna carta do criminoso”, neste caso da moral, do infractor imoral. Diziam os antigos, recordemo-lo sempre: “Pensada lei, pensada malícia”.

E a taxatividade ou *numerus clausus* de um código, jurídico ou moral, é ao mesmo tempo uma fundamental e irrecusável e irreversível (assim o esperemos,

¹⁶ FOURASTIÉ, Jean. *Essais de Morale Prospective. Vers une Nouvelle Morale*. Paris: Editions Gonthier, 1967, trad port. *Para uma Moral Prospectiva*. Lisboa: Moraes, 1968.

¹⁷ D’ORS, Álvaro. *Nueva Introducción al estudio del Derecho*. Madrid: Civitas, p. 29 ss., et passim; Idem – *Derecho y Sentido Común. Siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo*. Madrid: Civitas, 1995.

pelo menos) garantia do cidadão comum contra os abusos de poderes sempre a um passo de os cometer (“todo o poder corrompe, e o poder absoluto corrompe absolutamente”). Este *numerus clausus*, que no domínio penal se especifica pelos princípios do *nullum crimen... nulla poena... etc.*, é um bastião de defesa de um nível de civilização de que não podemos prescindir sem nos envilecermos. Se, ao mesmo tempo, evidentemente, ele é também uma pista clara e distinta para o potencial inimigo do bom e do equo, do correcto, arquitectar como poderá agir mal sem pisar o risco, isso deve preocupar-nos apenas até um certo ponto. Quem se preocupa muito com as malhar largas da lei e vive obecegado com os criminosos à solta (embora eles agora comecem a ser preocupantes, em alguns países) esquece que ela as tem também muito apertadas, noutros casos, e que mesmo um Al Capone pôde ser apanhado por questões fiscais, e não por crimes de sangue... A diferença, que é também moral, está aqui: é preferível, na leva do rigorismo e do *law and order*, condenar inocentes e apanhar mais culpados, ou deixar passar pelas malhas da lei um ou outro culpado, mas com a garantia de que dificilmente se condenará um inocente? Pertencemos ao segundo grupo.

Porém não se trata, aqui, de propor uma moral intuitiva, impressionista, aproximativa, e, no limite, naturalmente laxista. O que visamos é advertir para que a taxatividade de um rigorismo excessivo, de *dura lex, sed lex*, na codificação moral, é perigosa, e presta-se a subversões. E a sua projecção jurídica pode tornar uma sociedade numa imensa prisão.

O exemplo do mordomo que subtraía todo o oiro, e nada mais que o oiro depois da morte do seu amo, deixando até de lado pedras preciosas (presente num conto do padre Brown, de Chesterton¹⁸) é a acabada ilustração da chamada consciência escrupulosa, que perverte o sentido das prescrições (e dos juramentos, contratos, etc.). Que sucedera para o mordomo assim se comportar? O senhor tinha-lhe prometido deixar *post mortem* todo o oiro. E assim, *ubi rem mea invenio, ibi vindico*, o servidor cuidou de buscar o que cuidou ser seu, com total rigor.

5.2 Uma moral convivente, e seus limites

Um exemplo de ambiente muçulmano nos sirva agora de ilustração.

Vários representantes de diferentes comunidades sob jurisdição muçulmana teriam miticamente ido procurar um juiz (*cadí*) acusando-se reciprocamente de imoralidade, por desrespeito pelos mortos. Os que os inumavam consideravam repugante os que os expunham no alto das montanhas ou nos desertos, pasto dos animais, e vice-versa. Os que os

¹⁸ CHESTERTON, G. K. – *The Honour of Israel Gow*.

cremavam, consideravam os outros bárbaros e desumanos, acreditando apenas na purificação pelo fogo. Os outros dois tremiam de pavor e repulsa por anteverem a possibilidade dos seus entes queridos serem reduzidos a cinzas. Cada grupo se considerava chocado e chocado de preconceito, claro, como vimos no início deste estudo.

O *cadi*, condescendente e multiculturalista já, escutou-os com atenção, e perguntou-lhes dos seus sentimentos para com os mortos. Todos os grupos protestaram eloquente e sinceramente a sua veneração pelos antepassados e pelos familiares passados, e de tal maneira, que, ao passo que cada um falava, os outros iam reconhecendo no outro elementos da sua própria sensibilidade. Por fim, quando todos se maravilhavam positivamente pelos sentimentos (afinal partilhados) dos seus inimigos da véspera, o juiz sintetizaria, afirmando que há muitas vias para honrar os mortos (várias “moradas” na Casa do Pai, como diz Santa Teresa de Ávila¹⁹), e que todos se deveriam respeitar nessas vias. E a repulsa que cada grupo sentia pela forma de proceder dos outros, deveria ser medida e advertência para se ajuizar de como a sua própria forma de agir poderia, por seu turno, por outros ser julgada.

Este mito é eloquente e transporta uma “moral da estória” de grande valia, que deveríamos aplicar em vários aspectos da nossa reflexão moral. Antes de atirmos a primeira pedra²⁰, deveríamos indagar a razão deste ou daquele grupo, desta ou daquela pessoa se comportar assim. E hoje já não se trata de folclorismos ou etnografias morais. A diferença está ao nosso lado, na nossa vizinhança. Quem sabe se na nossa própria família, na nossa própria casa. Mais e mais se impõe primeiro a tolerância, e, depois, mais além, mais profundamente, um esforço e uma vivência da coexistência colaborante, da con-vivência.

Claro que, de novo, aqui se colocam os problemas da medida e limite da liberdade. A minha tolerância e a minha con-vivência não dependerão mecanicamente da do meu vizinho, mas ele também as modela. Um tolerante tolerará um intolerante, sem dúvida. Mas o seu grau de tolerância terá, humanamente, limites. Até pelo facto de que um intolerante tolerado é germe de intolerância geral. Tolerar ataques a valores essenciais da República, por exemplo, tolerar calúnia a figuras históricas fundantes (não, evidentemente, como veremos, simplesmente discordar de uma entronização oficial), tolerar ultraje gratuito a símbolos nacionais ou europeus (no nosso caso), tolerar propaganda fascista, nazi, racista, xenófoba, obscurantista em geral, homofóbica, pedófila, pela violência, pelo ódio, etc., tem um pano de fundo de liberdade de expressão, mas a própria Constituição da República Portuguesa traça limites a essa tolerância. Se Lenine restringia muito, Rosa Luxemburgo abria demais estes limites. Aquele advogava nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade. E viu-se a escassa ou nula liberdade que os seus seguidores, a começar

¹⁹ ÁVILA, Santa Teresa de. *Moradas*. trad., introd. e notas de Manuel de Lucena. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.

²⁰ Jo. VIII, 7.

por Estaline, implantaram na URSS. Esta, mártir da revolução spartaquista, defendia que a liberdade é sempre a liberdade de dissentir. Mas dissentir até que ponto? Não há na necessidade de respeitar as regras do jogo democrático um necessário limite implícito? Também a liberdade de expressão não pode permitir a calúnia, e também a pretexto da calúnia se não pode matar (até pela dissuasão) a liberdade de expressão. Basta que um grupo ou uma pessoa com posses se proponha litigar sentindo-se atacado (ainda que o não seja) para um jornalista, um escritor, um artista, sucessivamente processado, se não tiver meios financeiros e uma grande presença de espírito, desista de um certo tipo de actuação, que desagrada... Não é necessária a condenação. Basta a ameaça da mesma, que constitui o simples processo. Sobretudo para as pessoas de bem, o mero processo é já uma desonra, uma calamidade, um infortúnio, e uma fonte interminável de sobressalto. Sobretudo quando a comunicação social faz eco de sentenças ou decisões judiciais que podem não ser consideradas céleres ou justas pela opinião comum. Quer dizer, quanto mais há desconfiância na expectativa de obter a absolvição, mais o justo processado é já punido antes de o ser. E a absolvição virá tarde, e quando já danos, nomeadamente psicológicos, irreparáveis ocorreram. Pelo contrário, os processos não perturbam nada os que vivem na contramão da Lei. Em certa medida parece até deleitarem-se com a sua demora e com os requisitos de garantias que lhes são tributados.

5.3 Moral subtil e profunda, essencial

Haveria de traduzir-se a moralidade em fórmulas que fossem ao fundo (ou essência) comum dos Homens (a uma moralidade natural comum...), sem cuidar da superfície das coisas, das características adquiridas, transitórias e contextuais.

Só com fórmulas muito subtis e com cláusulas gerais, conceitos indeterminados, ficções, presunções e afins se poderia admitir uma “codificação” moral, e, assim mesmo, temos a tentação de uma taxatividade de *nullum crimen sine legge*. Porque a insocialibilidade impositiva dos rigoristas é capaz de sempre deduzir as mais incríveis e imprudentes proibições e imposições. Em religião, há já o conceito de *religião insaciável*²¹, que é perfeitamente transponível para o

²¹ Cf. o artigo do pensador católico LAUAND, Jean. *Religião e Liberdade – a “Revanche de Deus”, Neo-Maniqueísmo e Fanatismo Religioso*, in “Mirandum”, vol. XIV, http://www.hottopos.com/mirand14/jean.htm#_ftn1. O conceito de “catolicismo insaciável” (cunhado pelo também filósofo católico MARIAS, Julian. «Dios y el César», escrito em 1952 e censurado pelo franquismo, hoje in *Sobre el Cristianismo*: Barcelona: Planeta, 1998, p. 51 ss. fica assim consideravelmente enriquecido. Qualquer religião (como qualquer “-ismo”) pode resvalar para a insaciabilidade... E o pior é que os seus adeptos crêem que essa insaciabilidade é que é a comunhão directa com o “Divino” (o “Bem”, a “História”, a “Verdade”, conforme o tipo de crença)... E, por vezes, que tal unção justifica uma militância desabrida, e nem sempre ética, aos olhos de um observador razoável. Pudera! Pois se é uma ética de “santos”, escolhidos, “militantes”, etc.? A aproximação do fenómeno religioso com o fenómeno político também sectário, extremista e fanatizado, de qualquer dos extremos do espectro político, é, assim, muito evidente. E não é raro a implícita e até explícita associação de credo ideológico-político e credo religioso, ao longo dos tempos, e mesmo no nosso. O referido

domínio da moral, e, com efeito, é-o na prática, pela via da enorme influência que certos credos religiosos têm sobre a moral dos seus devotos.

Como se viu, quase esgotamos as principais fórmulas e técnicas normativas modernas como formas de moderar os ímpetus taxativistas – e é interessante notar que precisamente tais fórmulas e técnicas se opõem, no plano jurídico, à taxatividade dos velhos códigos, como o Código da Prússia, esse que enunciava a longa lista dos pertences de uma quinta, desde a cerca e os cadeados, às alfaias, animais e edificações.

E contudo fica-se com a sensação de que esta mesma não taxatividade também é perigosa, porque ao não determinar concretamente o que é moral, e, sobretudo, o que é imoral, abre caminho a interpretações extensivas, que restrinjam a liberdade, e criem absurdos tabus. Há uma história tradicional indiana que bem espelha o tabu. É de origem religiosa, mas também há tabus éticos, e até de convivência social corrente. Assim a expusemos já:

“Tendo-se ausentado da sua modesta cabana por trinta anos, mas consentido que nela ficasse seu discípulo, Chelababa, o guru está de volta. Ninguém o reconhece e já não reconhece o local. Em torno do eremitério, uma feira quinzenal de gatos. Porquê? Naquelas paragens, a meditação tem de fazer-se com um gato amarrado a um pilar: tal teria sido o “seu” ensinamento. Visitando o seu discípulo, tudo se faz claro: o pobre ingénuo, vendo que em tempos ele tivera um gato, e o prendera a um pilar (apenas para ficar sossegado), concluíra tolamente que o requisito prévio da meditação seria ter um gato, amarrado a um pilar. Apesar de não saber interpretar os sinais, Chelababa era sincero. E quando pediu para partir com o mestre, este assentiu, com uma condição: a de revelar aos crentes que a era da meditação com gato, e amarrado, tinha passado. Doravante bastava o Homem só consigo mesmo.”²²

A linguagem dos símbolos, dos mitos, da lenda, da literatura, é ainda mais complexa e pode mais ainda enfermar da falta de objectividade. Embora seja uma enorme tentação, desde logo no plano estético, enveredar por uma moral simbólica, explicada com símbolos. Seja plasmada em símbolos plásticos (à imagem, mas superando, as bíblias de pedra medievais), seja em símbolos literários e afins (cinematográficos ou teatrais, desde logo).

estudo de Jean Lauand cita, significativamente, o bispo tradicionalista D. Marcel Lefebvre na sua discordância com a liberdade do Vaticano II: “É possível aceitar o Concílio, quando em nome do concílio dizeis que é preciso destruir todos os Estados católicos? Que não precisamos mais do Estado católico, logo não mais Estados onde reine Nosso Senhor Jesus Cristo? Não, não é mais possível (...). Vede a imagem da República Argentina. Em que estado se encontrava, ainda há dois meses, uma anarquia completa... Agora [após o golpe do ditador Gal. Videla, nota nossa], tem um governo de ordem que possui princípios, autoridade (...) Eis o reino de Nosso Senhor Jesus Cristo que nós queremos”. Mons. Lefebvre “Homilia em Lille, 29-8-76” in CHALET, Jean-Anne *Monseigneur Lefebvre, o Bispo Rebelde*. São Paulo: 1977, p. 161 ss.

²² FERREIRA DA CUNHA, Paulo. *Comunicação & Direito. Semiótica, Literatura e Norma*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 99.

Há sempre a tentação de positivar as coisas normativas.

Como, então, proceder, para salvaguardar alguma flexibilidade, e salvar o essencial, *rectius*: ir directamente ao essencial, ao mais profundo?

5.4 Princípios e normas morais, de novo...

As grandes regras podem estar contidas em algumas fórmulas conhecidas:

Desde logo, a fórmula cristã: “Não faças aos outros o que não querias que te fizessem a ti”, e a sua inversa, mais positiva, “Faz aos outros o que gostarias que te fizessem”. Ou as máximas kantianas: “Age de tal modo que a máxima de tua acção possa sempre valer como princípio universal de conduta (...) age sempre de tal modo que trates a Humanidade, tanto na tua pessoa como na do outro, como fim e não apenas como meio”²³.

É claro que qualquer das fórmulas pode suscitar muitas objecções, porque a capacidade individual de encontrar o bem para si (e consequentemente para os outros) é muito falível e escassa, e dado que a capacidade de considerar máximas universais de conduta é também muito fruste. Como se poderá certamente aquilatar desde logo pela dificuldade deste mesmo ensaio...

Num e noutro dos casos se pressupõe e exige um espírito informado, esclarecido, e bem formado. É esse o problema principal do *homo moralis*: tem-se concebido o homem moral (a pessoa moral, se quisermos uma expressão menos antiga, se bem que, por estas paragens da *theoria*, ninguém se deva chocar pelo uso de Homem pela Humanidade das Pessoas de ambos os géneros) como uma criatura bem comportada, que cumpre o que lhe mandam os que podem. Quando, pelo contrário, o homem moral é o que tem suficiente liberdade de espírito e rasgo de carácter para questionar, e para, por si próprio, procurar o Bem e fazê-lo. Sem imposições, e sem subserviência.

Para o homem moral pré-humanista e pré-iluminista (e ainda para esse outro que derivou das Luzes de néon e não de fogo puro ñ homem ofuscado), o catálogo ou decálogo de prescrições e proibições chega. E ainda se cumprisse alguns desses regulamentos já poderia ser um começo. Curioso é que parece não conceber moralidade senão dentro desses parâmetros, e, ao mesmo tempo, não os cumpre efectivamente. Resta saber, contudo, se algumas dessas prescrições são efectivamente cumpríveis pelo comum dos mortais (não se fala em ascetas ou heróis, mártires ou santos, sábios ou místicos), ou se existem para causar eterno e amaríssimo sentimento de culpa nos necessariamente infractores... E a culpa é potenciadora de tensão, de morbidez, mas também de auto-flagelação, e, no limite, potencia a submissão institucional e política. Porque será que em alguns países, como os EUA, há tanta preocupação com a moralidade (designadamente de icostumes) dos políticos, e em especial dos governantes? Será pelo facto de

²³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, p. XVI.

uma sua hipotética (ou hipócrita) isuperioridade moral (e relembremos um título de Álvaro Cunhal) lhes dar legitimidade para pedir obediência? Ou será que se trata sobretudo de uma actualização da morte ritual do rei?

A restrição do homem moral na sua grelha apertada de fazer e não fazer, pensar e não pensar, dizer e não dizer, não podendo ficar aquém nem além dessa letra que mata, porque sem espírito na sua literalidade, corresponde, evidentemente, a uma menoridade moral. E a um positivismo normativista, também.

Para o novo Homem do *Was ist Aufklärung?*, de Kant (infelizmente não para muitos dos seus seguidores, ou pretensos seguidores, desde logo alguns positivistas jurídicos, dogmáticos e afins) trata-se de sair da menoridade e de pensar pela própria cabeça.

Não basta ter regras. Tem que se compreender que há uma regra de ouro acima das regras positivas e circunstanciais, tantas vezes ditadas por uma subjectividade feita pretensa objectividade, tantas vezes determinadas por circunstâncias concretas que se pretende elevar formal ou artificialmente a constantes, etc. E essa regra de ouro implica o dever de quebrar a norma positiva se a isso o obrigar uma convicção ou sentimento moral não subjectivo, mas que encarne valor ou virtude mais altos.

Mas é óbvio que esta ruptura é perigosa, e só pode permitir-se com todos os cuidados, porque pode resvalar para o mais lato subjectivismo.

6 MORAL, LIBERDADE, E JUSTIÇA

6.1 Direito e “mínimo ético”

O que sucede com a moral ocorre muito analogamente com o Direito. O Direito não é, de modo algum, uma moral armada, mas acaba por ser, no seu mais profundo ser, uma “secularização” de um mínimo denominador moral comum. Jamais faria sentido, no nosso estágio civilizacional, um Direito moralista, assim como um Direito religioso. Seria um regredir com consequências inimagináveis. Lembremo-nos sempre da máxima dos Romanos: *non omne quod licet honestum est*. O Direito não é polícia moral. Mas é inconcebível um Direito imoral, no sentido de contrário não à moral “dominante”, mas à moral natural ou comum, ao “mínimo ético”, se preferirmos.

O domínio penal é então uma sensitiva fulcral desta questão da autonomia e do não moralismo do Direito, a par da sua necessária eticidade consensual, dentro de um consenso progressivo. Na verdade, não podemos escamotear, ao nosso nível de abordagem, que quando se fala em consenso e em normatividade concorde com o consenso, não se está a falar em consenso conciliador com franjas sociais retrógradas, sejam elas pseudo-elitistas

(normalmente sectárias ideológica e/ou religiosamente), sejam elas massas não aculturadas pela civilização contemporânea (normalmente em zonas mais periféricas ou recônditas, ou, de algum modo, vítimas de isolamento ou enquistamento, resistindo assim às mudanças).

No direito penal se vê como numa linha praticamente recta, a evolução das ideias morais dominantes: desde quando a superstição dominava, como no crime medieval de “benzer cães” a um sem número de crimes de lesa-majestade e de lesa-religião, até à humanização das penas, à sua dependência da culpa, à modificação dos conceitos de crimes “sexuais”, etc.²⁴

Mas o direito penal vê essas matérias em panorâmica e na perspectiva da ultima ratio, no limite do sancionatório, pela mira da mais grave violação do “contrato social”. É óbvio que outros ramos, e desde logo, por exemplo, o direito constitucional, macroscopicamente, sobretudo, e o direito da família, microscopicamente, estariam aptos a prestar esclarecedores depoimentos sobre a evolução das mentalidades, com suas consequências jurídicas.

6.2 Justiça e lei natural

Voltemos à analogia estrutural entre moral e Direito.

O direito positivo, posto, criado pelos homens, não está imune ao trunfo anulador de um Direito mais alto: chame-se este natural, vital, racional, natureza das coisas, ou simplesmente Justiça.

Do mesmo modo que a Justiça arbitra (e julga a validade d’) as leis humanas, falíveis, contextuais, assim também uma lei moral essencial, tecnicamente conhecida nos domínios jurídicos e até teológicos, como “lei natural” (que habita no coração dos homens, de todos os homens, quer um São Paulo, quer um Jean-Jacques Rousseau²⁵) está acima das pequenas regras (tantas vezes mesquinhas e ridículas, fora do seu contexto) de bom comportamento em cada aqui e agora.

²⁴ Sobre a contextualização e evolução histórica do direito penal, cf., entre nós, por todos, TAIPA DE CARVALHO, Américo A. *Condicionalidade Sócio-Cultural do Direito Penal. Análise Histórica. Sentido e Limites*, Separata do Número Especial do “Boletim da Faculdade de Direito”, Universidade de Coimbra, Homenagem aos Profs. Manuel Paulo Merêa e Guilherme Braga da Cruz, Coimbra, 1983.

²⁵ Rom. II, 13-15: “(...) non enim auditores legis iusti sunt apud Deum sed factores legis iustificabuntur cum enim gentes quae legem non habent naturaliter quae legis sunt faciunt eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationum accusantium aut etiam defendentium (...)”, *sublinhado nosso*; ROUSSEAU, Jean-Jacques — *Ecrits sur l’Abbé de Saint-Pierre*: “Si la loi naturelle n’était écrite que dans la raison humaine elle serait peu capable de diriger la plupart de nos actions, mais elle est encore gravée dans le cœur de l’homme en caractères ineffaçable et c’est là qu’elle lui parle plus fortement que tous les préceptes des Philosophes ; c’est là qu’elle lui crie qu’il ne lui est permis de sacrifier la vie de son semblable qu’à la conservation de la sienne, et qu’elle lui fait horreur de verser le sang humain sans colère, même quand il s’y voit obligé”. Também, em sentido idêntico, mas sem a metáfora do coração, v.g. já SENECA — *Cartas a Lucílio*: “Em nós habita um espírito santo que observa o bem e o mal”.

É impossível traduzir por palavras o que seja, em si mesma, a Justiça. Bem andaram os Romanos, grandes organizadores e criadores do Direito epistemologicamente autónomo, ao dela darem uma noção ao mesmo tempo formal, instrumental e dinâmica: como *constans et perpetua voluntas suum cuique tribuere*. Essa constante e perpétua vontade de atribuir a cada um o que é seu não diz, desde logo, o que é o Direito, que vem a ser o *suum*, o seu, de cada qual.

Tratando-se de uma vontade, e para mais constante e perpétua, a Justiça não se materializa, e esse dinamismo e intangibilidade só lhe aproveitam. Qualquer definição dogmática de Justiça, não relacional e não insatisfeita (como é o caso: rementendo para o trans- e inter-temporal e para o infinito) estaria votada a esboroar o estado de graça da Justiça. Provavelmente uma das razões por que ainda todos almejamos Justiça será pelo facto de cada um colocar nela a coloração própria do seu sentimento a seu respeito, cada um projectar sobre ela o anelo das suas esperanças. Símbolo e ambiguidade são aqui essenciais para preservação do mito da Justiça. Um mito positivo, e essencial. Sem o qual, como diz Luis Alberto Warat para o Estado de Direito (que dela, hoje em dia, é componente), ele também considerado um mito, a barbárie seria ainda muito maior, o desrespeito pelas pessoas e os seus direitos muito mais abertamente perpetrado e quiçá até teoricamente defendido. Não esqueçamos que pseudo-intelectuais há dispostos a vender a alma e a mente, e sem dúvida alguma a pena, por um prato de lentilhas, ou até por um vão elogio.

6.3 Erupção do sentimento de justiça. acção justa compulsiva

Voltemos ainda às analogias. Como se poderia também delimitar a regra geral da moral senão de uma forma muito nebulosa, como, aliás, as fórmulas cristã e kantiana, já referidas?

E contudo há epifanias da Justiça. Uma delas é a erupção do sentimento de Justiça (ou de amor à Liberdade, etc.).

Sem ser definível por palavras, há um iniludível sentimento de Justiça, que brota nos momentos de injustiça como indignação e vontade de repor *o seu de seu dono*. Vontade por vezes indómita, força poderosíssima que parece arrastar o próprio protagonista. Por vezes para além de si mesmo, e até contra parte de si mesmo.

Há casos em que heróis da Liberdade, da Igualdade, da Fraternidade, ou da Solidariedade ou da Justiça confessam essa compulsão para agir. Muitos deles não se consideram heróis, nem sequer acreditam numa efectiva voluntariedade dos seus actos. Falam de uma inevitabilidade. E há ficções em que assistimos a pessoas que são espectros de si mesmos por não terem feito o que deviam ter feito no momento exacto. A ficção de *happy ending* normalmente propicia-lhes uma nova oportunidade para a si mesmos se excederem, normalmente morrendo como mártires. É o caso típico do protagonista do livro de Joseph Conrad, *Lord Jim* (adaptado em 1925 para o cinema por Victor Flemming, e em

1965 por Richard Brooks).

As míticas palavras de Martinho Lutero na Dieta de Worms (*v.g.* recordadas pelo épico filme de Eric Till, de 2003, interessante apesar das suas pontuais imprecisões históricas²⁶) são também significativas: “*Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.*”. Parece haver imperativos morais que não podem ser afastados, e que aí o livre-arbítrio como que se comprime ao que alguns podem considerar “um destino”, ou “uma missão”. É um aspecto a ponderar. Talvez a psicologia possa vir a contribuir para a dilucidação deste mistério.

6.4 A Revolta contra a injustiça sofrida

Analogamente ao referido, há um irreprimível escândalo (sensação de choque, a que se segue uma *santa ira* – como a de Jesus explusando os vendilhões do templo²⁷) quando somos vítimas ou assistimos participadamente (quando nos toca e sensibiliza) a imoralidade realmente escandalosa: que pode ser injustiça, desigualdade, opressão, etc.

O sentimento mais naturalmente correspondente à visão da injustiça, iniquidade, sufocar da liberdade, etc., será talvez o mais forte, e é sem dúvida activo nas pessoas não acomodadas, não embotadas, não calculistas.

Já a consequência da visão da imoralidade que se não traduza imediatamente em injustiça, opressão e desigualdade sociais gerais (uma imoralidade mais “privada”, digamos) pode ser a repugnância, mesmo a fuga, o retiro, a busca de recolhimento e a necessidade de purificação, a inclinação compulsiva de escapar ao contágio do mal da imoralidade que, profundamente corruptor, parece por vezes pandémico. O Cardeal Richelieu, que bem conhecia (a começar por si) as fraquezas humanas, terá dito que “não pode haver inocentes onde quer que haja culpados”. E, efectivamente, em alguns casos em tribunal, de crime, sem dúvida, mas também muito de direito da família, parece assistirmos à comprovação de que ali não há inocentes, e que o processo é mais um instrumento para que cada um faça dos outros o seu inferno, e todos a cada um façam a vida num inferno, para retomar o *Huis Clos* de Sartre (1944).

Perante um pai que perde ao jogo o salário que deveria servir para sustento da família (e podemos adensar as cores falando em filhos menores e com fome), ou ante, de outro lado, os vencimentos chorudos e mordomias astronómicas dos detentores de algumas sinecuras ou chorudos ganhos sem causa ou com escasso mérito (fortunas mais privadas que públicas, diga-se, mas também, e à sua escala, algumas públicas, em certos países), enquanto outros, muito mais úteis socialmente, muito mais operosos e até inteligentes pessoalmente, e até eventualmente mais letrados e cultos (o desemprego dos professores, a começar pelos

²⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Luther_%282003_film%29

²⁷ Mt. XXI, 12-13: “*et intravit Iesus in templum Dei et eiciebat omnes vendentes et ementes in templo et mensas nummulariorum et cathedras vendentium columbas evertit et dicit eis scriptum est domus mea domus orationis vocabitur vos autem fecistis eam speluncam latronum*”.

universitários, não o provará cabalmente, mas atesta-o tendencialmente), mal se levantam (ou nem se erguem mesmo) do liminar de sobrevivência, a primeira atitude é, certamente, de choque, de repulsa, de retiro. De nojo, que é luto. Luto em tristeza por uma sociedade escandalosa. Que provoca escândalo.

6.5 Imoralidade distante e imoralidade próxima

Podemos relativamente bem com o conhecimento das desgraças imorais que nos estão longe. Os cataclismos na Birmânia e os tufões nas Caraíbas em si não são imorais, são naturais. A falta de assistência, o défice de solidariedade é que o podem ser.

Mas a nossa insensibilidade real manifesta-se em realidades distantes que se devem ora à mão do homem, ora à sua abstenção criminosa: a fome na África subsahariana (enquanto se não efectiva a ameaça de fome mais generalizada e sobretudo mais próxima), ou a guerra no Médio Oriente doem-nos pouco, apesar de tudo. Mas com as desventuras domésticas da nossa queirosiana Luisinha Carneiro, com essas damo-nos muito mal, essas perturbam-nos deveras. Que peso têm quase duzentos milhões de esfomeados na África negra comparados com a indigestão do primo do Pacheco?

Do mesmo modo, a nossa solidariedade teórica para com os povos oprimidos e explorados de todo o Mundo é por definição conformada, retórica no pior sentido do termo. Ela chega a confortar-nos e a lisonjear o nosso ego. Tal como parece haver uma cumplicidade tácita e inconsciente entre o polícia de choque que bate em nome de um governo que se contesta e o manifestante que é agredido e assim ganha a sua heroicidade num mundo conformista, como parece denunciar Slajov Zizik.

6.6 O perigo da parificação (i)moral

E há, assim, perigos paradoxais, e perturbadores, como o perigo de que o Mundo político seja afinal um imenso logro e uma fenomenal anedota, com os que não querem que o inimigo morra porque de lhe dar luta se alimentam (como lembrava já Nietzsche), ou – no limite – com o chefe da polícia a acumular as funções de secreto chefe dos anarquistas, como em *O Homem que era Quinta-Feira*, de Chesterton. Alguma ficção alimenta essa teoria da conspiração, a que o quotidiano desinteressante das massas pode dar algum crédito, à falta de excitação da imaginação por meios mais construtivos.

A parificação de tudo e de todos é desertificadora da cidadania e da acção política moral, na medida em que, se são todos iguais, não há esperança, e apenas o oportunismo e a submissão pessoais podem ser formas de sobrevivência ou esperança de subida. O discurso conspirativo, assim como o discurso da calamidade da corrupção, vão assim levar água ao moinho do conformismo, do alheamento. Da imoralidade surda do cidadão que se pretende moral, mas nada faz contra os que, abertamente, pisam o risco. E, mais ainda, que nada

faz contra os que estão na política não por razões morais, mas meramente para dela tirarem benefício pessoal.

O problema é mais complexo ainda: será que o homem da rua que se queixa dos políticos seria, sendo político, muito melhor? E a necessidade de criar um escol de competência e de moralidade vem, assim, ainda mais ao de cima. E teria que ser as duas coisas – não bastando nem conhecimento profundo e culto das coisas da política (e seus instrumentos subsidiários, como a economia, que lhe é ancilar), nem sendo suficiente a verticalidade moral. Só conhecimento e moral unidos poderiam mudar as coisas.

6.7 Pluralidade da realidade e da investigação moral

Sabe-se que há não só muitas hipocrisias e muitos embustes que nos levam a erros de juízo (sobretudo se acreditarmos em muitos dos *opinion makers* de vários tipos, esses que se votam à nobre tarefa de dizerem aos outros o que é bom e o que é mau: *ortodoxy is my doxy!*²⁸) como ainda uma vasta gama de meios-tons morais.

A ética é precisamente uma vasta paleta de tipos. E as acções humanas também se podem dividir num imenso arco-íris.

E educação moral também deve passar pelos meios tons, e deter-se neles. Conhecer o que são atenuantes e agravantes, e umas que passam e parecem outras.

Exemplo elementatíssimos, mas filosoficamente não fáceis: Agir criminosamente ou imoralmente sob o efeito do álcool pode beneficiar de atenuante ou de agravante? E em que circunstâncias? A ingestão de álcool foi fortuita, sob pressão alheia (por exemplo, nas praxes a caloiros e queima das fitas, diz-se que é muito corrente esse tipo de práticas), ou por vontade própria, e até como forma de conseguir, pelo próprio, alguma libertação de peias morais (*in vino veritas*)?

Outros exemplos, muitos deles com similitude jurídica evidente: é preciso destrinçar o carácter objectivo da acção (a acção em si) e a sua fundamental dimensão subjectiva (determinante), desvalor da acção e desvalor do resultado, responsabilidade e culpa, culpa dolosa e simples negligência, etc. Aqui muito tem o moralista a ganhar com o estudo do Direito, e muito em especial com o estudo dessa filigrana mental, esse bordado conceitual de crime e castigo que é o Direito Penal. E vice-versa. Mas não é só a satisfação dada pela argúcia forma e intrínseca²⁹, mas também a problemática substancial, intrínseca, que é,

²⁸ A expressão é atribuída a William Warburton (1698-1779), bispo de Gloucester, em resposta a Lord Sandwich, que o questionava sobre o sentido de “ortodoxia” e “heterodoxia”. E assim explicou, com rara sinceridade: “Orthodoxy, my Lord, is my doxy; heterodoxy is another man’s doxy.” Cf. PRIESTLEY, *Memoirs*, I, p. 572, *apud* BARTLETT, John (1820–1905). *Familiar Quotations*, 10. ed. 1919 (<http://209.10.134.179/100/pages/page1050.html>).

²⁹ Criticando essa formalidade, e visão do Direito Penal “para dentro”, *v.g.*, SCHMID, Richard – Prefácio a NEDELMANN, Carl/ THOSS, Peter/ BACIA, Hubert, *Kritik der Strafrechtsreform*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 8 ss.

bviamente ético-jurídica³⁰ e criminológica³¹.

Ao abrir, em dedicatória, a sua *Minima Moralia*, Adorno teceu as seguintes considerações que acertam alvos como velozes e agudas setas:

“A melancólica ciência (...) refere-se a um domínio que, desde tempos imemoriais, se considerou peculiar à filosofia, mas que a partir da transformação desta em método caiu no desrespeito intelectual, na arbitrariedade sentenciosa e, por fim, no esquecimento: a doutrina da vida recta”³².

E seria interessante e instrutivo continuar a citação. Interessa-nos, porém, sublinhar um diagnóstico a muitos títulos certo, mas que se deveria alterar.

Algumas interrogações assomam, de imediato: Porquê chamar à Moral “melancólica”, e a que título a considerar “ciência”? Mas se ciência pode bem passar por sinónima de “estudo”, “disciplina”, ou *episteme*, sobretudo há que perguntar: porquê “melancólica”? A doutrina da vida recta terá, necessariamente, que ser melancólica, quiçá pela nostalgia de um éden sem interditos? Mas onde existiu tal paraíso? Não será essa melancolia precisamente uma terrível maldição a que dar fim?

Desrespeito intelectual (e desonestidade intelectual) e arbitrariedade sentenciosa (e profecia professoral) são alguns dos grandes males das velhas teorizações, dos velhos sistemas morais. Na sua pompa (que esquece a sua circunstância) por vezes desfazem-se nos ares ao contacto com a mais leve brisa de ar fresco. Por isso tanto se clama por lufadas de ar fresco nos ambientes de bafio... E se algumas morais puderam ser identificadas com bolor ou mofo, outras não passam de bolas de sabão colorido. Por isso um pensamento mais crítico as levaria ao descrédito ou ao olvido.

6.8 Da injustiça aos valores juspolíticos

Certamente que estaremos agora em condições para reflectir melhor sobre a constatação da injustiça. A imoralidade captamo-la talvez mais à flor do sentimento, na pele da emoção. A injustiça é indignação de coração e cabeça. Estas duas imoralidades são, ambas, injustiças. Pode até discutir-se se, numa moral limpa e moderna, não puritana e não laxista, haverá imoralidades em estado “puro”, sem injustiça ou sem mentira ou sem fealdade à mistura. Duvidamos muito que tal aconteça frequentemente.

Algum outro elemento se lhes acrescentará e, de entre todos, o mais normal será certamente a injustiça, seguido, a considerável distância, porém, da fealdade, do desvalor estético.

³⁰ Foram para nós um extraordinário rasgar de horizontes particularmente as obras de FIGUEIREDO DIAS, Jorge de *Liberdade, Culpa, Direito Penal*, 3. ed. Coimbra, Coimbra Editora, 1995; Idem *O Problema da Consciência da Ilícitude em Direito Penal*, 4. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1995. Que lemos ainda na Licenciatura.

³¹ Outro livro iluminador foi, para nós, FIGUEIREDO DIAS, Jorge de / COSTA ANDRADE, Manuel da. *Criminologia*. Coimbra: Coimbra Editora, 1984.

³² ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. trad. port. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 7.

Então, se começámos por nos enojar (e vestir de luto e recolher), numa atitude de repúdio moral, logo depois de passado o choque e cumprido o distanciamento (espécie de quarentena), o correcto moralmente será apreciar o desvalor de justiça dos actos (positivos ou negativos, por acção ou omissão). Não olvidemos que a Justiça não é só um valor jurídico e político da maior relevância, verdadeiro “valor superior”, como é explicitamente encarada pela Constituição de Espanha, e implicitamente por várias outras. É também uma virtude moral, e disputa entre os filósofos com a *prudentia* a primazia entre todas as chamadas virtudes cardeais.

A injustiça também julga moralmente.

Se não artilhamos um catálogo de regras morais, que são na moral o que as pequeninas leis (de mera *legislação*, não de Justiça: de nível mais chão, talvez simplesmente “regulamentar” *lato sensu*) são no âmbito do Direito, é contudo possível traçar as grandes linhas do mundo moral possível, pelas suas mais determinantes categorias, apenas.

Assim, no plano objectivo brilham na moral os valores. Eles são múltiplos, mas, para o nosso presente estudo, importam os que se referem em especial ao Direito e à Política, ou seja, momentos (digamos assim, *brevitatis causa*: pois são mais que isso) em que Direito e Política cumprem uma função axiológica, quando se colocam ao serviço de entidades do espírito plenas. E temos vindo a sublinhar, na esteira da Constituição espanhola, já referida de passagem, que os valores políticos (com assento jurídico, constitucional: portanto magnamente jurídicos também) superiores são, aqui e agora, a Liberdade, a Igualdade e a Justiça. Não ainda a Fraternidade polarizada no programa mítico atribuído à Revolução Francesa, porque ainda não nos encontramos amadurecidos, enquanto civilização, para a tanto chegarmos. Posto que a Fraternidade já comece a ser até anelo jurídico, e até constitucional, com os estudos de Eligio Resta, e Carlos Ayres de Brito, por exemplo. E dela se aproxime o Direito altruísta, de Michele Carducci³³.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.

ANDRESKI, Stanislav. *Social sciences as sorcery*. Londres: André Deutsch, 1972.

Aristóteles: *Filosofia do Homem – Ética e Política*. in “*Revista Internacional d’Humanitats*”. ano VIII, n.º 8, Barcelona: 2005.

ÁVILA, Santa Teresa de. *Moradas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.

AYRES DE BRITO, Carlos. *Teoria da Constituição*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

³³ RESTA, Eligio — *Il Diritto Fraternal*, Roma / Bari, Laterza, 2002; AYRES DE BRITO, Carlos *Teoria da Constituição*, Rio de Janeiro, Forense, 2006, pp. 216 ss.; CARDUCCI, Michele *Por um Direito Constitucional Altruísta*. trad. port. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2003.

- BAYARD, Pierre. *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?* Paris: Minuit, 2007.
- CARDUCCI, Michele. *Por um Direito Constitucional Altruísta*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2003.
- CHALET, Jean-Anne. *Monseigneur Lefebvre, o Bispo Rebelde*. São Paulo: 1977.
- D'ORS, Álvaro. *Nueva Introducción al estudio del Derecho*. Madrid: Civitas, 1995.
- FERREIRA DA CUNHA, Paulo. *Comunicação & Direito. Semiótica, Literatura e Norma*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.
- _____. "As Duas Justiças – Justiça Moral e Política vs. Justiça Jurídica (A partir do Comentário de Tomás de Aquino ao Livro V da Ética a Nicômaco de Aristóteles)", in *O Século de Antígona*. Coimbra: Almedina, 2003.
- _____. *O Problema da Consciência da Ilicitude em Direito Penal*. 4.^a ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- FERRY, Luc. *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*. trad. port. de Vera Lucia dos Reis, Aprender a Viver: Filosofia para os Novos Tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- FIGUEIREDO DIAS, Jorge de e COSTA ANDRADE, Manuel da. *Criminologia*. Coimbra: Coimbra Editora, 1984.
- FIGUEIREDO DIAS, Jorge de. *Liberdade, Culpa, Direito Penal*. 3. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- FOURASTIÉ, Jean. *Essais de Morale Prospective: Vers une Nouvelle Morale*. Paris: Editions Gonthier, 1967.
- HASSEMER, Winfried. *História das Ideias Penais na Alemanha do Pós-Guerra. A Segurança Pública no Estado de Direito*. trad. port. Lisboa: AAFDL, 1995.
- KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, 1962.
- LAUAND, Jean. *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação*. São Paulo: ESDC / CEMOROC – EDF – FEUSOP / Factash Editora, 2007.
- MARÍAS, Julian. *Sobre el Cristianismo*. Barcelona: Planeta, 1998.
- Mysteria Ivris. *Raízes Mitosóficas do Pensamento Jurídico-Político Português*. Porto: Legis, 1999.
- PRACONTAL, Michel de. *L'Imposture Scientifique en dix Leçons*. Paris: La Découverte, 1986.
- Repensar a Política. Ciência & Ideologia. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2007.
- TAIPA DE CARVALHO, Américo A. *Condicionalidade Sócio-Cultural do Direito Penal. Análise Histórica*. Separata do Número Especial do "Boletim da Faculdade

de Direito". Universidade de Coimbra: Homenagem aos Profs. Manuel Paulo Merêa e Guilherme Braga da Cruz. Coimbra: 1983.

VON MISES, Ludwig. *Human Action: A Treatise on Economics*. trad. fr. *L'Action Humaine: Traité D'Economie*. Paris: P.U.F, 1985.