

## A mentira: um capítulo das relações entre a ética e a política\*

*"A verdade é filha legítima da justiça, porque a justiça dá a cada um o que é seu. E isto é o que faz e o que diz a verdade, ao contrário da mentira. A mentira, ou vos tira o que tendes, ou vos dá o que não tendes; ou vos rouba, ou vos condena."*

*Padre Antonio Vieira, Sermão da Quinta Domingo de Quaresma, pregado na Igreja maior da cidade de São Luís no Maranhão, no ano de 1654.*

### I

A vida moral e a vida do poder dão a impressão de correr paralelas, com raras convergências. Este desencontro entre a Ética e a Política incomoda e indigna a todos os que querem ver e sentir a presença de virtudes na condução dos negócios públicos. Ele está, por isso mesmo, na base da minha exposição. Nela pretendo tratar de um aspecto clássico mas sempre atual do problema das relações entre a Moral e o Poder, a saber: o da *mentira* na gestão da *res publica*. Em síntese, vou discutir os argumentos que justificam a mentira como exceção ao princípio ético da veracidade e do porquê hoje, na teoria democrática, ao assim chamado *direito de mentir* do governante, em benefício da comunidade, se contrapõe, para contê-lo, o *direito a uma informação exata e honesta dos governados*.

\* Publicado em *Ética*, Cia. das Letras, São Paulo, 1992, pp. 225-237; idem *Teoria política*, X, nº 1, Franco Angeli, Milano, 1994, pp. 3-15; incluído no livro *Ensayos liberales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 126-149.

## II

Começo, para colocar o problema, observando que as virtudes tradicionalmente consideradas relevantes para a ação política são a *coragem* e a *habilidade*. Em outras palavras, a força do *leão* e a *astúcia* da *raposa* para lembrar o que dizia Maquiavel no capítulo 18 de *O príncipe*.

A *veracidade*, ao contrário, como registra Hannah Arendt ao tratar da mentira na política, nunca foi considerada virtude política, pois as mentiras, neste campo, têm sido tradicionalmente consideradas justificáveis, dependendo das circunstâncias<sup>1</sup>.

Assim, Platão, em *A República*, Livro II (382, a.C.), observa que há ocasiões em que a mentira, expressa por meio de palavras, pode ser útil e não odiosa. Ela é, aponta ele, “benéfica como o remédio com que atalhamos um mal, quando a usamos contra os inimigos ou quando algum dos que consideramos amigos tenta praticar uma ação má, seja por efeito de um ataque de loucura ou de outra perturbação qualquer”<sup>2</sup>.

Mais adiante, no Livro III (*República* III, 389, a.C.), o tema é retomado numa passagem na qual Platão diz que, se a verdade merece ser estimada sobre todas as coisas, a mentira pode ser útil aos humanos como uma espécie de medicamento. Nesta hipótese, no entanto, convém que fique reservada aos médicos e não aos indivíduos particulares. No caso, os médicos da *polis* são os governantes, “os quais poderão mentir com respeito a seus inimigos e concidadãos em benefício da comunidade, sem que nenhuma outra pessoa esteja autorizada a fazê-lo. E se um indivíduo enganar os governantes, será isso considerado uma falta não menos grave que a do doente ou do atleta que mentem ao médico ou ao treinador em assuntos atinentes a seu corpo, ou a do marinheiro que não diz a verdade ao piloto sobre o estado do navio ou da tripulação, ou as condições em que se encontram ele ou qualquer de seus companheiros”<sup>3</sup>.

Como se vê, a mentira do governante, que é tida como benéfica para a comunidade, é justificada por Platão através de uma linha de raciocínio que se tornou lugar-comum retórico — *tópos* — da argumentação política. Este *tópos* tem a sustentá-lo as clássicas metáforas da arte política, que aparecem com clareza no texto platônico e são típicas da antigüidade, com larga vigência e circulação até a Revolução Francesa. Refiro-me à analogia entre o *governante* e o *piloto* ou o *médico*, legitimadoras da perspectiva *ex parte prin-*

*cipis*, com fundamento na sabedoria e no conhecimento dos governantes que podem, assim, colocar deveres para os governados<sup>4</sup>.

No caso, o *dever da veracidade exigida dos governados*, em contraste com o *direito do governante de mentir* em determinadas circunstâncias, desde que em benefício da comunidade — um benefício a ser obtido pela aplicação do medicamento da mentira, que só o governante, com base no seu conhecimento, pode avaliar. Este 'direito' do governante coloca, no entanto, um problema ético.

Com efeito, a condenação da mentira é um princípio ético tradicional. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, ao tratar da veracidade no Livro IV (1127 a 25-30), diz que, por si mesma (ou seja, independentemente do que diz respeito à justiça e à injustiça, que são do domínio de outra virtude), a verdade é nobre e merecedora de aplauso e a mentira é vil e repreensível<sup>5</sup>.

“Não dirás falso testemunho contra o teu próximo” é um dos dez mandamentos (*Êxodo* 20, 16; *Deuteronômio* 5, 20). Por isso “Iahweh abomina os lábios mentirosos e ama os que praticam a verdade” (*Provérbios* 12, 22), e a mentira é uma nódoa vergonhosa na conduta humana, com a agravante de que “a infâmia do mentiroso acompanha-o sem cessar” (*Eclesiástico* 20, 24; 20, 26). Este posicionamento é reiterado no *Novo Testamento*, pois Jesus várias vezes lembrou a proibição a respeito do testemunho falso (por exemplo: *Marcos* 10, 19)<sup>6</sup>.

Na elaboração judaica desta problemática ética, o mau uso do dom da palavra é objeto de múltiplas advertências no *Talmud*, que equipara, nos seguintes termos, a mentira à pior forma de roubo: “Existem sete classes de ladrões e a primeira é a daqueles que roubam a mente de seus semelhantes através de palavras mentirosas”. O *Talmud* também diz que Deus “odeia a pessoa que fala uma coisa com a sua boca e outra com o seu coração”<sup>7</sup>.

Na doutrina católica, *Santo Agostinho*, que escreveu sobre a mentira e contra a mentira, destaca-se por não aceitar qualquer justificação para ela. Deus proíbe todos os tipos de mentira e os mentirosos põem em perigo suas almas imortais<sup>8</sup>.

### III

A oposição entre o princípio ético da veracidade e a conseqüente condenação da mentira e a prática e a teoria política que a admitem em certas circunstâncias é, como se vê, um problema clássico, que se tornou tema recorrente na história do pensamento político. É desse tema que tratarei nesta exposição.

Vou começar com a *etimologia* para chegar à *epistemologia* e depois à *ética*. *Mentira, mentir*, vem do *latim: Mentire*, que quer dizer mentir, imaginar, inventar, de *mens, mentis*. *Mens, mentis*, é termo geral da raiz *men* — pensar — e que designa, por oposição a *corpus* — “o princípio pensante, a atividade de pensar”<sup>9</sup>.

A etimologia é a explicativa do problema colocado por Hannah Arendt, quando diz que a *ação* requer *imaginação*, ou seja, a capacidade de pensar que as coisas podem ser diferentes do que são para poderem ser mudadas. Entretanto, esta mesma imaginação que permite contestar os fatos para se poder ter a iniciativa de transformá-los permite desconsiderá-los, o que, em outras palavras, quer dizer que a capacidade de mudar fatos e a capacidade de negar fatos através da imaginação estão inter-relacionadas. Deste inter-relacionamento, aliás, trata o Padre Antonio Vieira no seu admirável *Sermão da Quinta Domingo de Quaresma*, que é uma grande reflexão sobre a mentira. Diz ele que Deus “Não quer que haja juízos temerários, para que não haja falsos testemunhos”. Os falsos testemunhos formam-se na língua; os juízos temerários formam-se na imaginação; e como da imaginação à língua há tão pouca distância, para que não haja falsos testemunhos na língua, proíbe que não haja juízos temerários na imaginação<sup>10</sup>.

A mentira, portanto, especialmente a mentira entre os homens que atuam e agem politicamente, não é, para retomar a reflexão arendtiana, acidental. A falsidade deliberada lida com fatos contingentes, com assuntos que não carregam no seu bojo uma verdade inerente, e não têm um corpo definido com a clareza da evidência. Por isso são vulneráveis. Fatos necessitam testemunho e testemunhas confiáveis para serem estabelecidos, pois sempre comportam dúvidas. Por isso a *mentira* é uma *tentação* que não conflita com a razão, porque as coisas poderiam ser como o mentiroso as conta<sup>11</sup>.

Esta necessidade de proteger a *verdade factual*, que para Hannah Arendt é a verdade da política, resulta, assim, de não ser ela evidente e de poder ter

como o seu contrário não apenas o erro ou a ilusão, mas sim a mentira<sup>12</sup>. Esta, na sua plenitude, é, para usar a definição de Santo Tomás, o ato de quem pretende, enganando, induzir em falsidade a opinião alheia<sup>13</sup>.

A falsidade deliberada da mentira coloca, para voltar à ética, a relação com o tema do falso testemunho e a importância da busca desinteressada e da preservação da verdade factual. Este é um papel freqüentemente atribuído à História, na medida em que esta representa um esforço de objetividade. Este esforço é uma atitude que Hannah Arendt detecta em Homero que, na *Iliada* (IX, 312, 313), registra a seguinte resposta de Aquiles ao “engenhoso Odisseu”:

“Tal como do Hades as portas, repulsa me causa a pessoa/que na alma esconde o que pensa e outra coisa na voz manifesta”<sup>14</sup>. Homero cantou tanto os feitos dos vencidos — os troianos — quanto os dos vitoriosos — os aqueus — e inspirou Heródoto que, como o pai da História, se ocupou tanto com os feitos dos gregos quanto com os dos bárbaros<sup>15</sup>. Aliás, observa Finley, a *História* como disciplina surgiu entre os gregos na Antigüidade, no exato momento em que se tornou independente da *poesia*, ou seja, dos *mitos*<sup>16</sup> — vale dizer da imaginação, que permite a astúcia da mentira.

A veracidade histórica à maneira de Ranke — para evocar um grande historiador do século XIX, mais próximo de nós —, *de como as coisas realmente ocorreram*, é parte do tema do *testemunho confiável* e é politicamente relevante. É relevante porque a confiança na veracidade funciona como fundamento e fundação das relações entre as pessoas. Sem a confiança, que requer a veracidade, não há o *agir conjunto* que, como explica Hannah Arendt, gera o poder, uma geração necessária para que ele possa ser aplicado e exercido.

A confiança, que pressupõe a veracidade, é a base da *boa-fé*, fundamento da justiça segundo Cícero (*De Officiis* 1, 7, 23), que afirma a racionalidade política da conduta moral. Por isso Cícero recusa o *expediente* e condena tanto o dano causado pela *força do leão* quanto o pela *astúcia da raposa*<sup>17</sup>.

Esta passagem realça os dois grandes temas recorrentes da relação entre a política e a moral — ou seja, a *violência da força do leão* e a *mentira da raposa astuciosa*. Cícero as encara não como virtudes, mas sim como expedientes eticamente condenáveis, posto que são formas de coerção, desagregadoras da confiança e da boa-fé e impeditivas da liberdade. É por esse mesmo motivo que Dante, no canto XI (verso 24) do *Inferno*, coloca no mesmo plano aquele que “o con forza e con frode, altrui contrista”.

No que tange à mentira na *res publica*, que é o tema da minha exposição, as considerações até agora feitas têm como objetivo mostrar que embora não seja contrária à razão, como foi visto pela etimologia e pela análise do tema epistemológico, a mentira é um problema *político* que suscita dilemas éticos, pois põe em risco princípios e compromete resultados.

Em outras palavras, na dicotomia *verdade/mentira* a verdade é o termo forte e a mentira é o termo fraco, pois *dizer a verdade não requer explicação, mas dizer uma mentira exige justificação*, normalmente articulada, como se viu no texto platônico, em termos do reconhecimento de que ela é um mal — mas *mal menor* ou *mal necessário*, ou então *resposta ao mal de outra mentira*.

O próprio Maquiavel, no já citado capítulo 18 de *O príncipe*, diz que governar pelas leis e viver um príncipe com integridade é algo louvável, ponderando, no entanto, que nem sempre o louvável, que é próprio de homens, é suficiente. Por isso, por vezes deve o príncipe recorrer ao que caracteriza os animais, ou seja, à força do leão e à astúcia da raposa.

## IV

Se a verdade é o termo forte, pois “merece ser estimada sobre todas as coisas”, para lembrar o texto de Platão na *República*, já mencionado, o que justifica a mentira?

Os argumentos de natureza ética, para diferenciar as boas ou más razões dos atores políticos, como lembra Bobbio, fundamentam-se ora em *princípios* preestabelecidos (por exemplo: os dez mandamentos), ora em *resultados* (por exemplo: a felicidade do maior número).

No primeiro caso estamos diante de uma *ética de deveres*, que corresponde à *ética de convicção* de que falava Max Weber, e que tem como linha de conduta o fazer o que se deve, obtendo o que se pode, de acordo com os princípios.

No segundo caso estamos diante de uma *ética de fins* a serem alcançados que, na ponderação entre meios e fins, legitimaria a *ética de responsabilidade* sustentada por Max Weber como sendo a ética da política.

*Politicamente*, a plena afirmação de uma *ética de princípios* significa a *redução total da política à moral*, tal como preconizado por Erasmo de Rotterdam em *A educação do príncipe cristão*, publicado em 1515 — contemporâneo, portanto, de *O Príncipe* de Maquiavel, que é de 1513. No seu livro

Lincoln afirma a prioridade da *magnanimidade*, da *temperança* e da *honestidade*, portanto, do agir honesto e do não fazer mal a ninguém, ou seja, a face não-demoníaca do poder<sup>18</sup>.

Do ponto de vista da *mentira*, esta plena afirmação da *ética de princípios* só aparece em dois grandes autores: Santo Agostinho e Kant — como observa Sissela Bok num importante livro intitulado *Lying: moral choice in public and private life* (*Mentira: escolha moral na vida pública e privada*). O primeiro, vendo na mentira o uso condenável do dom da palavra, que foi concedido ao homem para transmitir os seus pensamentos a outros homens e não para enganá-los, e o segundo, enxergando na mentira — qualquer mentira — um aniquilamento da dignidade humana<sup>19</sup>.

É interessante observar que o texto de Kant “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”, no qual diz que ser verídico (honesto) em todas as declarações é um sagrado mandamento da razão, que ordena incondicionalmente e não admite limitações por qualquer espécie de conveniência, constitui uma resposta a Benjamin Constant<sup>20</sup>. Este, com efeito, havia dito, contestando Kant, que o princípio moral de dizer a verdade como um dever, se tomado de maneira absoluta, tornaria toda sociedade impossível<sup>21</sup>.

A polémica Kant/Benjamin Constant merece registro nesta exposição porque ela permite colocar a seguinte pergunta básica: Por que, na tradição do pensamento ocidental, só Santo Agostinho e Kant sustentam sem vacilação o dever da veracidade? É porque existem dificuldades para a vigência plena de uma *ética de princípios*, como sabem os juristas, que verificam com base na experiência que na prática não há princípio que não esteja sujeito à exceção na sua aplicação em certos casos concretos (por exemplo: a legítima defesa como exceção ao princípio de não matar).

Daí, em geral, e particularmente no caso da mentira, a *derrogação por justa causa* — que enseja na doutrina da *razão de Estado*, da qual tratarei mais adiante, a justificação da *contravenção lícita*<sup>22</sup>.

Assim, por exemplo, até um autor como Grócio — que não é um formulador da doutrina da razão de Estado, que afirma a sociabilidade do homem, e que não se insere na tradição do “realismo demoníaco do poder” — aceita a mentira tendo em vista a utilidade comum e entende que é lícito mentir ao inimigo<sup>23</sup>.

A defesa dos critérios das exceções à regra, na hora do processo decisório, normalmente leva em conta uma prudente avaliação dos resultados des-

ras exceções, provocando, assim, uma interpenetração entre a *ética de princípios* e a *ética de resultados*.

A *ética de resultados*, que na formulação de Weber corresponde à *ética de responsabilidade*, não parte da racionalidade do valor consagrado no princípio, mas sim da *racionalidade segundo o fim* — o que quer dizer, da *adequação dos meios aos fins perseguidos*.

Desta maneira, o juízo sobre a ação boa ou má vai além da *prudência* e torna-se técnico — o que quer dizer, kantianamente, que o imperativo categórico se transforma num imperativo hipotético — e a relação meios-fins é tratada como derivação da relação causa-efeito.

Isto, do ponto de vista do uso da mentira, significa que, para uma ética de resultados, a derrogação do princípio da veracidade pode ser fundamentada na qualidade específica da *pessoa* e das dimensões técnicas de sua *atividade*, que ensejam as assim chamadas éticas profissionais. Estas dizem respeito a pessoas específicas na especificidade de suas atividades, como é o caso da ética dos médicos que coloca o problema da *mentira caridosa* — com a intenção de ajudar o paciente ou de livrá-lo de algum mal maior — e também o da *ética da política*, que Weber entende como uma ética de responsabilidade.

Esta, como lei especial, derogaria a geral, e como lei superior derogaria a inferior, na formulação de Maquiavel, que preferia a salvação da pátria à salvação de sua alma. Esta formulação traduz-se num dualismo, vale dizer, na autonomia da política em relação à moral e, no limite, para o ator político, a redução da moral à política, pois nesta visão, para a ação política o que conta não são os princípios, mas os resultados — as *gran cose*<sup>24</sup>.

Existe, no entanto, um sério problema epistemológico na ética de fins, que é o de determinar o resultado de *gran cose*, com base no qual se pode emitir um juízo sobre a utilidade ou inutilidade de uma determinada ação que fere a ética de princípios.

Com efeito, dada a criatividade da ação, de que fala Hannah Arendt, um resultado não é gerado por outros por força de uma cadeia inequívoca de causalidade. É certo que existe o fator tempo, que permite diferenciar o juízo do momento do juízo histórico. Este, de fato, ao ensejar a contemplação de um resultado num maior intervalo de tempo, cria condições para a avaliação numa perspectiva mais ampla. Existem, no entanto, controvérsias sobre a avaliação dos resultados de ações que vão contra os princípios não

dirimíveis pelo tempo e pelos historiadores, e que assim escapam ao voo hegeliano da coruja de Minerva.

De fato, neste final do século XX, a coincidência entre o real e o racional, afirmada por Hegel, parece altamente questionável e o caminho da História em direção ao progresso, discutível. Por isso a solução hegeliana, de que a política é superior à moral, pois a moral é subjetiva e se realiza objetivamente na eticidade do Estado<sup>25</sup>, surge como irreal, uma vez que o 'ser' da lógica dos fatos nada parece ter a ver com o 'dever ser' da razão ética. Daí a percepção da *descontinuidade* que gera, no presente, perplexidades em relação ao passado, e dúvidas em relação ao futuro. Entre estas perplexidades e dúvidas estão as que dizem respeito aos temas recorrentes da relação entre a moral e a política, e que são as de coerção provocada pelo emprego da *mentira* ou da *violência*.

Por exemplo: em matéria de mentira — para citar um caso brasileiro — a mentira sobre o estado de saúde de Tancredo. Foi ela, de fato, um mal menor? E a falsidade deliberada a respeito de preços, custos, salários, índices de inflação, embutida nos diversos planos de estabilização econômica dos últimos anos e utilizada para acabar com a instabilidade da moeda, foi um mal necessário, ou um mal menor? Não comprometeu a confiança nos governos sem alcançar resultados duráveis? Não estimulou o poder econômico a reagir ao arbítrio do poder político com outras falsidades, ao responder à 'contravenção lícita' estatal baseado no princípio de que 'a salvação do Estado é a lei suprema', através da 'contravenção lícita' privada, fundamentada no princípio de que 'a salvação da empresa é a lei suprema'? Com isto voltamos à estaca zero no encaminhamento do problema do distanciamento entre o Poder e a Ética. Como dirimi-lo?

## V

O uso das dicotomias é fecundo para destacar diferenças. Vou valer-me de dois pares de dicotomia para encaminhar a discussão sobre o problema proposto — o da mentira na política — no âmbito da teoria da democracia. A primeira dicotomia é a que sublinha a diferença entre o *público* e o *privado*, e a segunda é a que realça a distinção entre *governantes* e *governados*.

Na oposição entre o *público* e o *privado* verifica-se que existem duas acepções: que apontam para realidades e problemas distintos, apesar de com-

plementares. Na primeira acepção, público é o *comum* a todos, a ser diferenciado do que é particular a alguns. É neste sentido que a *res publica* é diferente da *res privata, domestica e familiaris*. Na segunda acepção, público é o *acessível* a todos — de conhecimento público — em contraposição ao *secreto*, que é reservado a poucos<sup>26</sup>.

A democracia, observa Bobbio, é uma forma de governo que busca integrar as duas acepções, pressupondo que o que é de interesse público deve ser conhecimento coletivo. Por isso tem como 'regra do jogo' o exercício público do poder comum. Daí a importância, numa democracia, do tema da *transparência* do poder<sup>27</sup>. A Constituição brasileira de 1988 consagra esta 'regra do jogo' ao elencar, no seu artigo 37, o princípio de publicidade entre aqueles que a administração pública no Brasil, em todos os níveis e modalidades, deve obedecer.

O público como o *comum visível*, enquanto ingrediente da teoria democrática, está ligado a uma nova visão da relação entre *governantes e governados*, trazida pela Revolução Francesa, e pela *herança liberal* que enxerga no indivíduo a base da realidade e que afirma que a sociedade e o Estado devem ser construídos a partir da perspectiva dos governados.

Com efeito, a perspectiva *ex parte principis* — que é a dos que detêm o poder e buscam conservá-lo — até a Revolução Francesa tinha a legitimá-la, na relação com os governados, as metáforas da arte política clássica já mencionadas — o piloto, o pastor, o médico. Estas, ao conotar o conhecimento dos governantes, justificam os deveres por eles postos para os governados.

A exacerbação desta perspectiva dos governantes, na elaboração da doutrina da razão de Estado, levou à afirmação de que no exercício do *jus dominationis* o soberano poderia se colocar acima do direito comum dos princípios, no interesse do *bem público*, entendido como o coletivo, mas não como o visível. É o *jus dominationis* que dá margem à teoria dos *arcana imperii* (o dos segredos guardados nas arcas do império).

Na categoria dos *arcana*, como observa Bobbio, surgem dois fenômenos diversos porém complementares: o *fenômeno do poder oculto*, que se *oculta* — é o tema clássico do *segredo de Estado*, — e o do *poder que oculta*, que é, também, o tema clássico da *mentira útil e lícita, lícita porque útil*. Daí a *communis opinio*, na doutrina da razão de Estado: *os governantes que detêm o poder, podem e devem defender-se dos inimigos externos e internos e, por isso, têm o direito de mentir*, ou seja, tanto o de *simular*, isto é, o de fazer aparecer aquilo que não é, quanto o de *dissimular*, isto é, não fazer aparecer aquilo que é<sup>28</sup>.

Assim estariam autorizados a induzir em falsidade a opinião alheia, vale dizer, no *plano interno*, os governados, que são tratados como doentes (que precisam de medicamento), crianças (que precisam de superior orientação paternal), rebanhos (que são conduzidos pelo pastor) e, no *plano externo*, os governantes e governados de outros Estados, tendo em vista que o sistema internacional pode ser encarado hobbesianamente como uma guerra de todos contra todos, caracterizando-se, pois, pela relação *amigolinimigo*.

A Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, ao afirmar no seu artigo 2 que o Estado é para o indivíduo e não o indivíduo é para o Estado, pois o fim de toda associação política é a conservação dos direitos naturais do homem, inaugura a legitimação plena da perspectiva *ex parte populi*. Com ela os governados, enquanto indivíduos, passam a ter *direitos* e não apenas *deveres* colocados pela maior ou menor sabedoria dos governantes<sup>29</sup>. Entre estes direitos está a liberdade de opinião (artigo 10) e a livre comunicação das idéias e opiniões (artigo 11) cujo fundamento filosófico é o *sapere aude* kantiano, o uso público da própria razão que enseja a ilustração e a maioridade dos homens, transformando-os de súditos em cidadãos.

Na condição de possibilidade para um juízo correto, sem o qual não há liberdade de opinião, está a exigência de uma *informação exata e honesta*. Por isso o *direito à informação*, tal como previsto no artigo 19 da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, está correlacionado à liberdade de opinião e de expressão, objetivando assim a igualitária participação da cidadania na esfera pública. E é por este motivo que, por obra do legado kantiano, no *como* são tomadas decisões numa democracia, o princípio de visibilidade do poder é constitutivo, pois permite a informação sem a qual todos não podem formar uma opinião apropriada sobre a gestão da coisa comum, para, desta maneira, exercer o seu poder de participação e controle<sup>30</sup>.

Neste sentido, o *direito à informação dos governados* contesta o *direito de mentir dos governantes*, forjado pela tradição da perspectiva *ex parte principis*, ao impor a *verdade* que, neste contexto, para recorrer com alguma liberdade a Santo Tomás, é uma *igualdade* que se contrapõe ao *mais* (dos governantes) e ao *menos* (dos governados)<sup>31</sup>. Por isso, numa democracia, teoricamente, a *publicidade* e a *veracidade* são a regra, e o *segredo* e a *mentira* são a exceção.

## VI

Existem, como se sabe, descompassos entre a teoria e a 'democracia real' que, por vezes, podem por em dúvida a regra acima enunciada. Por isso, o que eu quero, em conclusão, é mostrar a sua indispensabilidade para a democracia, ou seja, porque esta forma de governo convida a uma relação de complementaridade e não de oposição entre a Ética e a Política, no que tange ao problema da mentira.

A *democracia* se caracteriza, como aponta Kelsen, por uma visão do mundo baseada no respeito pelo Outro, e pelo princípio de legalidade, do controle e da responsabilidade do Poder, que exigem que os governantes sejam expostos à luz pública para o efeito específico das avaliações dos governados<sup>32</sup>. Contrasta com a *autocracia*, que se fundamenta na hierarquia paternal da desigualdade e na auto-referência solipsista da vontade da soberania e para a qual o ideal do poder é o poder do governante enquanto ser invisível que tudo vê e nada mostra<sup>33</sup>.

É por isso, aliás, que a *diplomacia* na Idade Moderna tinha como nota o *segredo* e a *dissimulação*, pois emanava do poder pessoal de soberanos absolutistas, que não prestavam contas, aos seus súditos, de sua ação e da ação de seus agentes. Será Kant quem irá contestar a tradição da razão de Estado ao ver na publicidade do poder, também no plano internacional, um caminho para a paz, identificando como uma das causas da guerra o arbítrio do soberano não-democrático que ignora a vontade dos governados. É por esse motivo que se estabeleceu uma relação entre a democracia interna e a paz externa, e que uma das notas da diplomacia de países democráticos é a propensão para a *diplomacia aberta*<sup>34</sup>.

Porque a democracia se baseia no princípio da confiança e da boa-fé, e não no medo, ela sucumbe quando a esfera do público perde transparência e se vê permeada pelo *segredo* e pela *mentira*, que é o que ocorre quando a palavra esconde e *engana*, em vez de *revelar*, conforme determina o princípio ético da veracidade.

O que converte governados *engagés* em *enragés*, gerando a violência, observa Hannah Arendt, é a hipocrisia da mentira dos governantes. Da mesma maneira, é a mentira dos governantes que gera o ceticismo e a impotência dos governados, que não têm base para agir sem os alicerces da verdade dos fatos<sup>35</sup>. É por isso que a mentira pública, da mesma maneira que o segredo,

como exceção ao princípio da transparência do poder, requer um controle, ainda que *a posteriori*, de natureza pública, na dupla acepção de comum e de visível. Com efeito, quem busca uma justificação moral para argumentar a quebra de um princípio — como apontava Hume na conclusão da sua *Investigação sobre os princípios da moral* — “deve sair de sua situação privada e particular e precisa escolher um ponto de vista comum a ele e aos outros”<sup>36</sup>. Em outras palavras, justificação moral não é a auto justificação que se faz em segredo. Requer o teste da *publicidade* que é o princípio moral mais ligado à *veracidade*, como aponta Sissela Bok<sup>37</sup>.

Nas palavras de Kant, no apêndice ao *Projeto de paz perpétua*, ao tratar do acordo entre Política e Moral, segundo o *conceito transcendental do direito público*: “Todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não é compatível com a publicidade são injustas”. Com efeito, aquilo que eu não posso (um dia) divulgar, sem prejudicar o fim proposto; que precisa ser permanentemente dissimulado para manter o seu resultado, pois assumido publicamente provocaria a resistência de todos; constitui, como diz Kant, um teste daquilo que não é justo em relação aos outros<sup>38</sup>.

Em outras palavras, a mentira pública, como exceção, requer uma avaliação pública de seu emprego, através do acesso, no tempo, do *direito à informação*, que constitui, assim, um antídoto ao seu abuso. É o caso, por exemplo, da autoridade econômica responsável pela política cambial que dissimula e nega a hipótese de uma maxi-desvalorização cambial que pretende levar a cabo, pois o princípio da veracidade pode provocar uma especulação privada comprometedora da política econômica pública. A efetivação da alteração cambial, no entanto, torna do conhecimento de todos porque o governante induziu em falsidade a opinião alheia, permitindo deste modo, à cidadania, uma avaliação coletiva a respeito da utilidade ou inutilidade da mentira pública da qual se valeu.

O tema do direito à informação como antídoto tanto ao ‘direito de mentir’ quanto ao direito de ocultar do governante — que são, como já observado, coisas distintas ainda que complementares no plano da *res publica* — tem hoje em nosso país tratamento constitucional. Com efeito, a Constituição de 1988 estabelece (além do princípio de publicidade da administração pública previsto no já mencionado artigo 37) no seu artigo 5 — XIV — o direito à informação; assegura, no inciso XXXIII do mesmo artigo 5, que “todos têm direito a receber dos órgãos públicos informações de seu interesse particular ou de interesse coletivo ou geral, que serão pres-

tadas no prazo da lei, sob pena de responsabilidade, ressalvadas aquelas cujo sigilo seja imprescindível à segurança da sociedade ou do Estado”, e incumbe, como se lê no parágrafo 2º do artigo 216, “à administração pública, na forma da lei, a gestão de documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitam”.

Esta é a moldura constitucional da lei nº 8159 de 8 de janeiro de 1991, que dispõe sobre a política nacional de arquivos. Esta lei assinala uma nova visão do papel dos arquivos, que passaram a ser encarados como instrumentos de apoio à organização do Estado e da sociedade e teve, entre as suas inspirações, as atividades conduzidas pela direção geral do Arquivo Nacional na década de 80<sup>39</sup>. Com efeito, como afirmou Celina do Amaral Peixoto, refletindo sobre o seu trabalho como diretora-geral do Arquivo Nacional de 1980 a 1990, a melhor forma de preservar documentos é transformá-los em fontes de informação, correlacionando assim o tema técnico da gestão dos arquivos com o tema político da informação da cidadania<sup>40</sup>.

Estas rápidas referências à legislação brasileira, que está em harmonia com as tendências internacionais, permitem encaminhar o arremate desta exposição. O direito à plena informação da cidadania, ainda que em certos casos defasado no tempo — que são as hipóteses de sigilo, por um certo período, daquilo que é imprescindível à segurança da sociedade e do Estado —, é mais do que um instrumento jurídico necessário para ‘domesticar’ a proclamação ao realismo do poder do Príncipe. É, como meio de conter a mentira dos governantes, uma expressão de justiça. Com efeito, a justiça tem entre os seus componentes inarredáveis o valor da igualdade. Este valor a teoria democrática atualizou historicamente, afirmando o primado da veracidade na *res publica*, ao pressupor como norma geral da convivência humana politicamente ordenada a reciprocidade, e ao postular, conseqüentemente, na relação entre governantes e governados, a exigência da ‘igualdade de oportunidades’ na aferição daquilo que é a gestão do interesse comum. É neste sentido, para evocar o texto do Padre Antonio Vieira, que serviu de epígrafe a este trabalho, que “A verdade — ao contrário da mentira — é filha legítima da justiça, porque a justiça dá a cada um o que é seu”. No caso, dar a cada um o que é seu significa, democraticamente, tornar do conhecimento público, através de uma informação exata e honesta, aquilo que é e deve ser comum a todos: a *res publica*.

## NOTAS

1. Hannah Arendt, *Crises da República* (trad. de José Volkmann), São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 15.
2. Platão, *A República* (trad. de Leonel Vallandro), Porto Alegre, Globo, 1964, p. 61.
3. Platão, *A República* (trad. de Leonel Vallandro), op. cit. pp. 66-67.
4. Cf. Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 114-115.
5. Aristóteles, *Éthique a Nicomaque*, Edit. J. Tricot, 3ª ed. Paris, Vrin, 1972, pp. 203-204.
6. Cf. *Dicionário enciclopédico da bíblia*, organizado por A. van den Born (trad. de Frederico Stein), Petrópolis, Vozes, 1971, verbete *mentira*.
7. Cf. A. Cohen, *Everyman's Talmud*, Londres, Dent & Sons, 1949, p. 100.
8. Cf. Sissela Bok, *Lying: moral choice in public and private life*, Nova York, Vintage Books, 1979, p. 35.
9. Cf. A. Ernout & Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4ª ed., Paris, Klincksieck, 1985, verbete *mens, mentis*; Antonio Geraldo da Cunha, *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, verbete *mentir*.
10. Padre Antonio Vieira, *Obras escolhidas*, vol. 11, Sermões II (prefácio e notas de Antonio Sérgio e Hernani Cidade), Lisboa, Sá da Costa Edit., 1954, p. 137.
11. Cf. Hannah Arendt, *Crises da República*, op. cit. pp. 15-16.
12. Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro* (trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida), São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 308.
13. Tomás de Aquino, *Suma teológica* (trad. de Alexandre Corrêa), Porto Alegre, Livraria Sulina, 1980, vol. VI, 2ª parte da 2ª parte, questão CX, art. 1-3, p. 2877.
14. Homero, *Iliada* (trad. de Carlos Alberto Nunes), Rio de Janeiro, Ediouro, s/d, p. 159.
15. Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, op. cit. p. 324.
16. Cf. M. I. Finley, *Use and abuse of history*, Nova York, Viking Penguin, 1987 passim.
17. Cf. Quentin Skinner, *Macchiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 36-41.
18. Cf. Norberto Bobbio, "Ética e política", in *Ética e política* (a cura di Walter Tega), Parma, Pratiche Edit., 1984, pp. 7-17; Norberto Bobbio, "Tipologia delle soluzioni storicamente date del rapporto tra etica e politica" in *Seminario Etica e Politica (1980-1988): Lezioni di Norberto Bobbio con una Appendice di Materiali e Documenti*, Torino, Centro Studi Piero Gobetti, 1989, pp.5-6.
19. Cf. Sissela Bok, op. cit., cap. 3.
20. Cf. Immanuel Kant, *Textos seletos*, edição bilíngüe, 2ª ed. (trad. de Raimundo Vieira e Floriano de Souza Fernandes, introd. de Emmanuel Carneiro Leão), Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 118-129. A citação é da p. 122.

21. Benjamin Constant, "Des réactions politiques", cap. 8, in *Cours de politique constitutionnelle*, edit. Edouard Laboulaye, vol. 2, Paris, Guillaumin et Cie., 1872, pp. 112-113.
22. Norberto Bobbio, "Etica e politica" in *Etica e politica* (a cura di Walter Tega), op. cit. pp. 11-12.
23. Cf. Hugo Grócio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Livro III, cap. 1, 9-17 (trad. de Jaime Torrubiano Ripoll), Madri, Reus, 1925, vol. 3, pp. 282-297.
24. Cf. Norberto Bobbio, Max Weber in Seminario Etica e Politica, op. cit. pp. 23-34; Norberto Bobbio, "Etica e politica" in *Etica e politica* (a cura di Walter Tega), op. cit. pp. 13-14; Max Weber, *Le savant et le politique* (trad. de Julien Freund, introd. de Raymond Aron), Paris, Plon, 1959.
25. Cf. Hegel, *Philosophy of right* (trad. e notas de T.M. Knox), Oxford, Clarendon Press, 1962, parágrafo 337, p. 215.
26. Cf. Hannah Arendt, *A condição humana* (trad. de Roberto Raposo), Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1981, cap. 2; Norberto Bobbio, *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política* (trad. de Marco Aurélio Nogueira), Rio, Paz e Terra, 1987, cap. 1; Celso Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988, cap. 8.
27. Cf. Norberto Bobbio, *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo* (trad. de Marco Aurélio Nogueira), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986, pp. 83-106.
28. Cf. Norberto Bobbio, *O futuro da democracia*, op. cit. p. 94; Friedrich Meinecke, *Machiavelism: the doctrine of raison d'Etat and its place in modern history* (trad. de Douglas Scott, introd. de W. Stark), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 132.
29. Cf. Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit. pp. 89-120; Celso Lafer, *Ensaio liberais*, São Paulo, Editora Siciliano, 1991, cap. 2, pp. 33-46.
30. Cf. Norberto Bobbio, *O futuro da democracia*, op. cit. passim; Celso Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, op. cit. cap. 8.
31. Tomás de Aquino, *Suma teológica* (trad. de Alexandre Corrêa), op. cit. vol. 6, 2ª parte, da 2ª parte, questão CX, art. 2, p. 2879.
32. Cf. Hans Kelsen, *Essays in legal and moral philosophy* (seleção e introd. de Oto Weinberger), Dordrecht, Reidel, 1973, cap. 5, pp. 95-113.
33. Cf. Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, op. cit., pp. 92-93.
34. Cf. Celso Lafer, "Diplomacia e transparência: o arquivo do Itamaraty", *Acervo*, Revista do Arquivo Nacional, vol. 4, nº 2, jul./dez. 1989, vol. 5, nº 1, jan./jun. 1990, pp. 35-43.
35. Hannah Arendt, *Crises da República*, op. cit. p. 138; Celso Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, op. cit. pp. 203-213.
36. Cf. David Hume, *Inquiry concerning the principles of morals* in David Hume, *Philosophical works* (editado por Thomas Hill Green e Thomas Hodge Grose), *Essays, moral, political and literary* — II — Aalen, Scientia Verlag, 1984, vol. 4, p. 248.
37. Sissela Bok, *Lying*, cit. p. 97.
38. Immanuel Kant, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolau Merkur, introd. de Norberto Bobbio), Roma, Edit. Reuniti, 1985, p. 38.

39. Cf. Aurélio Wander Chaves Bastos e Rosalina Corrêa de Araújo, "A legislação e a política de arquivos no Brasil", *Acervo*, Revista do Arquivo Nacional, vol. 4, nº 2, jul./dez., 1989, vol. 5, nº 1, jan./jun., 1990, pp. 19-33.
40. Celina do Amaral Peixoto Moreira Franco, "Por um sistema nacional de informações arquivísticas", *Ciência Hoje*, vol. 2, nº 61, set. 1990, pp. 54-56.