



estatais) a regra de frequência de casas de banho, balneários e dormitórios segundo o “género” (escolhido) e não segundo o sexo (biológico)³. Grandes empresas ameaçam boicotar Estados que não sigam tal política.

Também nos Estados Unidos, o *Gender Identity Mandate* obsta à invocação da objeção de consciência por parte de médicos que se recusem a praticar cirurgias de “mudança de sexo” (questão que já chegou aos tribunais, tendo um tribunal do Texas reconhecido esse direito dos médicos, numa decisão recente).

No Canadá, a lei que regula a adoção (*Bill 89 Supporting Children Teenth and Family Act*), exige que o casal adotante não tenha uma visão negativa da conduta homossexual.

São várias as leis que impõem, a qualquer

pessoas e em qualquer âmbito da vida social, a obrigação de identificação das pessoas transsexuais pelo seu género, e não pelo seu sexo⁴.

Todas estas limitações da liberdade (da

liberdade religiosa e de consciência, da liberdade de expressão, de liberdade de educação, da liberdade contratual, da autonomia profissional) confluem no projecto de lei que no momento em que escrevo está em discussão em Espanha, «contra a discriminação por orientação sexual, identidade ou expressão de género e características sexuais, e de igualdade social de lésbicas, gays bissexuais transsexuais, transgénero e intersexuais». Esse projeto chega a prever a destruição de livros, o bloqueio de páginas da internet, e a doutrinação de funcionários públicos e jornalistas. Alguns dos seus críticos já lhe atribuíram o epíteto de *ley mordaza*⁵.

Os exemplos abundam. Mas quase passa despercebida a muitos esta imposição planejada de uma “revolução antropológica” de alcance histórico e que contraria abertamente o senso comum. Será adequado falar, a este propósito, como tem feito o Papa Francisco, em “colonização ideológica”. ■

NOTAS

1 No momento em que escrevo, estão em discussão linhas guia da Ordem dos Psicólogos portuguesa que vão nesse sentido.

2 Contra tal suposto consenso pode ver-se o estudo de Lawrence Mayer e Paul Mc Hugh «Sexuality and Gender Findings from the Biological Psychological and Social Sciences», em *New Atlantis*, n.º 50, 2016 (www.thenewatlantis.com/docLib/20160819_TNA50SexualityandGender.pdf) e o estudo da *National Association for Research and Therapy of Homosexuality* publicado no *Journal of Human Sexuality*, vol I, (https://static1.squarespace.com/static/5527394ae4b0ab26ec1c196b/t/557b0f80e4b08777d54df70c/1434128256329/What-research-shows-homosexuality.NARTH_.pdf).

3 É o que determina o artigo 11.º, n.º 5, do Projeto de Lei 242, XIII, do Bloco de Esquerda, em discussão na Assembleia da República no momento em que escrevo.

4 É o que determinam os artigos 3.º, n.º 1, c), e 11.º, n.º 3, do Projeto de Lei 242, XIII, do Bloco de Esquerda, em discussão na Assembleia da República no momento em que escrevo.

5 Críticas pormenorizadas a esse projecto de lei surgiram do *Foro Espanol de la Familia* (ver www.forofamilia.org/notas-de-prensa/el-foro-de-la-familia-manifiesta-su-apoyo-al-derecho-de-los-padres-para-decidir-en-libertad-la-educacion-de-sus-hijos-en-materia-de-sexualidad) e da Aliança Evangélica Espanhola (ver <http://www.aeesp.net/2017/07/13/proposicion-de-ley/>).

Verdade, virtude e bem comum

POR **Pedro Vaz Patto**

No rescaldo de mais um atentado terrorista (neste caso, o de Barcelona), surge como oportuna a reflexão sobre a resistência moral (para além das medidas de segurança) que as sociedades atingidas por estes atentados podem contrapor a tão grave ataque aos fundamentos de uma civilização.

Não será certamente o relativismo ético a sustentar tal resistência. Pouca capacidade de mobilização de vontades e entrega generosa (verdadeira alternativa à mobilização e entrega que suscitam ideologias de morte) terão sociedades cuja coesão não assente em sólidas raízes morais. Para ajudar a essa reflexão, pareceu-me útil a leitura do livro do professor de História das Doutrinas Morais

e de Filosofia da História da Universidade Católica de Milão Giacomo Samek Lodovici *La socialità del bene – Riflessioni di etica fondamentale e politica sul bene comune, diritti umani e virtù civili* (Edizioni ETS, Pisa, 2017). Podemos qualificá-lo como pequeno compêndio de pensamento político e social de inspiração católica.

As teses do livro podem ser assim resumidas:

Segundo uma certa corrente do liberalismo (não a única), as normas estaduais devem ser eticamente neutras, não atinentes a uma particular visão moral do bem, podendo, quando muito, pressupor uma concepção moral mínima, a da tolerância e a do tratamento igualitário dos indivíduos por parte do Estado, ou do respeito mútuo entre as pessoas. A coesão social não deverá ser construída em torno de valores éticos, mas em torno de procedimentos (constitucionais, jurídicos, de controlo e vigilância) e em redor de regras de convivência, deve criar espaços de liberdade dentro dos quais cada pessoa possa atuar de acordo com o seu projeto de vida dentro de perímetros que não devem ser ultrapassados para não lesar os outros. Nesta perspetiva, se e quando as virtudes das pessoas conservam algum papel político, elas são reduzidas à legalidade, à conformidade ao pacto constitucional e às regras, sendo a vida privada considerada politicamente irrelevante. Mas esta perspetiva ético-política não deixa de se apoiar em pressupostos morais substantivos, de modo algum eticamente neutros. Por outro lado, não parece adequada para resolver uma série de problemas que atingem várias sociedades ocidentais. Assim, o fenómeno da corrupção, a desconfiança em relação aos políticos e às instituições, o crescente abstencionismo (a “paixão cívica” que se vai apagando cada vez mais no confronto com as “paixões privadas”).

Para além disso, as sociedades ocidentais são confrontadas com antinomias de árdua resolução: liberdade e privacidade versus segurança e combate à criminalidade; liberdade e criatividade individuais versus coesão e justiça social; sentido de pertença de uma comunidade e respeito por especificidades culturais. A resolução destes e de outros problemas não depende apenas do aperfeiçoamento de regras e sistemas de controlo, mas também da formação moral e da prática de virtudes.

Se para fazer frente a uma sociedade de indivíduos considerados sempre, ou quase sempre, movidos pelo interesse próprio, um certo liberalismo processualista (não o único existente) tentou aperfeiçoar mecanismos jurídicos que possam levar a prescindir da

virtude pessoal dos seus membros, deve considerar-se, sem desvalorizar tais mecanismos, que é imprescindível que a sociedade se apoie numa certa presença da virtude e, de algum modo, a promova, pelo menos culturalmente. A crise hodierna das democracias deriva da crescente dificuldade em identificar e promover um ethos capaz de sustentar a legitimidade das suas instituições.

A virtude a promover é, sobretudo, a da justiça, a qual se traduz na atribuição a cada um do bem a que tem direito e na prossecução do bem comum. As virtudes civis são declinações do bem necessárias para a sociedade: exprimem e realizam a socialidade do bem. Os problemas elencados, com que hoje são confrontadas as sociedades ocidentais, serão resolvidos se e na medida em que nelas aumentar significativamente o número de pessoas que deseja e prossegue virtuosamente o bem comum.

As nascentes principais de virtudes civis são as comunidades nas quais rege (em medida consistente) a lógica da gratuidade e não (ou não principalmente) a lógica do intercâmbio de equivalências, do *ut des*, ou do equilíbrio de forças. O principal viveiro dessas virtudes é a família. Daí a importância para o Estado de proteger e promover este instituto, que não tem um alcance puramente privado, mas é uma componente absolutamente decisiva do bem comum político.

A crise do vínculo social não se resolve com normas jurídicas impessoais e frias, nem com transações económicas que criam laços de interesses sempre frágeis. Resolve-se com a consciência do bem comum, que supera a contraposição entre o bem de cada um e o bem do “outro”. É à luz dessa consciência do bem comum que podem ser conciliados e hierarquizados os conflitos de direitos, liberdade e interesses e que se atingem a coesão social e o sentido de pertença comunitário.

Não há que contrapor verdade objetiva, de um lado, e liberdade, tolerância e democracia de outro lado. Se a democracia se pretende basear no relativismo ético, corre o risco de cair na tirania da maioria. E até cai pela base o dever moral de respeitar as normas, incluindo as que são maioritariamente aprovadas.

A concepção de bem comum perfillhada é a concepção personalista, que se distingue da utilitarista, da comunista e da liberal-individualista. O bem comum não é a soma de bens individuais, nem o bem de um todo superior às partes, é o bem de todos e de cada um. Parte-se de uma antropologia relacional e não individualista. Afasta-se a ideia de inelutabilidade de uma relação apenas conflitual

ou utilitária com o “outro”: a pessoa é capaz de verdadeiro altruísmo e de verdadeiro amor; é capaz de querer o bem do “outro” em si mesmo. A vida associada não é apenas um meio através do qual cada um prossegue o seu bem individual, é ela própria um fim e um elemento crucial do bem de cada pessoa, porque esta, naturalmente social, realiza-se na relação como o “outro”. A relacionalidade não é uma dimensão acessória da existência, é constitutiva da identidade da pessoa. A política tem a tarefa de respeitar, desenvolver e enriquecer esta dimensão.

Esta concepção não se confunde com alguma forma de paternalismo. O Estado não pode constringer os cidadãos à virtude ou à amizade com os outros cidadãos (e menos ainda à amizade com Deus). A liberdade é a condição (imprescindível) da possibilidade do exercício de atos moralmente bons. O Estado pode, e deve, antes, promover as comunidades onde espontaneamente se vivem tais virtudes (a primeira das quais é a família).

Na prossecução do bem comum, devem ser seguidos os princípios da solidariedade e da subsidiariedade. De acordo com este princípio, o Estado não deve substituir-se à pessoa e às comunidades menores, mas deve apoiá-las. Desse modo estimula a iniciativa, a criatividade e a responsabilidade de cada pessoa. Dá protagonismo a quem está mais próximo das situações e as conhece melhor. Evita a hipertrofia e a dispersão. Concretiza a democracia participativa.

Estas teses são expostas em diálogo com os mais relevantes expoentes do pensamento político e social clássico e contemporâneo (Platão, Aristóteles, Thomas Hobbes, Immanuel Kant, John Locke, John Stuart Mill, John Rawls, Isaiah Berlin, Ronald Dworkin, Robert Nozick, Martha Nussbaum, Jürgen Habermas, Norberto Bobbio, Amartya Sen). Têm destaque os que se situam na mesma área doutrinal (Tomás de Aquino, Jacques Maritain, Ernst Böckenförde, Mary Ann Glendon, Vittorio Possenti, Sergio Cotta, Francesco d’Agostino, Pierpaolo Donati, Stefano Zamagni, Luigino Bruni). Muitas são as exemplificações de aplicação a temáticas da atualidade. Mesmo assim, agradar-me-ia um maior aprofundamento de algumas controvérsias hoje muito vivas em diversos países (eutanásia, legalização do consumo de droga ou da prostituição, por exemplo). A questão da resistência moral ao terrorismo, a que me referi de início e que representa hoje um dos maiores desafios com que são hoje confrontadas as democracias, não é diretamente abordada à luz das teses expostas. Mas penso que estas se ajustam perfeitamente a tal desafio. ■