

UM LIVRO VÁRIAS LIÇÕES

— QUESTÕES POLÍTICAS —

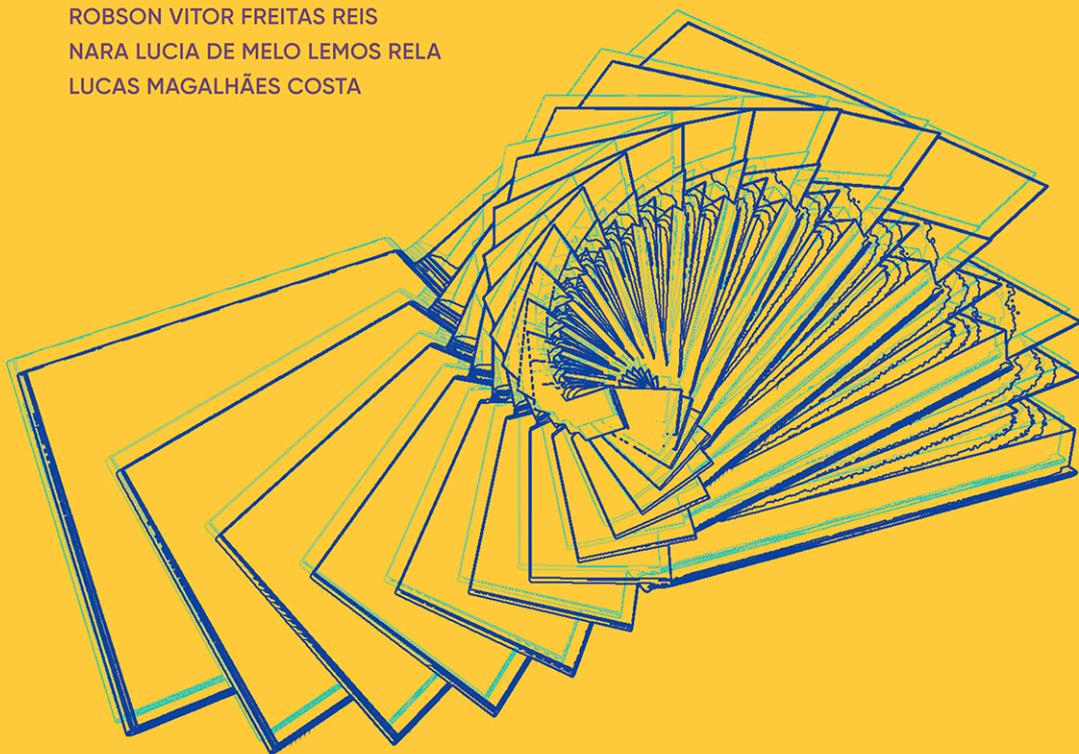
VERSÃO REVISADA

PAULO CÉSAR DE OLIVEIRA (ORG.)

ROBSON VITOR FREITAS REIS

NARA LUCIA DE MELO LEMOS RELA

LUCAS MAGALHÃES COSTA



A obra que chega até suas mãos agora é o resultado de um projeto de Extensão Universitária que buscou aproximar a UNIFAL-MG das pessoas da comunidade. A concepção do trabalho se guiou, sobretudo, pela tentativa de abrir a universidade ao público interessado, sem distinções que pudessem restringir esse processo.

Outra base que marcou a identidade dos textos é que buscamos critérios que nos permitissem trilhar o estrito caminho da ciência sobre as questões políticas e seu diálogo com o atual cenário brasileiro. Para isso, recorremos a autores considerados clássicos em suas temáticas, o que ajudou a reforçar o teor rigoroso com que buscamos trabalhar os temas, nos refugiando assim, o quanto possível, de considerações pessoais, tendências subjetivas ou quaisquer instâncias que pudessem afugentar a credibilidade dos textos que nessa obra expressam o labor incansável de todos os envolvidos.

E como ornamento final do trabalho que esse pequeno livro representa, há a intenção de contribuir, ainda que minimamente, para a reflexão sobre temas que compõem o vasto universo político e ajudam a esclarecer o papel protagonista de todos nós na democracia que queremos para o Brasil, nosso Estado e cidades.



Um Livro, Várias Lições

Um Livro, Várias Lições

Questões Políticas

Organizadores:

Paulo César de Oliveira

Robson Vitor Freitas Reis

Nara Lucia de Melo Lemos Rela

Lucas Magalhães Costa



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: José Paulo Guimarães

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

OLIVEIRA, Paulo César de et al (Orgs.)

Um Livro, Várias Lições: Questões Políticas [recurso eletrônico] / Paulo César de Oliveira et al (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

108 p.

ISBN - 978-65-87340-48-7

DOI - 10.22350/9786587340487

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Política; 3. Ciência; 4. Sociedade; 5. Interpretação; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

*Às pessoas que não se contentam com a leitura de
um livro e à Universidade Federal de Alfenas.*

Por fim, me dirigi aos técnicos. Sabia comigo mesmo que eu, a bem dizer, não conhecia nada, mas quanto a eles, sabia que os descobriria conhecedores de muitas e belas coisas! E nisso não estava enganado: conheciam sim o que eu não conhecia, e por aí eram mais sábios que eu. Porém, varões atenienses, me parecem ter, também esses bons trabalhadores, o mesmo defeito que os poetas: por efetuar belamente sua arte, cada um se achava também o mais sábio nas demais coisas (nas mais importantes!), e essa desmedida deles ocultava aquela sabedoria... De modo que fui perguntando a mim mesmo – em nome do oráculo – se eu preferiria ser assim como sou, nem sábio na sabedoria deles nem ignorante na ignorância, ou possuir as duas coisas que eles possuem. Respondi então a mim mesmo e ao oráculo que seria mais proveitoso para mim ser como sou.

Apologia de Sócrates - Platão.

Sempre imaginei que o paraíso fosse uma espécie de livraria...

Jorge Luís Borges

Sumário

Prefácio.....	13
Paulo César de Oliveira	
Capítulo 1.....	15
Da Ética à Política em Aristóteles	
Paulo César de Oliveira	
Capítulo 2	32
Os Discursos de Ódio e as Sociedades Bem-ordenadas	
Robson Vitor Freitas Reis	
Capítulo 3	56
Economia como Ciência Humana	
Nara Lucia de Melo Lemos Rela	
Capítulo 4	83
A Balança de Bobbio: Direita e Esquerda, critérios, conceitos e distinções	
Lucas Magalhães Costa	

Prefácio

Paulo César de Oliveira

Timeo hominem unius libri.

Tenho medo do homem de um só livro.

São Tomás de Aquino

Este livro é uma coletânea de algumas aulas ministradas no Curso de Extensão Universitária “*Um livro, várias lições: questões políticas*”. Nosso objetivo é socializar algumas reflexões que possam favorecer a formação política da comunidade. Questões como a relação entre Ética e Política, Justiça, Economia, Direita e Esquerda se fizeram presentes tanto nos debates ocorridos em sala de aula quanto neste livro.

A partir de uma obra específica, cada autor extraiu diversas reflexões e lições que foram apresentadas neste texto. Em nossa mente, sempre esteve presente a máxima tomista “*timeo hominem unius libri*”, ou seja, “*tenho medo do homem de um só livro*”.

De fato, há de se temer aqueles que têm uma única perspectiva da realidade ou um único ponto de vista. Trata-se de uma postura perigosa para a organização social e política da comunidade, bem como para nossa convivência.

Causa-nos espanto e preocupação perceber a existência de pessoas que leram apenas um livro e, sobretudo, que possuem uma única ideia ou perspectiva. Elas podem nos impor ditatorialmente uma única maneira de pensar, sentir e agir, transformando a vida e a sociedade em via de mão única, anestesiando a reflexão crítica.

Quando se lê apenas um livro a pessoa permanece ancorada em um só pensamento fixo e se torna incapaz e insensível a qualquer perspectiva de mudança. A reflexão crítica, embasada em análises, leituras e mudanças

de perspectivas constitui um dos fundamentos da democracia. Ela nos joga no agitado e incerto mar do futuro com esperança de novas perspectivas de vida. Sem esta reflexão crítica nossos parlamentos se degeneram em águas paradas e mortas.

É nosso objetivo que, a partir de uma obra, cada autor faça emergir várias lições e que você, leitor, extraia outras tantas para que o conhecimento, dinâmico e plural por natureza, favoreça a redução das desigualdades sociais.

Março de 2020

Capítulo 1

Da Ética à Política em Aristóteles

*Paulo César de Oliveira*¹

1.1 Introdução

Aristóteles, ao tratar da relação entre ética e política, estabelece uma distinção entre ciências teoréticas e ciências práticas. As primeiras buscam o saber pelo saber, sem nenhum tipo de interesse: são, portanto, contemplativas. Neste campo situam-se a Metafísica, a Física e a Matemática. As ciências práticas (a Ética, a Política, a Retórica e a Poética) se distinguem daquelas teoréticas exatamente por causa da natureza do objeto estudado. O foco deste trabalho se restringirá às ciências práticas, sobretudo, à relação entre Ética e Política na Filosofia aristotélica.

O campo da Ética é o estudo do comportamento humano ou dos costumes (ἦθος). Desde Aristóteles, a Ética se apresenta como uma ciência prática porque a sua finalidade é não é o conhecimento pelo conhecimento, mas o conhecimento para viver e agir bem. É o âmbito da vida prática e das ações humanas nas suas qualidades morais e humanas. Trata-se de uma disciplina filosófica que, metodicamente, explora o campo moral, com pesquisas sistemáticas sobre o bem moral; expõe os princípios normativos das ações e da vida humanas.

¹ DOUTOR e MESTRE em Filosofia pela Pontifícia Università San Tommaso de Roma Itália, LICENCIADO em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, MESTRE em Teologia pela Pontifícia Università San Tommaso de Roma Itália; BACHAREL em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, LICENCIADO em Pedagogia pela Universidade de Franca. Atualmente é Professor da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG).

A Ética, sendo área de investigação filosófica, busca saber a respeito de um fato: o da existência da moral nas mais diversas sociedades humanas. Basicamente as perguntas que levam a Filosofia a produzir tais investigações são: por que existe moral? Por que existem variadas morais nas diferentes sociedades e nos diversos momentos históricos? Em que bases são realizadas as normas morais? Quais critérios nós utilizamos para considerar como boas determinadas normas de conduta?

Já o campo da Política refere-se à vida social do homem que é, por natureza, um “animal político”:

Que o homem seja um animal político no mais alto grau do que uma abelha ou qualquer outro animal vivendo num estado gregário, isso é evidente. A natureza, conforme dizemos, não faz nada em vão, e só o homem dentre todos os animais possui a palavra. Assim, enquanto a voz serve apenas para indicar prazer ou sofrimento, e nesse sentido pertence igualmente aos outros animais [...] o discurso serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, também o justo e o injusto; pois é próprio do homem perante os outros animais possuir o caráter de ser o único a ter o sentimento do bem e do mal, do justo e o injusto e de outras noções morais, e é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (Política, I, 2, 1253 a, 7-12, tradução nossa).

Se Platão delineava um Estado perfeito ou ideal, seu discípulo e ex-aluno, Aristóteles, se empenhou em descrever concretamente os vários tipos de Estado existentes e sua gênese evolutiva. Uma forma elementar e natural de associação é a família. Várias famílias constituem uma vila. Várias vilas dão vida a uma cidade ou a um Estado.

Na verdade, Ética e Política tratam da conduta dos homens e o fim que eles querem atingir. Chamamos de Ética o estudo da conduta ou do fim do homem como indivíduo. Chamamos de Política o estudo da conduta ou do fim do homem como parte de uma sociedade.

Ao estudar estas duas ciências, entramos em um campo específico da Filosofia. Começamos a exercitar o pensamento quando perguntamos e buscamos respostas a questões fundamentais. São perguntas que dizem respeito às causas, ou aos princípios a partir dos quais algo possa ser

afirmado como verdadeiro, bom, justo ou belo. São questões de fundo que se referem a vários aspectos, a começar pela própria ideia de realidade. O que é real? Há algum sentido para esta existência?

Dependendo das respostas que assumimos em relação a estas e outras perguntas, orientamos nossas escolhas, dando ou não sentido à realidade e a nós mesmos. Orientamos nossas escolhas e posicionamentos, inclusive políticos.

Há, nas diversas sociedades, sentidos já elaborados e que nos são apresentados como sendo os melhores, ou até definitivos. São sentidos porque orientam maneiras de ser e de agir (e também de pensar) de comunidades e acabam por indicar interesses que, de acordo com certos grupos, direcionam o funcionamento de determinada sociedade. Daí as lutas por tornar estes sentidos hegemônicos ou dominantes.

Ao falar em sociedades humanas e em lutas por sentidos que querem ser dominantes, surgem questões relativas ao fato de os seres humanos viverem em sociedade e de haver lutas para alcançar o poder. As questões que interessam a Política, dentre outras, são: o que é sociedade; por que viver em sociedade; é possível não viver em sociedade; a origem do Estado; as relações de poder.

1.2 A Ética como Campo de Investigação Filosófica

Discussões atuais, às vezes, colocam a Moral e a Ética em oposição, como se a Moral residisse somente na vida concreta, enquanto a Ética fosse formada de teorias abstratas, longe da vida e de pouca utilidade. Contra esta tese, pode-se observar que questões relacionadas ao como se deve viver e agir, não se manifestam somente no âmbito da reflexão ética, mas nos seus próprios comportamentos morais. É, justamente, filosofando a partir da vida cotidiana, que fazemos nossas experiências do bem e do mal. Chegamos assim a um sadio bom senso.

Uma distinção do ponto de vista etimológico ajuda a clarear a questão.

O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com eta inicial) e *ethos* (com épsilon). É importante distinguir com exatidão os matizes peculiares a cada um destes termos...A primeira acepção de *ethos* (com eta inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação (LIMA VAZ, 1993, p.12-13).

A Ética se apoia nas experiências e conhecimentos práticos buscando clareá-las de modo sistemático e científico. Os seus enunciados, universais e abstratos, não se distanciam da vida concreta, mas visam, justamente, colher os princípios efetivamente nela presentes.

Ética diz respeito à investigação sobre a bondade, ou não, das condutas humanas. É a reflexão sobre a Moral, entendida, aqui, como costumes ou um conjunto de regras de conduta de uma sociedade qualquer. Regras que indicam o que se deve fazer (porque preferível ou mais valioso) e o que não se deve fazer (porque não preferível ou não valioso): o que importa e o que não importa, em termos de atitudes. Na verdade, o termo grego *ethos* (ἦθος) foi traduzido para o latim como *mos-mores*, dando origem à palavra moral, que significa literalmente, costumes, leis, comportamento, tradição.

Ao questionar a moral, nos deparamos com perguntas sobre o juízo dos valores de uma sociedade ou cultura. Ao se pensar nessas perguntas desencadeia-se uma reflexão sobre os fundamentos, os valores dos quais se partiu para se ter este ou aquele conjunto de regras de conduta, esta ou aquela moral.

É neste esforço reflexivo, indagativo, que se situa o campo da Ética. Adotar simplesmente regras de conduta já dadas em determinada sociedade, sem que se tenha atentado suficientemente para os seus fundamentos, significa adotar uma moral sem atenção aos princípios e

valores que a justificam. Significa deixar que outros imponham regras para nossas condutas, tornando a moral heterônoma.

1.3 O Fim de Todas as Coisas

A obra de Aristóteles, “Ética a Nicômaco” (1999), não é fruto direto do seu autor, mas uma reunião de lições, muito provavelmente realizadas no Liceu, durante sua segunda estada em Atenas, entre os anos 335-323 a.C (Cf. ARISTOTELE. Op.cit, p. II). Cada um dos dez livros que compõem a obra é estudado não somente por puro interesse histórico, mas por ser atual.

Aristóteles começa tratando a respeito do fim último de todas as coisas. Tudo que existe tende a um fim. Toda arte, toda investigação e toda escolha é realizada em vista de um fim que aparece bom e desejável. Este fim é o bem. Os fins mais excelentes não são os mais próximos; são aqueles mais distantes e exigem um caminho mais refinado. O fim último é fundamental e deve ser mais procurado que os fins secundários.

Aquilo que é buscado por si mesmo é o que Aristóteles chama de “Sumo Bem”. Trata-se de algo que se alcança mediante a política, considerada sempre uma arte elevada. Há uma concordância de que a felicidade, o bem agir e bem viver, seja o fim da ciência política. Mas não podemos negar de que há divergências sobre o que seja a felicidade. Aristóteles reconhece que há três tipos de vida: a vida dos prazeres, a vida da política e a vida contemplativa. Quem trilha o caminho da vida política busca a honra; a honra se procura pela virtude. Portanto, há um vínculo entre a finalidade da política e a vida virtuosa.

A vida virtuosa não isenta o homem de sofrimentos e infortúnios. Esse fato pode desestimular muitos a trilharem esse caminho, uma vez que não conseguem vincular virtude e sofrimento ou imaginam que a vida virtuosa, por si, evitaria infortúnios e constrangimentos cotidianos. É evidente na ética aristotélica que uma vida dedicada aos valores materiais não

tem o bem como um valor em si; considera o bem como algo útil para se alcançar outras coisas.

A vida dedicada à contemplação é própria do homem. Ela implica num princípio racional. Os melhores bens são os da alma. A felicidade é uma dádiva dos deuses. É feliz aquele que possui uma virtude completa e a vive por toda vida. Se a felicidade é algo permanente, há um paradoxo quando se afirma que o homem só é feliz ao final de uma boa vida. As atividades virtuosas são as mais duráveis. Os homens felizes são aqueles que estão em condições de se tornarem tal. Os infortúnios futuros e o acaso têm influências muito fracas para a felicidade dos homens, não sendo capaz de alterar seu estado.

A felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude perfeita. O político estuda a virtude antes de tudo. A virtude humana é a que se busca. O político, portanto, deve estudar a alma. O homem continente, temperante e bravo obedece à razão. O elemento irracional da alma é persuadido pela razão, pela reprovação e conselhos. As virtudes são intelectuais ou morais. As intelectuais são sabedoria, compreensão e prudência. As morais são generosidade e a temperança. Os hábitos dignos de louvor são chamados virtudes.

O fim e o bem coincidem. Os fins das atividades humanas são muitos e alguns desses são desejáveis somente em vista dos fins superiores. Exemplos disso são a riqueza e a boa saúde que são desejáveis por causa da satisfação que podem dar. O fim último é, sempre, o Bem Supremo, algo que é desejado por si mesmo e não enquanto condição ou meio para se alcançar outro fim. Segundo Aristóteles, este fim é a felicidade. A pesquisa e a determinação em relação a este fim é o objeto primeiro e fundamental da ciência política uma vez que somente a este fim os homens, enquanto indivíduos e seres sociais, podem direcionar com grandeza a própria vida.

Mas, em que consiste para o homem a felicidade? Evidentemente somente podemos responder a esta pergunta se conseguirmos dizer qual a finalidade da vida humana. Cada um é feliz enquanto faz bem o seu trabalho. A finalidade do homem não é levar uma vida vegetativa, comum às

plantas, nem uma vida regida pelos sentidos, comum aos animais. A finalidade do homem é levar uma vida conforme a razão. Portanto, o homem somente será feliz se viver segundo a razão; esta é a vida da virtude. Investigar a felicidade é, sem dúvida, investigar a virtude.

A virtude é uma disposição para escolher; ela consiste na escolha do justo meio relativo à nossa natureza, efetuada segundo um princípio racional e fixado pelo homem prudente (Ética Nicomachea, 1106b, 37-38, tradução nossa).

A vida seguindo a virtude é a genuína atividade humana e esta atividade é acompanhada e completada pelo prazer (Cf. Ética Nicomachea, X, 4, 1174b). Os bens exteriores como a riqueza, o poder ou a beleza, podem facilitar a vida virtuosa ou torna-la mais difícil com suas ausências. Tanto a virtude quanto a maldade dependem somente dos homens. As virtudes dependem das escolhas dos meios para se alcançar um determinado fim. E esta escolha é livre porque depende exclusivamente do homem. Aristóteles considera livre aquilo que tem em si o princípio dos seus atos (Cf. Ética Nicomachea, III, 7, 1113b, 10ss).

A virtude moral consiste na disposição de escolher o justo meio, adequado à nossa natureza e determinado pela razão. O justo meio exclui os extremos que são excessos. Esta capacidade de escolher é uma potência que se aperfeiçoa e revigora com o exercício. A coragem é o justo meio entre o atrevimento e o medo. A generosidade é o justo meio entre o esbanjamento e avaréza; o amor entre a paixão e o ódio. A principal virtude ética é justiça; a ela Aristóteles dedica um inteiro livro da *Ética a Nicômaco* (Cf. Ética Nicomachea, V).

As ações estão sujeitas a se tornarem imperfeitas ou por defeito ou por excesso; por exemplo, tantos os exercícios excessivos quanto os escassos prejudicam o vigor; o beber e o comer superabundantes ou insuficientes arruinam a saúde. O mesmo se dá com a moderação, a coragem e as outras virtudes; de fato, que foge ou teme todas as coisas e não enfrenta nada, torna-se tímido; quem, ao contrário, não teme nada, enfrenta qualquer coisa e se torna temerário; quem goza toda sorte de prazeres e não se abstém de nenhum, torna-se intemperante; mas quem evita todos os prazeres, torna-se

insensível. De modo que também a moderação e a coragem são arruinadas tanto pelo excesso como pela deficiência, mas são preservadas pela via do meio (Ética Nicomachea, II, 6-7, 1107a-b, 05-30, tradução nossa).

De modo geral, a justiça não é uma virtude particular, mas a virtude inteira, perfeita. De fato, o homem que respeita todas as leis é um homem inteiramente virtuoso. Mas, além desse significado geral, a justiça tem um significado específico. A justiça distributiva é aquela que se refere à distribuição das honras e do dinheiro ou dos demais bens que podem ser divididos entre aqueles que à mesma comunidade. Tais bens devem ser distribuídos segundo os méritos de cada um. Neste sentido, a justiça distributiva é semelhante à uma proporção geométrica. Já a justiça comutativa se refere aos contratos que podem ser voluntários ou involuntários. São contratos voluntários a compra, a venda, a locação. Dos contratos involuntários, alguns são fraudulentos, como o furto, a traição o falso testemunho; outros são violentos, como o assassinato, o sequestro, a injúria. A justiça comutativa é corretiva; visa equilibrar as vantagens e desvantagens entre dois contratantes. Trata-se de uma justiça semelhante à proporção aritmética.

É sobre a justiça que se funda o direito. Aristóteles distingue o direito privado do direito público que se refere à vida em sociedade. O direito público é legítimo quando estabelecido nos vários estados; há também o direito natural que o homem conserva em todos os espaços o seu valor, mesmo se não sancionado pelas leis.

Quanto às virtudes, essas podem ser intelectuais ou dianoéticas e práticas ou éticas. A virtude intelectual é aquela própria da vida racional. Ela compreende a ciência, a arte, a sabedoria, a inteligência, entendida como a capacidade de colher os primeiros princípios de todas as ciências. A sabedoria é o grau mais alto da ciência, uma vez que também julga a verdade dos próprios princípios (Cf. Ética Nicomachea, VI, 7, 1141a).

Os livros VIII e IX da Ética a Nicômaco são dedicados à amizade. Ela é uma virtude ou, pelo menos, está estreitamente ligada à virtude. A amizade é a coisa mais necessária na vida. Assim diz Aristóteles:

Ninguém escolheria viver sem amigos, mesmo se fosse provido em de todos os outros bens. O homem virtuoso se comporta com o amigo como se comporta consigo próprio, porque o amigo é um outro eu (Ética Nicomachea IX, 9, 1120 b, 5, tradução nossa).

A amizade fundada sobre a utilidade ou sobre o prazer é acidental e acaba quando termina o prazer ou a utilidade. Porém, a amizade fundada sobre o bem e sobre a virtude é perfeita uma vez que sua raiz se encontra na própria natureza das pessoas que se tornam amigas. A ética aristotélica se conclui com a afirmação da superioridade da vida teórica (Cf. Ética Nicomachea, X, 7, 1177b).

1.4 O Que Torna o Homem Bom?

O que torna o homem bom é a virtude. A virtude intelectual se desenvolve a partir do ensino. A virtude moral se desenvolve a partir do hábito, da repetição. O homem aprende algumas coisas mediante o conhecimento, as leituras e a sua formação acadêmica; outras ele aprende fazendo coisas, pelo hábito. As virtudes morais são adquiridas mediante o exercício.

Existe, em Aristóteles, uma relação intrínseca entre finalidade e ação humana; isto é, a ação sempre visa um fim e este é um bem. Por isso, sua Ética é teleológica. Segundo ele, se as ações tendem para um fim, este fim último das ações é a Felicidade (ευδαιμονία). A busca da felicidade justifica a boa ação humana. Todos os outros bens são meios para atingir o bem maior que é a felicidade.

A virtude, segundo Aristóteles, é uma atividade da alma responsável pelo agir do homem e é adquirida através do hábito. Consequentemente, a virtude, adquirida pelo hábito e aperfeiçoada pela razão, é a excelência moral do homem e assim alcançada a felicidade. A felicidade é o Bem Supremo e é adquirida constantemente, através das virtudes.

Para Aristóteles, o homem é um animal político, não conseguindo viver sozinho, devendo realizar sua felicidade plena na cidade (πόλις). A virtude, sendo adquirida, não nasce com o homem; ele irá buscá-la. No entanto, deve haver uma mediania da virtude. Aquele que a quer deve buscar as virtudes (justiça, temperança, coragem, entre outras) na medida certa. Se tiver, por exemplo, coragem em demasia, nada temerá e em uma batalha não saberá o momento adequado de recuar. Já sendo um homem medroso nem para a batalha irá. No sentido exposto por Aristóteles, as virtudes têm caráter ético, visando não somente o bem próprio, como também, e, principalmente, de toda a *pólis*. No entanto a felicidade última só se dará no final da vida. Pois é no decorrer da vida, através do constante adquirir de ações virtuosas que o homem será virtuoso.

A obra “Ética e Nicômaco” deixa claro que é o hábito é o que torna as pessoas boas ou más. Os homens se tornam bons repetindo boas ações; tornam-se maus repetindo más ações. Dessa forma, para se tocar música ou escrever bem é necessária a excelência, é necessário o engajamento, é necessário o hábito. A prática contínua de uma atividade ou de um comportamento nos possibilita internalizar aquele hábito. Somente a prática leva à excelência. Esse raciocínio serve para todas as atitudes e atividades humanas.

Por sua própria natureza os homens buscam o bem e a felicidade, mas esta busca só pode ser alcançada pela virtude. A virtude é entendida como excelência (αρετή). É somente através do nosso caráter que atingimos a excelência. A boa conduta, a força do espírito, a força da vontade guiada pela razão nos leva a excelência. Dessa forma, a felicidade está ligada a uma sabedoria prática, a de saber fazer escolhas racionais na vida. É feliz aquele que escolhe o que é mais adequado para si.

A ética se refere à proporção e harmonia da conduta humana. A estética à proporção e harmonia de elementos materiais. O que pode ser considerado belo na conduta humana? Trata-se de uma questão delicada. Atitudes de heroísmo são vistas sempre como belas. Alguém que se sacrifica por outra pessoa. Uma pessoa desconhecida que, porventura, devolve

um objeto de valor a outra desconhecida. Um colega de trabalho que admira o outro colega. O casal que se mantém unido durante décadas. Em outras palavras, coragem, generosidade, honestidade, respeito, amor, fidelidade.

Na verdade, a Ética é a estética da alma e a Estética é a ética da matéria. Na linguagem aristotélica, a Ética é essência, estética é forma. A modernidade confundiu a busca pela igualdade de direitos e oportunidades, com a igualdade entre o ético e o antiético, assim como também buscou igualar o estético e antiestético.

Qual vínculo existe entre a ética e a estética? Quais maneiras de agir são boas? Aquelas que os sentidos ou interesses dominantes indicam, ou as pessoas podem ter outras indicações? Como definir indicações quanto às maneiras boas de agir? Que são boas maneiras de agir? Com base em que, podem ser definidas as boas maneiras de agir? A busca de respostas a estas questões constitui o campo de investigação da ética. Ética é um campo de investigação filosófica.

Na verdade, somos seres sensíveis e, por isso, somos afetados pela beleza, pela feiura, por vários sentimentos que julgamos como bons ou ruins e, além disso, manifestamos estas sensações ou afeições de várias maneiras. Uma delas é através das artes. Há aí dois fatos: o da nossa sensibilidade e o da manifestação dela através de vários meios como o das artes. Por que somos dotados de sensibilidade? O que é ela e por que tem tanta influência sobre nossa maneira de ser? Por que manifestamos nossa sensibilidade das maneiras como o fazemos? Por que produzimos e fruímos arte? Arte é importante?

Há outras questões como as relativas ao pensar e, de maneira especial, ao pensar que busca produzir conhecimentos. Por que precisamos pensar? Há um pensar bem e uma maneira de pensar não boa? Por que precisamos de conhecimentos? O que é conhecimento? As investigações a respeito destas questões, e de outras, constituem o campo da teoria do conhecimento.

Por aí se vê a importância do filosofar na vida humana. O ato de filosofar nos ajuda na elaboração de sentidos que nos orientam nas relações com o mundo, com os outros, conosco mesmos e com as diversas produções humanas.

1.5 A Política

Quando se fala em **Política** (ARISTOTELE, 2014), na perspectiva aristotélica, não podemos, em hipótese alguma, separá-la da ética. Na verdade, em Aristóteles, isto se justifica porque a virtude é finalidade última do Estado. Por virtude, entende-se o justo meio, o equilíbrio entre dois extremos. Assim se entende o velho ditado latino: In médio *stat virtus* (A virtude está no meio). O Estado, como organismo moral, visa formar seus cidadãos para a prática do bem: portanto, virtuosos.

Na obra “A Política”, o tema forte é o do bem comum e a cidade (a sociedade), que deve ser organizada em função da busca deste bem comum. E, na pólis, deve ser entendido e analisado o poder. Vejam-se algumas afirmações de Aristóteles que se encontram no Capítulo 1 do Livro I de A Política. Logo no início, Aristóteles define a cidade (ou a pólis), ou a sociedade da seguinte forma:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras, tem mais que todas, este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política (Politica, I, 1, 1252a, 1-5, tradução nossa).

A natureza nada faz sem um propósito e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala (Cf. Politica, I, 1253b, 15), a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo e, portanto, também, o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do

justo e do injusto e de outras qualidades morais e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade.

Diz Aristóteles que:

É evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é por natureza um animal político. Se alguém, por natureza e não só acidentalmente, vive fora do Estado, é superior ou inferior ao homem [...]. Quem é incapaz de viver em sociedade, ou não precisa dela por ser autossuficiente, deve ser um animal ou um Deus (Política, I, 1, 1253a 27-29, tradução nossa).

Pelo fato de a cidade visar ao bem comum, ao bem de todos, Aristóteles afirma peremptoriamente que a cidade: “É claro, portanto, tem precedência por natureza sobre o indivíduo” (Política, I, 1253b, 15-6). E apresenta seus argumentos para justificar esta afirmação.

De fato, se cada indivíduo, isoladamente, não é isoladamente autossuficiente, conseqüentemente, em relação à cidade, ele é como as outras partes em relação ao seu todo e um homem incapaz de integrar-se em uma comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem, ou um deus. Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que, pela primeira vez, uniu os indivíduos assim, foi o maior dos benfeitores. A justiça é a base da sociedade; sua aplicação assegura a ordem na comunidade social por ser o meio de determinar o que é justo (Cf. Política I, 1258 b,15).

São reflexões que podem ajudar a pensar na maneira de ser de nossas sociedades atuais e, mais ainda, na importância de organizarmos conversas e debates com nossos alunos sobre o fato de vivermos em sociedade e sobre a responsabilidade de cada um de cuidar para o seu bom funcionamento. Se a sociedade funciona bem, isto é, se tudo o que nela é feito o é tendo em vista o bem comum, ou seja, o bem de todos, todos serão beneficiados. É importante debater e discutir sobre a necessidade de muitos jovens se interessarem por se tornarem políticos profissionais, não para a busca de interesses pessoais, mas para trabalharem na busca dos

interesses de todos. Interesse é aquilo que interessa. No caso da sociedade, o único interesse válido, é o interesse de todos os seus membros. Esta é uma ideia pouco, ou quase nada, trabalhada na educação. Daí a pouca valorização da política, da boa política.

Ideias de justiça, de bem comum, de respeito ao que é público, de necessidade de haver pessoas que se dediquem ao trabalho, de políticos honestos, de respeito às regras de boa conduta, e outras ligadas a esta temática, devem ser tratadas obrigatoriamente nas escolas como forma de sensibilização e de formação de cidadãos participativos na solução dos problemas que a todos afetam. Muitos dos problemas políticos que temos devem-se à falta de formação ética e política.

A virtude, segundo Aristóteles, não é a realizável fora da vida em sociedade. A origem da vida social está no fato de que o indivíduo não basta a si próprio; não somente no sentido que não pode por si prover as suas necessidades, mas também no sentido de não pode sozinho, longe da disciplina das leis e da educação, alcançar a virtude. Por consequência, o Estado é uma comunidade que não em consideração somente a existência humana, mas a existência material e espiritualmente feliz. É este o motivo pelo qual nenhuma comunidade política pode ser constituída por escravos ou por animais, uma vez que estes não podem participar da felicidade ou de uma vida livremente escolhida (Cf. Política III, 9,1280s).

Ele segue um caminho intermediário entre aqueles que, como Platão, defendem um tipo de Estado ideal e aqueles que defendem um Estado prático e apenas constitucional. O problema central para ele é o de encontrar a constituição mais adaptada a todas as cidades.

É necessário ter em mente, não somente um governo perfeito, mas atual e que possa facilmente adaptar-se a todos os povos (Política, IV, 1,1288b, 37-37 tradução nossa).

Por isso, é necessário propor uma constituição que se aplique a todos os povos. Assim, a Política de Aristóteles culmina na teoria da melhor constituição e isso é exposto nos dois últimos livros. Ele chega a esta teoria após

vários posicionamentos críticos a diversas constituições. Na verdade, ele recolhe 150 (Cf. SINI, 1988, p. 119) constituições estatais, das quais, porém, somente uma, a de Atenas, foi reencontrada. Evidentemente, ele se serviu desse material para a suas observações (Cf. Política IV, V, VI).

O Estado, na perspectiva do Estagirita, compreende três formas possíveis de governo: Aristóteles distingue três tipos de Estados: a monarquia (o governo de uma pessoa só), a aristocracia (o governo de um grupo, considerado os melhores) e a *politeia* (o governo das multidões). Cada uma dessas formas possui as suas vantagens, mas Aristóteles considera superior a *politeia* porque é mais próxima da igualdade entre todos os cidadãos. Toda forma de governo pode, porém, degenera-se em um excesso negativo: a monarquia em tirania (o governo tirano de um soberano); a aristocracia em oligarquia (o governo de poucos privilegiados), a *politeia* em democracia (o governo demagógico das praças).

Não é demasiado esclarecer que o Estado se refere somente aos cidadãos, isto é, aos homens livres. A este propósito, Aristóteles considera que existem indivíduos escravos por natureza, uma vez que são incapazes de virtudes mais elevadas e que a distinção entre escravos e livres é tão natural quanto entre macho e fêmea ou entre jovem e velho (Cf. Política I, 13, 1260a). Aristóteles, claramente, justifica a escravidão ao dizer que “é evidente que alguns homens são por natureza livres e outros escravos” (Política 1254a, tradução nossa).

O Estado não se refere aos escravos que não são capazes de alcançar a vida intelectual, própria dos homens livres. Assim, os escravos não verdadeiramente homens; por isso, é lícito servir-se deles como meros instrumentos: são instrumentos animados.

O Estado não possui nenhum dever para com os escravos. Porém, em relação aos cidadãos, deve prover a prosperidade material, a vida virtuosa e feliz dos seus cidadãos. Aqui Ética e Política se aproximam de maneira singular. A índole dos cidadãos deve ser marcada pela coragem e inteligência, como a dos gregos que, segundo Aristóteles, são os mais aptos a viver em liberdade e a dominar outros povos.

1.6 Considerações Finais

Aristóteles encerra a obra *Ética a Nicômaco* dizendo que tudo o que escreveu nada mais é do que uma introdução àquilo que viria depois: a Política. Isto porque, o bem da cidade é “mais belo e mais divino” que o bem do indivíduo. O indivíduo é concebido em função da Cidade e não a Cidade em função do indivíduo.

O homem não somente vive em sociedade, mas vive em uma sociedade política. Quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando-se a si mesmo, não é parte de uma cidade, “é uma besta ou um deus”. O cidadão não é, necessariamente, a pessoa que vive na Cidade; cidadão é quem participa da administração da coisa pública, isto é, quem faz parte das assembleias. É aquele que utiliza o seu tempo livre para participar. É quem renuncia à própria vida.

Para Aristóteles há duas maneiras de governar: uma, segundo o bem comum e outra, segundo o interesse privado. Quem governa deveria ser guerreiro na juventude, conselheiros na idade adulta e sacerdotes quando idosos. Isto é, deveria ter a força do jovem e o bom senso do adulto. Como a felicidade da Cidade depende da felicidade de cada indivíduo, deve-se tornar cada cidadão o mais virtuoso possível, mediante uma adequada educação.

Há em Aristóteles uma subordinação da ética à ideia de felicidade que consiste em Supremo Bem. Fazem-se necessário que, na cidade, todas as funções sejam bem distribuídas e que se tenham como pensava o seu mestre Platão, as três classes fundamentais: os trabalhadores, os soldados e os governantes. O Estado deve ser comandado pelos anciãos e preocupar-se com a educação uniforme dos cidadãos, preparando-os para a guerra e para os tempos de paz.

Referências

ARISTOTELE. *Ética Nicomachea*. Traduzione di Carlo Natali, Bari: Editori Laterza, 1999.

ARISTOTELE. *Politica*. Traduzione di Renato Laurenti, Roma-Bari: Editori Laterza, 2014.

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

SINI, Carlo. *I Filosofi e le Opere*. Milano: Principato Editore, 12^a ed..1988.

Capítulo 2

Os Discursos de Ódio e as Sociedades Bem-ordenadas

*Robson Vitor Freitas Reis*¹

2.1 Introdução

John Rawls, apesar de ter tangenciado muito o tema da liberdade de expressão, não se pronunciou expressamente (ou pelo menos não de forma ostensiva) sobre os chamados discursos de ódio². Assim, acreditamos não ser a melhor maneira de abortar a questão especularmos possíveis notas de rodapé de sua obra para saber se em algum momento ele, mesmo que *an passant* e sem uma justificativa robusta, disse um sim ou um não para as regulações dos discursos de ódio. Acreditamos que tais especulações³ não iriam contribuir de forma substancial para a análise da

¹ Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Servidor Público no Campus de Varginha da Universidade Federal Alfenas, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5637267621645000>, e-mail: robsonvitor@gmail.com; robson.reis@unifal-mg.edu.br.

² Nesse sentido Colin Macleod (2015): “**Some important controversies about the appropriate contours of free speech are not explicitly addressed by Rawls. He does not discuss obscenity, pornography, hate speech, the free speech rights of children and adolescents, or special issues raised by new technologies (e.g. the internet) that have radically changed the way in which information can be shared, stored, and accessed**”. (p. 303 - grifo acrescido). Em uma tradução informal do autor “Algumas controvérsias importantes sobre os contornos apropriados da liberdade de expressão não são explicitamente abordadas por Rawls. Ele não discute obscenidade, pornografia, discurso de ódio, direitos de liberdade de expressão de crianças e adolescentes ou questões especiais levantadas por novas tecnologias (por exemplo, a Internet) que mudaram radicalmente a maneira como as informações podem ser compartilhadas, armazenadas e acessadas”, e Jeremy Waldron (2014): “What Rawls says about free speech is set out mainly in an essay entitled ‘The Basic Liberties and Their Priority’ (the final chapter of Political Liberalism), but it is not particularly interesting for our purposes. **It does not address the specific issue of hate speech or group libel**”. (p. 69-70 - grifo acrescido). Em uma tradução informal do autor “o que Rawls diz sobre liberdade de expressão é apresentado principalmente em um ensaio intitulado ‘As liberdades básicas e sua prioridade’ (o capítulo final do liberalismo político), mas não é particularmente interessante para nossos propósitos. Não trata da questão específica do discurso de ódio ou difamação em grupo”.

³ Contudo, para quem se interessa por este tipo de inquirição, podem ser esclarecedoras algumas considerações feitas no tópico 2.2.3 *O Que Rawls Pensava(ria) Acerca dos Discursos de Ódio?* da dissertação *Uma análise rawlsiana dos contornos da liberdade de expressão* (FREITAS REIS, 2018).

questão, pois, na melhor das hipóteses e caso achemos algo, o máximo que encontraríamos seriam opiniões irrefletidas e superficiais, já que ele não objetivava tratar do assunto. Diante disso, cremos que a melhor maneira de abordarmos esse nosso desafio de trabalhar os chamados *hate speeches* a luz a filosofia rawlsiana seja, não através de pequenas colocações pontuais, mas sim através um questionamento mais substancial acerca de qual interpretação do direito de liberdade de expressão melhor se adequa e seja mais coerente com os principais pilares da sua teoria da justiça, sendo este o objetivo do presente trabalho.

2.2 Discursos de Ódio e Possíveis Delimitações Conceituais

Antes de falarmos diretamente o que são os chamados discursos de ódio, achamos importante diferenciar os termos conceito e concepção. Tal distinção, que normalmente é remetida a Dworkin, também está presente em Rawls. No entanto talvez Dworkin a apresente de uma forma um pouco mais clara e direta.

Em *Uma Teoria da Justiça* Rawls coloca que:

Então, parece natural pensar no conceito de justiça como sendo distinto das várias concepções de justiça e como sendo especificado pelo papel que estes diferentes conjuntos de princípios, essas diferentes concepções, têm em comum. Desse modo, os que defendem outras concepções de justiça podem ainda assim concordar que as instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição de direitos e deveres básicos e quando as regras determinam um equilíbrio adequado entre reivindicações concorrentes das vantagens da vida social⁴ (RAWLS, 1999, p. 5 - tradução nossa).

Assim, quando afirmamos que determinada decisão judicial foi justa, as pessoas em geral entendem o que queremos dizer, bem como o que não

⁴ No original: Thus it seems natural to think of the concept of justice as distinct from the various conceptions of justice and as being specified by the role which these different sets of principles, these different conceptions, have in common. Those who hold different conceptions of justice can, then, still agree that institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons in the assigning of basic rights and duties and when the rules determine a proper balance between competing claims to the advantages of social life.

queremos. Elas podem até não concordar conosco e pensar que não, que a decisão não foi acertada. Isso se dá, pois, apesar de elas entenderem o conceito, sua concepção concreta de justiça pode não ser a mesma que a nossa. Partilham de um mesmo conceito, mas não de uma mesma concepção.

Assim Dworkin, em tópico intitulado *Conceito e Concepção*, do seu livro *O Império do Direito* explica essa ideia da seguinte forma:

Em termos gerais, as pessoas concordam com as proposições mais genéricas e abstratas sobre a cortesia, que formam o tronco da árvore, mas divergem quanto aos refinamentos mais concretos ou as subinterpretações dessas proposições abstratas, quanto aos galhos da árvore. Por exemplo, numa certa etapa do desenvolvimento da prática, todos concordam que a cortesia, em sua descrição mais abstrata, é uma questão de respeito. Mas há uma importante divisão sobre a correta interpretação da ideia de respeito. Alguns consideram que se deve, de maneira mais ou menos automática, demonstrar respeito a pessoas de certa posição ou grupo, enquanto outros pensam que o respeito deve ser merecido individualmente⁵ (DWORKIN, 2003, p. 86-87).

Assim, em termos gerais, podemos tentar conceituar os discursos de ódio como sendo a expressão de ideias, contra grupos minoritários ou de alguma outra forma mais vulneráveis da sociedade, visando inferioriza-los em razão de sua religião, da cor de sua pele, do seu sexo biológico, de sua orientação e/ou identidade sexual, de sua nacionalidade etc. Esse é, veja bem, o nosso conceito de discursos de ódio, ou seja, é apenas uma ideia mais geral e abstrata para orientar a compreensão de nossos interlocutores no correr deste capítulo. Já no que tange a uma concepção em concreto do que seria um discurso de ódio acreditamos que o mais correto/legítimo, por toda delicadeza que a matéria envolve, é optar por uma construção coletiva. Achamos demasiadamente arriscado deixar semelhante tarefa a cargo de uma ou poucas mãos. É claro que o presente trabalho visa de

⁵ No idioma da obra em sua versão original: “People by and large agree about the most general and abstract propositions about courtesy, which form the trunk of the tree, but they disagree about more concrete refinements or subinterpretations of these abstract propositions, about the branches of the tree. For example, at a certain stage in the development of the practice, everyone agrees that courtesy, described most abstractly, is a matter of respect. But there is a major division about the correct interpretation of the idea of respect. One party thinks respect, properly understood, should be shown to people of a certain rank or group more or less automatically, while the other thinks respect must be deserved person by person” (DWORKIN, 1986, p. 70)

alguma forma aclarar algumas ideias e com isso possibilitar construções/reflexões mais amadurecidas do assunto, contudo, e, não obstante a isso, não pretendemos com ele (seria completamente utópico) construir uma “fórmula matemática” através da qual se possa identificar de maneira precisa toda e qualquer situação que possa ser interpretada como sendo um discurso de ódio. Para que a realização de semelhante tarefa seja legítima, ela dever ser coletiva. E, para tanto, achamos interessante lembrar dos quatro estágios normativos propostos por Rawls (1999).

O primeiro estágio é o estágio da posição original, estágio em que o véu da ignorância⁶ atua em sua obscuridade máxima e é o momento no qual são escolhidos os dois princípios da justiça propostos por Rawls. Os dois patamares básicos que qualquer Estado deve cumprir para poder se autointitular como sendo um Estado justo:

- a. Todas as pessoas têm igual direito a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades básicas iguais para todos, esquema este compatível com todos os demais; e, nesse esquema, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.⁷ (RAWLS, 1993, p. 5-6 – tradução nossa).

O segundo estágio, por sua vez, é o estágio da instauração da convenção constituinte, ou seja, é o estágio onde os representantes, já com um pouco mais de informações gerais da sociedade, irão formular a Constituição de seu país. Sendo importante perceber que nesse estágio o foco estará

⁶ Aqui estamos nos referindo especificamente ao conceito rawlsiano do termo, tal como colocado pelo autor no seu livro *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 1999, p. 118-123), que está ligado a sua ideia de posição original, ou seja, seria um situação hipotética em que as partes não tem conhecimento, ou total conhecimento, de que posição social irá ter na sociedade vindoura.

⁷ No original: a. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value. b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.

no primeiro princípio e nas liberdades básicas. Aqui é que, pelo menos em linhas gerais, a sociedade, através de seus representantes, irá tentar estruturar em um documento quais são as garantias e liberdades básicas, como minimamente pensá-las de modo a garantir um todo coeso, pois elas podem e efetivamente irão entrar em conflitos internos e é preciso garantir, nos termos do primeiro princípio, um esquema plenamente adequado de liberdades iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos. Além disso, caberá ainda ao poder constituinte nesta etapa formular um processo legislativo que resguarde a equitativa igualdade de oportunidade política, conceito forte em Rawls e que, na prática, infelizmente, é pouco efetivado nas sociedades em geral. Perceba que aqui o legislador constituinte, no tocante ao nosso objeto de estudo, já começará a demarcar algumas importantes linhas divisórias, ou seja, pelo menos em termos básicos ele deverá dizer quais são os contornos da liberdade de expressão e imprensa, das liberdades de expressão política e da igual cidadania, bem como quais são os contornos das liberdades pessoais.

Já o terceiro estágio é o estágio legislativo. Ou seja, é o estágio onde os membros do poder legislativo, com a estrutura dada a ele pela constituição que foi estabelecida no estágio anterior, irão formular as leis que regerão a sociedade para atuar de forma coordenada. Tendo em vista, ao mesmo tempo, os princípios da justiça propostos no primeiro estágio e a constituição elaborada no segundo. Contudo, é preciso notar, que as dúvidas pertinentes a este estágio se mostram ainda mais sutis que a do estágio anterior e “frequentemente, o melhor que podemos dizer de uma lei ou política é que ela pelo menos não é claramente injusta”⁸ (RAWLS, 1999, p. 174 – tradução nossa). Rawls observa neste ponto que, diferentemente do que ocorre na fase constituinte, onde o primeiro princípio da justiça prepondera, aqui é o segundo que irá se manifestar com maior ênfase. Assim, enquanto a constituição visa garantir a todos um *status* de igual cidadania, a fase legislativa deve focar na tentativa de garantir a todos condições de igualdade equitativa de oportunidade, bem como que as diferenças sociais

⁸ No original: often the best that we can say of a law or policy is that it is at least not clearly unjust.

e econômicas existentes a despeito da garantia das liberdades básicas e da igualdade equitativa de oportunidade, sejam estruturadas de modo a beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade. E aqui, tendo em vista estes outros aspectos, a delimitação dos legítimos contornos da liberdade de expressão e imprensa deverá ficar mais clara. Tendo em vista a proteção de outros direitos e liberdades é lícito e legítimo estabelecer contornos bem mais precisos e incisivos ao direito de liberdade de expressão.

Por fim, o quarto e último estágio, é o da aplicação das normas a casos particulares através dos juízes e dos agentes administrativos em geral. Perceba que neste estágio, como as normas estão sendo aplicadas a situações concretas, não se vislumbrará mais qualquer resquício do véu da ignorância, ou seja, finalmente fatos particulares referentes a cada indivíduo não só podem, mas devem ser do conhecimento dos aplicadores do Direito, não no intuito de aplicá-lo de modo parcial, mas sim no de tratar a todos igualmente e respeitando a justa medida de sua igualdade e diferença. Sendo esse o estágio no qual os juízes ou outros aplicadores do direito atuarão frente aos casos concretos, dando os devidos contornos aos direitos de liberdade de expressão e imprensa, não no intuito de censurar, mas sim de garantir uma participação mais equânime dos mais diversos atores sociais, protegendo aqueles que se encontrem em uma situação mais vulnerável. E, nesse diapasão, e com a legitimação proveniente dos três estágios anteriores, atuará, por vezes, restringindo alguns discursos para proteger a integridade física e psicológica de todos os cidadãos, bem como garantir um efetivo status de igual cidadania a todos.

2.3 Qual a Aparência de uma Sociedade Bem-Ordenada?

O que iremos propor neste tópico tem como base algumas interessantes considerações feitas por Jeremy Waldron em seu livro *The Harm in Hate Speech* (2012).

No quarto capítulo do livro, Waldron afirma que uma sociedade que permite publicações de ódio possui uma aparência bem distinta daquela que não permite ou que, de alguma outra forma, tenta restringir tais publicações. Em uma sociedade que permite esse tipo de expressão é possível, por exemplo, a presença de cartazes ou placas com mensagens como “mulçumanos são terroristas”, “antisemitismo não é uma questão de ideologia, mas de higiene”, “negros não são bem-vindos” ou “o homossexualismo é uma doença que precisa ser extirpada”. Ou seja, pode haver sinais indicando que os membros de um determinado grupo não são bem-vindos em certos lugares, e símbolos (uma suástica, uma cruz em chamas) destinados a intimidá-los se eles por lá forem ou por lá permanecerem. Sendo essa a aparência que uma sociedade pode tomar quando a expressão do preconceito é permitida. E a questão colocada por Waldron é: seria essa a aparência de uma sociedade bem-ordenada?

Waldron justifica a importância desse questionamento, pois muitos constitucionalistas liberais, como Dworkin por exemplo (DWORKIN, 2006), principalmente nos Estados Unidos⁹, advogam a ideia de que leis proibindo esse tipo de discurso iriam contra o direito de liberdade de expressão. Eles reconhecem que o ambiente social resultante da tolerância aos discursos de ódio é desagradável, não gostam da aparência que essas mensagens geram, mas afirmam que exatamente por permitir esse tipo de expressão racista, por permitir “todo e qualquer tipo de expressão”¹⁰ que a sociedade deve ser considerada bem-ordenada, celebrando a diversidade de ideias e discursos no seu mercado de ideias. Para eles, isso seria uma marca de uma sociedade bem-ordenada, mesmo que uma parte vulnerável dessa sociedade possa ser taxada com um rótulo degradante e tenha, no mínimo e sendo eufêmico, dificuldade para concordar com esse ponto de vista.

⁹ Que é considerada para Rawls uma sociedade livre e uma sociedade bem-ordenada deve ser interpretada como tal.

¹⁰ Optamos por colocar entre aspas, pois acreditamos que toda essa bandeira liberal levantada por alguns é, em alguma medida, contraditória.

É importante perceber que o interesse de Waldron, pelo menos inicialmente, não é o que faz uma sociedade bem-ordenada ou como ela é. Ele está interessado em como as coisas se parecem, em seu ambiente visível. O que devemos procurar em uma sociedade bem-ordenada? Um colorido e não regulado mercado de ideias, ou, em um não tão colorido assim, mas em acordo com o compromisso fundamental da justiça com a qual uma sociedade bem-ordenada deveria ser imbuída? Se ficarmos com a segunda opção, podemos apresentar isso como uma forma de restringir os discursos de ódio e a difamação de grupo, entendendo essas restrições como formas pelas quais se tenta torna-se visivelmente mais bem-ordenadas do que seriam de outra forma?

É importante esclarecer que Waldron não quis dizer que aqueles que promulgam leis regulando os discursos de ódio estão, apenas por isso, familiarizados com as ideias rawlsianas. O que ele está interessado é em saber se as restrições de discurso de ódio se harmonizariam (ou não) com a ideia de Rawls acerca de uma sociedade bem-ordenada no tocante a um especial elemento dessa concepção. Rawls estipula que, em uma sociedade bem-ordenada, cada um aceita, e sabe que os demais igualmente aceitam, os mesmos princípios da justiça. Sendo essa uma ideia atraente para o Waldron. Atrai-lhe a ideia de uma sociedade que carrega seus valores consigo, deixando claro para todos os princípios e liberdades fundamentais que ela abraça. E é exatamente nesse ponto que ele quer focar, isto é, na garantia de um compromisso geral com os fundamentos da justiça e da dignidade que uma sociedade bem-ordenada deve fornecer aos seus cidadãos como parte da sua cultura pública. É importante mensurar a força dessa garantia ao considerar, por exemplo, o quão confortável devemos estar com manifestações públicas e semipermanentes do ódio racial e étnico como aspectos visíveis do ambiente social.

E para deixar mais claro esse ponto lembremo-nos que as sociedades bem-ordenadas necessariamente devem ser regidas por um sistema democrático e que, para Rawls (1993), uma importante característica de uma democracia é o pluralismo. Contudo, como acabamos de ver, o pluralismo

é usado por alguns como justificativa para um discurso mais “amplo”, onde se permitiria a expressão do ódio e do preconceito.

No tocante a esse pluralismo, voltemos à proposta de Rawls e em como ele estrutura esta ideia para uma sociedade bem-ordenada. As pessoas no mundo contemporâneo, como dissemos, vivem imersas em um grande mar de ideologias e valores, em um grande mercado onde as mais diversas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes competem para tentar dar um sentido que preencha as suas vidas. Neste contexto, para conseguir garantir um mínimo de consenso que se sobreponha a todo esse oceano de valores e ideais, e sabendo que muitas deles são completamente incompatíveis, Rawls constrói a ideia de pluralismo razoável. Ou seja, a despeito de defender uma teoria procedimentalista, ele sabe que “muitas doutrinas são claramente incompatíveis com os valores da democracia”¹¹ (RAWLS, 2001, p. 37 – tradução nossa). Assim, dentre aquelas concepções abrangentes de vida que sejam minimamente razoáveis e compatíveis com os valores democráticos ele irá tentar estruturar uma concepção política que se sobreponha a todas elas, garantindo, ao menos, um consenso sobre algumas questões essenciais. Valendo destacar que esta concepção não deve ser simplesmente um meio termo entre todas essas doutrinas, é mais do que isso, pois tal meio termo seria uma concepção política no sentido errado/pejorativo do termo, e Rawls almeja legitimidade, almeja uma justificação pública de sua concepção. Ou seja, uma concepção de justiça que seja defensável por si mesma e que, ao mesmo tempo, dado o pressuposto de pessoas razoáveis, possa ser endossada, mesmo que por fundamentos distintos, pelos partidários das mais diversas concepções morais abrangentes razoáveis (RAWLS, 2001).

Assim, trazendo a questão para o nosso objeto de análise, esse pressuposto permite advogarmos a ideia que doutrinas intolerantes teriam, por natureza, um pressuposto que seria contrário à ideia de pluralismo razoável, já que uma concepção pública de justiça deve ter por pressuposto o reconhecimento igualitário de todos os seus integrantes, o que iria contra

¹¹ No original: Many doctrines are plainly incompatible with the values of democracy.

a possibilidade de reconhecimento interno de doutrinas intolerantes. O que faria com que possamos concluir que a imagem de uma sociedade bem-ordenada não se coaduna com uma onde discursos de ódio estejam presentes.

Além disso, não se podendo esquecer ainda que para Rawls as pessoas, os cidadãos de uma democracia, devem ser tratadas como livres e iguais. Ou seja, parte-se do pressuposto de que as pessoas, nessa vida em sociedade, nessa atividade coordenada e em meio a todo esse pluralismo em que vivem, são capazes de, por si mesmas, decidirem qual o sentido que queiram dar as suas vidas, qual o caminho que irão trilhar, são livres para isso. Devendo o Estado não interferir/direcionar essa escolha, proporcionando, não só a liberdade para a escolha, mas ainda um mínimo de substrato para que cada um possa efetivamente trilhar esse caminho. E, como decorrência direta, é possível argumentar que discursos de ódio poderiam interferir/prejudicar grupos minoritários a se estruturarem e darem sentido a sua vida. E que, portanto, seria função do Estado, para a construção desse substrato democrático mínimo, regular esse tipo de discursos intolerantes à grupos minoritários. Ideia que ficará mais clara nos tópicos posteriores desse capítulo, e que também nos ajuda na argumentação de que a imagem de um sociedade bem-ordenada não se harmoniza com a de uma onde mensagem de ódio estejam sejam comuns, pois tais mensagens teriam por objetivos tolher determinadas orientações de vida ou determinados grupos daquela sociedade.

Assim, acreditamos sinceramente que, se sopesarmos todas essas questões suscitadas, ou seja, se considerarmos que uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade onde todos os seus cidadão reconhecem um mesma concepção pública de justiça, garantido que todos sejam tratados como cidadãos livres e iguais e que tenham suas liberdades básicas protegidas¹², cremos que, apesar de algumas possíveis controvérsias, não deve existir dúvidas acerca do fato que a aparência de uma sociedade bem-ordenada não é a de uma onde existam mensagens públicas de ódio e

¹² Valendo lembrar que, entre elas, Rawls coloca expressamente a garantia da integridade física e psicológica.

discriminação contra grupos minoritários dessa sociedade. Uma sociedade onde exista esse tipo de mensagem, para nós, parece conflitar com os pressupostos básicos de uma sociedade bem-ordenada, tal como descrita por Rawls, e não faria parte de um pluralismo razoável.

A ideia de uma sociedade bem-ordenada é a ideia de uma sociedade ser plena e efetivamente governada por uma concepção de justiça. Em termos técnicos, é uma teoria de conformidade total em vez de uma teoria de conformidade parcial. **Nesse sentido, a discussão de uma sociedade com rancor e divisão suficientes para gerar discursos de ódio não pode ser uma discussão de uma sociedade bem-ordenada (no sentido de John Rawls), uma vez que tanto o ódio que esse discurso expressa como o ódio que é estimado que ele provoque são incompatíveis com as atitudes que prevalece entre cidadãos - de fato, cuja adoção universal - é supostamente definitiva para uma sociedade bem-ordenada.** Não chamamos uma sociedade de "bem-ordenada", a menos que essas atitudes tenham desaparecido e substituídas por sentimentos de justiça¹³ (WALDRON, 2012, p. 78 - tradução nossa e grifo acrescido).

2.4 Seriam os Discursos de Ódio Permitidos pela Lei em uma Sociedade Bem-ordenada?

Uma vez respondida à questão de qual é a aparência de uma sociedade bem-ordenada e concluído que não é a de uma onde existam mensagens de ódio pregando a exclusão de grupos minoritários dessa sociedade, resta-nos saber agora como uma sociedade bem-ordenada deve tratar/lidar com uma situação como essa. Como as leis de uma sociedade bem-ordenada devem regular esse tipo de situação: seriam os discursos de ódio permitidos pela lei em uma sociedade bem-ordenada? Elas teriam leis sobre esse assunto?

¹³ No original: The idea of a well-ordered society is the idea of a society being fully and effectively governed by a conception of justice. In technical terms, it is full-compliance theory rather than partial-compliance theory. On this account, discussion of a society with sufficient rancor and division to generate hate speech cannot be discussion of a well-ordered society (in John Rawls's sense), since both the hatred this speech expresses and the hatred it is calculated to drum up are incompatible with the attitudes whose prevalence among the citizenry — indeed, whose universal adoption — is supposedly definitive of a well-ordered society. We don't call a society "well-ordered" unless these attitudes have died out and been replaced by sentiments of justice.

Diante desses questionamentos Waldron (2012) percebe que muitos poderiam argumentar que em uma sociedade bem-ordenada não se precisaria de tais leis, pois não existiria mais nem mesmo tentativas de expressão desse tipo de discurso. E que a forma correta para se chegar a uma sociedade bem-ordenada nesse sentido, ou seja, onde não haja mais discursos de ódio, seja pela via natural, isto é, esse tipo de discurso deve desaparecer gradualmente e não através de leis coercivas que limitam a liberdade de expressão. Ele deve ser superado através de mudanças internas dos cidadãos provocadas por um processo de educação pública e por respostas efetivas a esses discursos em um mercado público e livre de ideias, ou seja, aquele já tradicional pensamento, comum entre os norteamericanos, de que discurso só se combate com mais discurso.

Veja que, apesar de interligadas, estamos diante de duas afirmações distintas. A primeira delas é que em sociedades bem-ordenadas não existiriam mais nem mesmo tentativas de esse tipo de discurso e a segunda é que ele deve ser resolvido com mais discurso e não com leis regulatórias.

No que tange a primeira, Waldron argumenta que quem afirma que as sociedades bem-ordenadas já estariam imunes aos chamados discursos de ódio não compreendeu bem o papel do direito em uma sociedade bem-ordenada. Nesse diapasão é preciso esclarecer que Rawls em seu livro *Uma Teoria da Justiça* (1999) expressamente coloca a necessidade de um Estado de Direito com atuação coercitiva para se garantir a manutenção da estabilidade da cooperação social. Valendo sempre lembrar que toda e qualquer restrição às liberdades básicas apenas se justificariam tendo em vista a manutenção da própria liberdade, ou seja, tendo em vista o equilíbrio entre as liberdades básicas:

Impondo um sistema público de penalidades, o governo afasta os motivos para se pensar que os outros não estão observando as regras. Por essa razão puro e simples, presume-se que um poder soberano e coercitivo seja sempre necessário, mesmo quando em uma sociedade bem-ordenada as sanções não sejam severas e talvez nunca precisem ser impostas. Em vez disso, a existência de um aparelho penal funciona como uma garantia nas relações entre os homens.

Essa proposição e seu raciocínio subjacente podem ser vistos como a tese de Hobbes¹⁴ (RAWLS, 1999, p. 211 – tradução nossa).

Tendo isso em vista Waldron expressamente coloca que não devemos pensar em uma sociedade bem-ordenada como sendo uma fantasia utópica, em que as leis não são mais necessárias, porque todas as atitudes de seus membros são absolutamente justas. Ninguém supõe que as leis com finalidade punitivas possam ser eliminadas da estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada, que podem deixar existir leis sobre assassinato ou assalto porque, por definição, ninguém em uma sociedade justa jamais seria motivado a se envolver com esses crimes. A sociedade de Rawls não é utópica nesse sentido de fantasioso. E, uma vez resolvida esta questão, uma vez percebido que uma sociedade bem-ordenada não estaria plenamente imune ao surgimento de discursos racistas, sexistas, homofóbicos etc., resta-nos agora descobrir qual a melhor forma de responder a esses discursos. Ou seja, seria somente através de mais discurso como propõem alguns, ou deveria existir alguma legislação coercitiva?

Assim, é importante perceber, portanto, como acabamos de explicar, que Rawls não nega a necessidade de um Estado, a despeito de sua sociedade bem-ordenada ser uma sociedade ideal, ela não é uma sociedade utópica, e mesmo que a criminalidade seja provavelmente muito baixa (talvez até inexistente por alguns períodos), é preciso leis coercitivas, leis que, em uma sociedade bem-ordenada poderão vir a cumprir por vezes apenas um papel simbólico para manter a estabilidade social. E, ao mencionar a necessidade de um Estado com sanções, cita Hobbes, sendo possível, neste ponto, perceber nitidamente que ele – Rawls – sabe que a ausência do Estado, a liberdade plena, não seria uma liberdade de fato, mas sim o domínio do mais forte, daquele que tem maior força física, daquele que tem maior exército. Daí a necessidade do Estado para regular e

¹⁴ No original: By enforcing a public system of penalties government removes the grounds for thinking that others are not complying with the rules. For this reason alone, a coercive sovereign is presumably always necessary, even though in a well-ordered society sanctions are not severe and may never need to be imposed. Rather, the existence of effective penal machinery serves as men's security to one another. This proposition and the reasoning behind it we may think of as Hobbes's thesis.

estabelecer o domínio da razão e não da força. Regulação esta que, segundo Rawls, deverá estabelecer os justos termos de cooperação e garantir a equidade.

Observe que raciocínio análogo também pode ser construído no âmbito da liberdade de expressão, como percebe Fiss (1996), ao tratar do efeito silenciador que alguns discursos podem possuir. Assim, uma total ausência de regulação seria apenas uma falsa liberdade, seria o domínio do mais forte, de quem detém o poder de fato, de quem, por exemplo, detém o controle dos meios de comunicação, ou o poder financeiro para utilizar desses meios a seu favor de modo a distorcer a realidade, aqui a total falta de intervenção estatal pode prejudicar bem mais o livre mercado de ideias do que pontuais intervenções estatais visando garantir mais equidade entre os agentes. Nesse contexto, é possível ver o Estado não como o grande inimigo da liberdade de expressão, tal como a figura do Estado censurador representaria, mas como o ente responsável por estabelecer os justos termos de cooperação.

E, superado a ideia de que não são necessárias leis coercitivas em uma sociedade bem-ordenada, é preciso identificar qual deve ser o fundamento de tais leis. Para Rawls, como dissemos, a justificativa deve ser extraída do próprio princípio da liberdade, ou seja, a punição não se fundaria, portanto, numa função retributiva, mas sim na garantia da liberdade. Argumentando inclusive que, nesse caso, sua concepção ideal de sociedade mostraria como devem ser estruturados sistemas não ideais¹⁵¹⁶.

Assim, as regulações dos discursos, em especial dos discursos de ódio, devem ser entendidas não como uma forma de restringir a liberdade de expressão, mas de promove-la. Esta perspectiva de encarar a questão transforma aquilo que a princípio poderia ser interpretado por alguns como um conflito entre o valor liberdade e o valor igualdade, em um

¹⁵ “The ideal conception shows in this case anyway how the nonideal scheme is to be set up” (RAWLS, 1999, p. 212).

¹⁶ É importante esclarecer que no presente capítulo não iremos tratar das diferenças existentes entre teorias ideias e não ideais, bem como das possíveis consequências, no tocante a regulação de discurso, que este diferentes pressupostos poderiam ocasionar. E não o fazemos, veja bem, não porque acreditamos que não existam diferenças, mas porque tal diferenciação, devido à profundidade dessa matéria, iria demandar mais do que essa nossa limitada análise, por hora, pode oferecer.

conflito entre duas formas diferentes de entender uma só questão: a liberdade. Colocando nossas escolhas dentro de uma matriz comum. E fazendo com que percebamos que o que está em jogo não são valores opostos, mas perspectivas diferentes de se compreender/interpretar o mesmo ideal, a liberdade. Sendo importante destacar que não acreditamos que, com isso, se resolveriam todas as discordâncias, e se superaria a necessidade de escolhas difíceis. Não temos tal pretensão/ilusão, mas, não obstante a isso, essa mudança de perspectiva pode sim, no que diz respeito aos discursos de ódio ajudar a compreender melhor algumas questões.

Portanto, estabelecidos esses pressupostos, acreditamos que a clássica fórmula norte-americana de que discurso se resolve com mais discurso por si só não seria suficiente. Acreditamos que talvez a melhor forma de encarar a situação não seja pela via excludente, mas sim complementar. Isto é, o fato de o Estado poder, em uma política de médio para longo prazo, tentar promover uma diversidade maior no discurso através de um processo de conscientização e de criação de um espírito republicano, não impede que, esse mesmo Estado, tendo em vista política de fins mais imediatos, de curto prazo, estabeleça a imposição de sanções de natureza civis, ou até mesmo penais conforme o caso, para, com isso, proteger esses grupos minoritários transmitindo-lhes uma sensação de maior proteção e amparo. Protegendo sua liberdade, sua integridade física e psicológica. Permitido com que todos busquem seus próprios ideais de vida, permitindo com isso, por exemplo, que casais homossexuais possam livremente passear de mãos dadas pelas ruas sem ter que serem insultados regularmente por isso¹⁷. Até mesmo porque, e é importante deixar isso claro, esses dois tipos de políticas são direcionados a atores sociais distintos, ou seja, enquanto a política do mais discurso é voltada ao esclarecimento do opressor, a outra é mais focada na proteção da vítima.

Valendo lembrar que este tipo de sanção, em uma sociedade liberal rawlsiana, deve ser a exceção e não a regra. Rawls não pretende impor

¹⁷ Provavelmente em sociedades não ideais, as políticas de curto prazo se mostrem ainda mais importantes que as de médio e longo prazo.

uma única concepção de bem, não pretende criar uma concepção moral abrangente. Para ele, tentar estabelecer uma concepção moral abrange em nossa sociedade contemporânea pluralista, só seria possível pela via autoritária, onde a coação seria a regra e não a exceção. Sendo importante destacar a diferença entre essas duas situações. Impor uma sanção para tentar garantir a integridade física e psicológica de um cidadão vítima de discurso de ódio é tentar garantir um respeito ao pluralismo. Já impor uma sanção para manter uma única concepção moral abrangente é ir diametralmente contra a ele, já que passaria a estar autorizado tão somente esta concepção moral. Ou seja, são situações absolutamente distintas.

E, para compreender melhor a necessidade dessas políticas de curto, médio e longo prazo contra ideias racistas, contra a expressão de mensagens contrárias à grupos minoritários/vulneráveis da sociedade, visando inferioriza-los em razão da sua religião, da cor de sua pele, do seu sexo biológico, da sua orientação e/ou identidade sexual etc., é importante atentar para o dano que este tipo de fala pode gerar. É necessário, para que consigamos compreender a importância desse tipo de regulação, vislumbrar o dano social gerado, ou que pode ser gerado, com esse tipo de discurso.

2.5 Quais São os Danos Gerados pelos Discursos de Ódio?

E, para introduzir esse tópico, achamos oportuno trazermos a esse trabalho as colocações feitas pelo professor Prates (2015) ao analisar um provérbio anglo-saxão infantil que diz o seguinte “Paus e Pedras podem quebrar meus ossos, mas nomes (ou palavras) jamais me ferirão!”¹⁸ (PRATES, 2015, p. 83). Assim,

[..] as crianças podem até recitar cotidianamente este provérbio como forma de amadurecimento, “entretanto, as palavras ferem”, sendo este um dos motivos do citado provérbio ter sido criado como forma de preparar para tais

¹⁸ No original: Sticks and Stones may break my bones but names (or words) will never hurt me!

feridas. Em realidade, discursos de ódio podem “quebrar alguns ossos”, assim como, para nos apropriarmos de uma elaboração de Langton, “determinar a posição ou o status social de alguém ou algum grupo da sociedade” (LANGTON, 1993: 302), isto é, podem ser muito mais que meras falas, já que têm a força de perpetuar exclusões, hierarquias e estigmas opressivos, pois refletem uma estrutura simbólica na qual estão envolvidos “quem enuncia”, “sobre quem o enunciado é expresso”, “qual o efeito pretendido” e “de onde” estes mesmos ditos são realizados. (PRATES, 2015, p. 104).

Dito isso, é necessário esclarecer que optaremos por dividir os danos provenientes discurso de ódio sob duas perspectivas.

A primeira delas se foca mais em aspectos mais objetivos, sociais e externos ao indivíduo. Assim, sob esse viés, podemos dizer que tais discursos visam minar o *status* de igual cidadania de alguns membros da sociedade (WALDRON, 2012), *status* este que possui uma importância basilar no modelo de justiça proposto por Rawls, sendo um dos fundamentos do seu primeiro princípio de justiça. E a esse tipo de dano Waldron denomina de dano objetivo a dignidade.

Nesse sentido o pano de fundo dos discursos racistas é uma negação da condição de igual cidadania de uma parcela da população, pois afirma a inferioridade de determinados grupos da sociedade. Assim, por exemplo, podemos lembrar do nazismo alemão e do movimento da ku klux klan nos Estados Unidos que pregavam a supremacia branca, a supremacia da raça ariana.

Com tais discursos se visaria a destruição das bases sociais desse importante pressuposto de uma sociedade bem-ordenada, minar-se-ia a ideia de que seus membros devam ser considerados livres e iguais. Sendo que, no tocante as liberdades políticas, Rawls expressamente afirma que a todos efetivamente deva ser garantido a equitativa igualdade de oportunidades de atuar politicamente, ou seja, aqui não seria suficiente apenas uma igualdade formal. O Estado deve criar a estrutura necessária para um efetivo e igualitário acesso de todos à esfera pública independentemente de sua classe social.

Um outro aspecto mais objetivo do dano que os discursos de ódio pode causar na sociedade diz respeito ao que Waldron denomina como *assurance*¹⁹. Assim, para além do aspecto social político, os discursos de ódio visam minar a sensação de segurança que as suas vítimas, enquanto membros plenamente cooperativos desta sociedade, vista como um sistema equitativo de cooperação social, deveriam possuir em seu cotidiano, que o Estado deveria lhes proporcionar. Pensemos, por exemplo, no caso de uma família negra que acorda com uma cruz em chamas no seu quintal. Um ato como esse não visa simplesmente ofender, possui uma afirmação implícita que pessoas daquela cor de pele não são bem vindas naquele bairro, naquela cidade, visam minar a segurança daquelas pessoas em suas ações diárias cotidianas, pois diante de tal fato é inegável que os membros daquela família pensarão duas vezes antes voltarem desacompanhados para casa, elas se sentirão inseguras em suas pequenas ações cotidianas, o que tornará sua estada ali muito difícil, e é exatamente isso que o autor da mensagem quer causar: medo, insegurança. Implicitamente está se tentando expulsá-los dali, está sendo dito: - Você acha que você é igual a mim, mas você não é. Você acha que pode se sentir seguro, mas você não pode.

Uma segunda perspectiva para apreciar os danos provenientes dos discursos de ódio é a subjetiva, ou seja, aquela que diz respeito ao indivíduo. Segundo Rawls, o Estado, enquanto sociedade bem-ordenada, deve proporcionar aos seus membros as condições necessárias para que cada um possa dar sentido a sua vida. Assim, possuindo as pessoas as duas capacidades morais²⁰, e encarando a sociedade como sistema equitativo de

¹⁹ O termo *assurance* se refere a ideia de garantia, segurança, confiança. Contudo, a despeito da aparente simplicidade de uma possível tradução, excepcionalmente optaremos por não a fazer, pois, ao ler a obra, percebemos que os contextos que o autor a utiliza são um pouco díspares e, por isso, optaremos por manter a expressão no original, tentando preservar esses contextos.

²⁰ A primeira dessas faculdades é a capacidade de ter um senso de justiça, é a capacidade de compreender e efetivamente colocar em prática os princípios de justiça política que estabelecem os termos equitativos de cooperação. Já a segunda dessas capacidades é a capacidade para uma concepção de bem, ou seja, é a capacidade para estrutura, revisar, se achar necessário, e de buscar atingir de modo racional uma concepção de bem, um objetivo de vida, um fim a ser almejado e buscado durante o seu viver. Sendo que, segundo Rawls, os elementos dessa concepção são normalmente encontrados e interpretados pelas doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes.

cooperação social²¹, devemos concluir que uma das finalidades do Estado é proporcionar a infraestrutura necessária, através de sua estrutura básica, para que cada um, ao fazer uso de sua capacidade para uma concepção de bem, escolha e persiga os fins últimos que queira dar a sua vida. E, dando base a esse substrato, inclusive Rawls expressamente coloca o autorrespeito/autoestima como um dos bens primários mais importantes. Na medida em que, sem ele, duvidamos, como foi dito, do nosso próprio valor, do valor de nosso plano de vida e de nossa capacidade de realiza-lo:

Em várias ocasiões, mencionei que talvez o mais importante bem primário seja a autoestima. Devemos ter certeza de que a concepção de bem como racionalidade explica esse fato. Podemos definir o respeito a si próprio (ou a autoestima) como tendo dois aspectos. Em primeiro lugar, como já notamos anteriormente (§29), inclui um senso que a pessoa tem de seu próprio valor, a sua sólida convicção de que vale a pena realizar a sua concepção de bem, o seu plano de vida. Em segundo lugar, a autoestima implica uma confiança em nossa habilidade de, na medida que isso estiver em nosso poder, realizar nossas intenções²² (RAWLS, 1999, p. 386 – tradução nossa).

E, neste contexto, é inegável que os discursos de ódio visam e irão faticamente afetar esse bem tão precioso para qualquer indivíduo e para

²¹ Deve se esclarecer que esta ideia organizadora central de cooperação social é composta de pelo menos três aspectos fundamentais. O primeiro deles é que cooperação social deve ser concebida como algo diverso de uma mera atividade coordenada. Nesse diapasão um comando militar com uma autoridade central absoluta pode ser interpretado como uma atividade coordenada, mas jamais como atividade de cooperação social, pois, para se enquadrar no conceito de cooperação social é preciso algo mais, é preciso guiar-se por normas publicamente reconhecidas em que aqueles que cooperam legitimam como adequadas para orientar suas condutas. O segundo aspecto fundamental é que, para Rawls, está subentendido na ideia de cooperação a ideia de termos equitativos de cooperação. Ou seja, a cooperação social inclui a ideia de reciprocidade, de mutualidade. Isto é, todos aqueles que cooperam devem, de alguma forma se beneficiar com essa atividade. Portanto, essa atividade coordenada estruturada sob a forma de cooperação social deve estabelecer normas regulando publicamente esses termos equitativos de cooperação. Por fim, o terceiro aspecto da cooperação social é que ela também contém a ideia de vantagem ou bem racional de cada participante. Sendo que este aspecto está umbilicalmente ligado ao anterior. Assim sendo, aqueles que cooperam e se estruturam por regras equitativas de cooperação, procuram com essa atividade em cooperação atingir seus objetivos. A atividade é realizada em pró daqueles que cooperam.

²² No original: On several occasions I have mentioned that perhaps the most important primary good is that of self-respect. We must make sure that the conception of goodness as rationality explains why this should be so. We may define self-respect (or self-esteem) as having two aspects. First of all, as we noted earlier (§29), it includes a person's sense of his own value, his secure conviction that his conception of his good, his plan of life, is worth carrying out. And second, self-respect implies a confidence in one's ability, so far as it is within one's power, to fulfill one's intentions.

qualquer sociedade. Imaginemos, por um instante, como é para um homossexual crescer em uma sociedade onde, por exemplo, várias palavras indicativas de sua orientação sexual sejam sinônimas de ofensa, ou motivo de chacota. E não interprete essa nossa afirmação como uma tentativa de criminalizar todo e qualquer epítetos raciais ou sexuais. Não é esse nosso objetivo, mas, não obstante a isso, não podemos simplesmente ignorar essa questão e não considerar que, em longo prazo, conviver cotidianamente com o preconceito irá infringir severo dano as suas vítimas e que alguma regulação do discurso se faz necessária. Sendo nesse sentido pertinentes as seguintes considerações de Waldron:

Sem dúvida, um discurso pode ressoar muito tempo depois de a palavra falada ter desaparecido [...]. Mas, em minha opinião, é a presença duradoura da palavra publicada ou da imagem postada que é particularmente preocupante neste contexto; E este é o lugar onde o debate sobre a regulamentação do "discurso de ódio" deve ser focado²³ (WALDRON, 2012, p. 37-38 - tradução nossa).

Assim, visto sob este aspecto, os discursos de ódio irão minar diretamente a faculdade que a todos deve ser garantida de buscar de modo racional uma concepção de bem, ou seja, fins últimos que determinam a concepção que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que considera uma vida digna de ser vivida.

2.6 Conclusão

Assim, diante de tudo que foi colocado, concordamos plenamente com Rawls quando argumenta que o pluralismo, enquanto diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, não é uma simples condição histórica passageira, mas uma característica permanente da cultura pública de uma democracia. E, sendo essa uma característica

²³ No original: No doubt a speech can resonate long after the spoken word has died away [...]. But to my mind, it is the enduring presence of the published word or the posted image that is particularly worrying in this connection; and this is where the debate about "hate speech" regulation should be focused.

permanente, as sociedades faticamente precisarão aprender a lidar com ela, convivendo na diversidade e respeitando o outro como igual.

Neste contexto, é importante perceber que a Teoria de Justiça como Equidade, a despeito de não pretender regular a vida das pessoas de forma ampla e irrestrita, tal como uma doutrina moral abrangente almejaria, é, uma proposta de justiça e, enquanto tal, lidará com os mais diversos valores presentes na sociedade. Diante disso, a proposta de justiça como equidade deverá abandonar o ideal de comunidade política, se este ideal for compreendido como unificado em torno de uma única grande doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. Centrar tudo em um único ideal abrangente deixaria de ser uma possibilidade política para aqueles que aceitam as liberdades básicas e o princípio da tolerância que, segundo Rawls, seria algo básico em qualquer instituição democrática. Assim, temos que entender unidade social de outra maneira, pois, embora os cidadãos não afirmem a mesma doutrina abrangente, devem fazê-lo no tocante a concepção política, e isso significa que devem partilhar o mesmo fim político básico de defenderem as mesmas instituições justas e de atuarem com justeza perante seus concidadãos.

Além disso, não se pode deixar de mencionar ainda que sendo qualquer cidadão possuidor das duas faculdades morais, os direitos e liberdades básicos de uma sociedade bem-ordenada, ou de uma que almeje tal *status*, deve garantir que todos possam desenvolvê-las de modo adequado para exercê-las ao longo da vida. Sendo inegável que os chamados discursos de ódio, além de irem contra os valores básicos da proposta rawlsiana, não podendo, por isso, seus valores serem considerados razoáveis, irão claramente prejudicar o adequado exercício das capacidades morais e, em especial, da capacidade para uma concepção de bem.

Referências

ALLEN, Davida S.; JENSEN, Robert (eds.) *Freeing The First Amendment: critical perspectives on freedom of expression*. New York and London: New York University Press, 1995.

- BARRY, Brian. *John Rawls and the priority of liberty*. Philosophy & Public Affairs, p. 274-290, 1973.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL, 1989.
- BRUGGER, Winfried. *Proibição ou proteção do discurso do ódio: algumas observações sobre o direito alemão e o americano*. Direito Público. Porto Alegre, ano 4 n.15, p.117-136, jan/mar.2007.
- DWORKIN, Ronald. *O Direito de Liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. Revisão Técnica Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge e London: Harvard University Press, 1986.
- DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DWORKIN, Ronald. *The decision that threatens democracy*. The New York review of books, 2010. Disponível em: < <http://www.nybooks.com/articles/2010/05/13/decision-threatens-democracy/>>. Acessado em 24 de outubro de 2016.
- FISS, Owen M.. *The Irony of Free Speech*. 2ª impressão. Cambridge and London: Harvard University Press, 2016. Kindle Version.
- FRANCISQUINI, Renato. *Democracia, Liberdade de Expressão e Valor Equitativo das Liberdades Comunicativas*. Tese de Doutorado. DCP-USP, São Paulo, 2014.
- FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.
- FREITAS REIS, Robson Vitor. *Uma Análise Rawlsiana dos Contornos da Liberdade de Expressão: Breves Considerações acerca dos Discursos de Ódio*. Dissertação de Mestrado. FDCE-UFMG, Belo Horizonte, 2018.
- FREEMAN, Samuel (eds.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Religious Tolerance: the pacemaker for cultural rights*. Royal Institute of Philosophy. n.79, 2004, pp. 05-18.

HART, Herbert Lionel Adolphus. *Rawls on Liberty and its Priority*. The University of Chicago Law Review, v. 40, n. 3, p. 534-555, 1973.

HOLMES, Stephen. *Liberal constraints on private power?: reflections on the origins and rationale of access regulation*. In: LICHTENBERG, Judith (ed.). *Democracy and the Mass Media: A Collection of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 21-65.

KERR, Gavin. *Property-Owning Democracy and the Priority of Liberty*. Analyse & Kritik, v. 35, n. 1, p. 71-92, 2013.

LIMA, Venício Arthur de. *Liberdade de Expressão x Liberdade de imprensa: direito à comunicação e democracia*. 2ª ed. rev. Amp. São Paulo: Publisher Brasil, 2012.

MACKINNON, Catharine A. *Only Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. Kindle Version.

MACLEOD, Colin. *Freedom of Speech*. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A.. *The Cambridge Rawls Lexicon* (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Tradução Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2016.

POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. London: Cornell University Press, 1989

PRATES, Francisco de Castilho. *As Fronteiras da Liberdade de Expressão no Estado Democrático de Direito: os desafios das falas que oprimem, de discursos que silenciam*. Tese de Doutorado. FDCE-UFMG, Belo Horizonte, 2015

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Rev. Ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Justice as Fairness: a restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

SARMENTO, Daniel. *Livres e Iguais*: estudo de direito constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

SCHAUER, Frederick. *The First Amendment As Ideology*. In ALLEN, Davida S.; JENSEN, Robert (eds.) *Freeing The First Amendment*: critical perspectives on freedom of expression. New York and London: New York University Press, 1995.

SILVA, Júlio César Casarin Barroso. *Democracia e Liberdade de Expressão*: contribuições para uma interpretação política da liberdade da palavra. Tese de Doutorado. DCP-USP, São Paulo, 2009.

SILVA, Júlio César Casarin Barroso. *Liberdade de Expressão e Expressões de Ódio*. Rev. direito GV, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 37-63, Junho 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322015000100037&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 01 setembro de 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/1808-2432201503>.

TAYLOR, Robert S. *Hate speech, the priority of liberty, and the temptations of Nonideal theory*. Ethical theory and moral practice, v. 15, n. 3, p. 353-368, 2012.

TAYLOR, Robert S. *Rawls's defense of the priority of liberty*: a Kantian reconstruction. Philosophy & Public Affairs, v. 31, n. 3, p. 246-271, 2003.

WALDRON, Jeremy. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2012.

WHITFIELD, Greg. *The Priority of Liberty*: Political not Kantian. 2009.

Capítulo 3

Economia como Ciência Humana

*Nara Lucia de Melo Lemos Rela*¹

A história da humanidade e da economia são escritas com a mesma pena; falar da primeira implica descrever a outra. A trajetória do ser humano é contada através dos prazeres, dores, desejos, paixões, jogos de poder e dominação, lutas, vícios e virtudes em sua dupla relação consigo mesmo e com o mundo. A economia, como atividade de trocas, de tão antiga, sua origem se perdeu, pois começou quando o primeiro ser humano desejou possuir algo possuído por outro. Trocar implica necessariamente a relação mínima entre duas pessoas que trazem consigo o espírito carregado dos sentimentos, desejos e emoções que acompanham a ação, quer seja ela uma troca justa ou impositiva. Por isso mesmo, a economia tem como razão de ser o indivíduo em interação econômico-social nas suas atividades como membro de um grupo. Onde existe desejo e necessidade existe a economia, daí a sua classificação como pertencente ao complexo mundo das ciências humanas.

Contar o progresso da humanidade significa contar também o seu desenvolvimento econômico, que atingiu um alto grau de sofisticação no contexto atual. Apesar disso, não raro, os resultados esperados não são alcançados ou o são somente em parte após a implantação de alguma

¹ Formada em Ciências Econômicas pela antiga Faculdade de Ciências Econômicas e Administrativas do Vale do Paraíba, hoje UNIVAP, São José dos Campos-SP, estágio nas áreas de vendas nacionais e internacionais na cidade de Hamburgo, Alemanha. Bacharel em Filosofia pela UFSJ - Universidade Federal de São João Del Rei-MG. Mestre em Filosofia pela FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte - MG. Doutora em Filosofia pela PUG - Pontificia Università Gregoriana, Roma, Itália. Scholar fellow - Università degli Studi di Genova, Itália (2017), Pos-Doutoranda em Psicologia pela PUC-Minas.

medida econômica. Por que, afinal, os modelos econômicos ainda falham apesar da crescente sofisticação de seus métodos?

A Economia é uma ciência de dupla face. Amartya Sen (SEN, 1999, p. 19) denominou de “engenheirística” a parte da economia voltada à matemática e à econometria como base da modelagem desta ciência, ou seja, a sua parte exata que pretende ser capaz de fazer previsões acuradas. Apesar disso, no entanto, não consegue cumprir perfeitamente essa última função. O que ocorre é que a outra parte, a economia ainda como ciência, mas que tem como base as interações dentro de um contexto econômico-social faz com que o seu lado humano interfira na sua parte que deveria ser exata. Afinal, a economia é uma ciência, mas acima de tudo uma ciência do ser humano tomado no âmbito econômico.

Vilfredo Pareto nos lembrou que o indivíduo é muitos em um só, *homo economicus*, *homo eticus*, *homo religiosus*, etc., o que vale dizer que todos eles agem como causas compostas para a manifestação da pessoa como ser que vive em estado social, estado esse que hoje ultrapassa os limites da língua, da cultura e da religião, quando a ação de um tem um âmbito de abrangência muito maior a ponto de alterar a ação de muitos, o que vale dizer que o conceito do agir racional é incompleto se não estiver aliado ao conceito de agir consciente.

A economia, como ensinou Thorstein Verblen, perpassa todas as instituições e, por esta razão, está imbricada no cotidiano do cidadão. Foi sistematizada por Adam Smith e recebeu seu status de ciência por obra de John Stuart Mill, mas antes de tudo é voltada para o ser humano e operada por este, o que confere sua posição no âmbito das ciências humanas. Dito isso, pode-se tirar algumas conclusões. A primeira delas é que sendo uma ciência é passível de ser modelada e ter estabelecidas suas leis e fins. Mas por ser humana não pode ser esperado que seus modelos sejam exatos. A segunda, é que suas previsões são suscetíveis a falhas. A outra é que o ser humano não age racionalmente quanto faz suas escolhas e a escolha é a base da economia como ciência. Fazer escolhas na economia como ciência significa ter meios limitados diante de fins diversos. Fazer escolha na

economia como ciência humana significa ter desejos ilimitados diante de recursos limitados e sob influências diversas. É sob essa ótica que o texto se divide em analisar a economia em sua abordagem científica e humana.

3.1 Economia, Uma Ciência Inexata

Em seu esforço para conferir status de ciência à economia política, como na época era denominada aquela parte dos afazeres da nação dedicada aos assuntos relativos ao seu desenvolvimento econômico, John Stuart Mill (1806-1873) nunca perdeu de vista de que estava tratando com um tema que pertencia ao ramo das ciências humanas. Além disso, apesar de ser um homem comprometido com o rigor científico, nunca negligenciou o fato de que cada ato humano deve ser guiado pela moralidade.

Como ciência, a economia deveria lidar com fatos e buscar suas causas, além de analisar os fenômenos para estabelecer as suas leis. Partindo desses princípios, o filósofo determinou seu método de estudo, seus pressupostos básicos e seus objetivos, cujos estudos e conclusões foram as bases para a economia em sua configuração atual. Mas por se tratar de uma ciência que pertence ao ramo das humanas, Mill estava ciente de que sua exatidão não poderia ser alcançada, como explica:

Em questões de evidência, assim como em todas as outras coisas humanas, não exigimos e nem podemos alcançar o absoluto. Devemos sempre manter nossas mais fortes convicções com a mente aberta para a recepção de fatos que possam contradizê-las; e somente quando tomamos esta precaução ganhamos o direito de agir com total confiança em nossas convicções quando essas contradições não aparecerem (MILL, 1974, p. 304).

Tendo como parâmetro a geometria, para Mill a economia é de natureza abstrata, pois parte de pressupostos assumidos que podem não ter relação com a realidade. Da mesma forma que as conclusões da geometria não correspondem exatamente às figuras que as mãos humanas podem construir, mas que mesmo assim são utilizadas nos cálculos matemáticos, as conclusões da ciência da economia podem ser tão certas como as da

geometria, pois raciocina a partir de hipóteses estabelecidas dentro de certos parâmetros, onde somente as causas gerais, comum à classe total dos casos considerados, são levados em conta.

Em se tratando de uma ciência humana, o argumento de Stuart Mill é que suas premissas são baseadas em uma definição arbitrária de ser humano, ou seja, como aquele que age invariavelmente para “obter a maior soma de coisas necessárias, de conveniências e luxos com a menor quantidade de trabalho e abnegação física exigidas para poder obtê-los no estado existente do conhecimento” (MILL, 1974, p. 304). Dessa forma, a economia tem como um dos seus objetivos a determinação das ações de seres humanos vivendo em estado social única e exclusivamente impelidos em adquirir e consumir riquezas. Ela pressupõe que o ser humano é determinado, pela necessidade de sua própria natureza, a “preferir uma maior porção de riqueza ao invés de uma menor em todos os casos” (MILL, 1974, p. 301). Sobre a influência deste desejo, esta ciência (MILL, 1974, p. 301): a) mostra que a humanidade acumula riqueza e a emprega na produção de outra riqueza; b) sanciona por acordo mútuo a instituição da propriedade; c) estabelece leis para evitar que os indivíduos usurpem a propriedade de outros pela força ou fraude; d) adota várias invenções para aumentar a produtividade de seu trabalho; e) realiza a divisão do produto sob a influência da competição, a qual é governada por suas próprias leis; e f) emprega diferentes meios para facilitar sua distribuição.

Outra característica da economia é a de expressar uma tendência – “uma força agindo com certa intensidade naquela direção” (MILL, 1974, p. 314) – a um determinado resultado que pode acabar por não ocorrer. É o caso, por exemplo quando as previsões mostram que no próximo verão haverá um aumento no consumo de sorvetes e as empresas em contrapartida se preparam para uma oferta maior do produto, mas que ao final essas previsões não se concretizam porque a temperatura se manteve abaixo do esperado. Hausman aponta que a inexatidão da economia é devido ao fato de que suas leis básicas mostram somente os maiores fatores causais. Ele argumenta que “quando Mill fala sobre uma ‘ciência inexata’, não está se

referindo meramente à imprecisão nas *previsões* da ciência [...] Mill se refere à inexatidão *dentro das teorias*, dentro de um conjunto de “law-like statements’ que constitui uma teoria” (HAUSMAN, 1992, p. 126).² Hausman argumenta que as leis inexatas são aproximadas, ou seja, são verdadeiras dentro de alguma margem de erro. Além disso, são probabilísticas, pois ao invés de apontarem como os seres humanos *sempre* se comportam, as leis econômicas mostram como eles *usualmente* se comportam. Ou, ainda, como as coisas seriam na ausência de interferência. Portanto, a teoria econômica considera somente algumas causas do fenômeno, tornando suas afirmações verdadeiras desde que dentro de certas condições específicas. Considerando que a economia é uma ciência humana e também que o ser humano tanto individual como coletivamente age para a criação da riqueza, segundo Hausman “todas as proposições que podem ser formuladas respeitando as ações dos seres humanos como classificadas normalmente ou classificadas de acordo com qualquer tipo de indicação externa são meramente aproximadas”³ (HAUSMAN, 1992, p. 126). Em outras palavras, a economia pode ser considerada uma ciência inexata porque é baseada em tendências, as quais, por sua vez, são baseadas em fatos que ocorreram no passado e que são tomados como um tipo de direção. Pode ser considerada acurada contanto que não seja perturbada por fatos que a contradigam, ou seja, na medida em que os modelos não sofram distúrbios por causas que lhes tragam instabilidade.

Uma outra questão que assombra a economia é a sua relação com o mundo real. Mäki lembra que “os críticos argumentam que os modelos econômicos são baseados em pressupostos que são tão irrealis que seus modelos se tornam puramente fictícios, não tendo nenhuma informação a

² Tradução do original: “[...] when Mill talks about an ‘inexact science’, he is not concerning merely with inaccuracy in the *predictions* of science [...] Mill is concerned with inexactness *within theories* – within the set of lawlike statements that constitutes a theory.” Itálicos no original. “Law-like statements”, conforme definido por Hausman, é uma proposição que é exatamente como uma lei, embora possa não ser verdadeira.

³ No original: “all propositions which can be framed respecting the actions of human being as ordinarily classified, or as classified according to any kind of outward indications, are merely approximate”.

dar sobre o mundo real”⁴ (MÄKI , 2012, p. 3) Esforços para resolver essa questão acabaram por levantar uma disputa entre realismo e antirrealismo na/sobre economia. A versão padrão do realismo na ciência argumenta que sua função é descobrir a verdade e explicar o fenômeno, mas como explicar fenômenos que não são observáveis? A sua não observância invalida as conclusões científicas?

Em 1940, Metcalf publicou o artigo “The Reality of the Unobservable” (METCALF, 1940, p. 337), onde apresentou três diferentes tipos de inobserváveis, ou seja, de fenômenos não passíveis de serem observados: (1) *Lógico*, que envolve uma contradição, por exemplo, uma medida que é ao mesmo tempo maior e menor que uma outra dada medida; (2) *Prático*, quando o fenômeno é observado pelos nossos órgãos dos sentidos, embora sejamos impedidos de percebê-lo devido a dificuldades práticas. Ele menciona como exemplos a observação do próprio cérebro, o lado escuro da lua e a terra antes da existência da civilização; (3) *Físico*, ou seja, que nunca poderá ser observado por qualquer faculdade humana, como os prótons e os elétrons, por exemplo. O realismo científico sustenta que o fato de ser inobservável não representa um obstáculo para que tenha existência, porque “o equipamento básico do mundo é aproximadamente como o postulado pelas nossas melhores teorias científicas”⁵ (GUALA, 2012, p. 137-155), o que confere um status ontológico a várias entidades.

Já a corrente antirrealista argumenta que, devido ao fato de as alegações das teorias científicas só poderem ser inferidas pelo uso de instrumentos, as inferências se baseiam em pressupostos teóricos, que nos negaram o acesso livre de uma teoria para o que se encontra além do domínio da experiência comum. (GUALA, 2012, p. 137-155)

A questão relativa aos inobserváveis está diretamente relacionada à realidade na economia, uma vez que Mill fez uma analogia com a física quando caracterizou aquela como ciência. Assim, da mesma forma como

⁴ No original: “The critics have argued that economic models are based on assumptions that are so utterly unrealistic that those models become purely fictional and have nothing informative to say about the real world”.

⁵ No original: “the basic furniture of the world is approximately as posited by your best scientific theories.”

as teorias da física postulam inobserváveis como os prótons e elétrons como reais, da mesma maneira as teorias econômicas postulam inobserváveis, tais como concorrência perfeita, comportamento racional, famílias economicamente bem informadas, mercados futuros perfeitos e o ajustamento instantâneo do mercado. Para Mäki, embora muitos modelos “envolvam falsidades sobre muitos detalhes, contém, contudo, verdades significativas sobre o mundo real e os processos causais relativos ao modo como o mundo funciona [teoria *WWW*]⁶ (MÄKI, 1998, p. 312-315) porque as teorias com falsidades nos pressupostos nos dão “nada mais que a verdade” (nothing-but-truth) dentro de uma fatia da realidade a qual se referem e não “toda a verdade” (whole-truth).

Outro dos argumentos contra a teoria econômica é que ela postula inobserváveis ou entidades imensuráveis como crenças, desejos, expectativas e preferências, as quais impedem que esta seja considerada como uma teoria realista. Mäki entende que atrás deste argumento está o fato de se assumir que para uma coisa ser real implica ser observada, o que é incorreto considerando que a maioria das coisas do mundo é inobservada. As entidades postuladas pela economia, observáveis em um sentido mais amplo, partem de como o *sensível comum* – ou “commonsensibles” como ele define – percebe a constituição do mundo. Os “commonsensibles” são representados na teoria econômica de uma maneira diferente daquela pela qual o senso comum faz sua representação do mundo.

Economia como ciência humana está intimamente ligada com a experiência cotidiana (senso comum), o que significa que ninguém precisa de teorias acadêmicas para ter um acesso epistêmico parcial às atividades que governam as ações humanas, tais como tocar um negócio, comprar comida e móveis, pagar taxas, etc., para entender como a economia funciona. Mäki afirma que a economia é a ciência dos *sensos comuns* e não lida com as coisas inobserváveis como as da física, tais como, por exemplo, com

⁶ No original: “involve falsehoods about many details, [they] may nevertheless contain significant truth about the real world and the causal processes related to the functioning of the way the world works”. Adicionalmente, ver também RICHARDSON, G., *The Theory of the Market Economy*, *Revue Économique*, 46, 1995, 1487-1496.

elétrons e suas propriedades e comportamentos, que podem ser percebidos mediante o uso de equipamentos adequados. Os constituintes básicos dos assuntos da economia fazem parte do dia-a-dia dos indivíduos através das experiências de senso comum, onde os inobserváveis são as preferências e expectativas dos agentes econômicos.

Emoções, crenças e desejos estão entre os *commonsensibles* [sensíveis comuns] que muitas das ciências sociais lidam, economia inclusa. Eles são *commonsensibles* naquilo em que fazem parte do nosso mundo de senso comum e são acessíveis em termos de nossas estruturas de senso comum. Não precisamos de nenhuma educação acadêmica especial ou algo semelhante para exercer a leitura mental, etc. Eles não são inobserváveis como elétrons, etc., que escapam tanto à percepção sensível como ao reconhecimento do senso comum. Aqui reside a maior diferença entre a grande parte das ciências sociais e muitas das ciências naturais.⁷

Hausman também considera as emoções, as crenças e os desejos como inobserváveis. Não são postulados teóricos desconhecidos, ao contrário, são parte de nosso entendimento do dia-a-dia.⁸ Segundo argumenta, “é absurdo sustentar que a economia não se refere a inobserváveis. Seguramente as preferências e expectativas que explicam as previsões de escolhas são inobserváveis. Quem alguma vez viu ou cheirou uma preferência? Quem alguma vez provou uma crença?”⁹ (HAUSMAN, 2008, p. 196). O importante aqui é que tanto Mäki como Hausman concordam que as emoções, crenças e preferências fazem parte de nossas experiências diárias como *commonsensibles* inobserváveis, capazes de exercer influência na economia. Além disso, apesar de não serem postuladas como entidades físicas, quando teorizadas em modelos os economistas se utilizam de técnicas matemáticas de representação, o que torna difícil reconhecê-las como itens relativos às experiências de senso comum.

⁷ Explicação de Mäki recebida por e-mail.

⁸ Conforme explicado em um e-mail.

⁹ No original: “It seems absurd to maintain that economics does not refer to unobservables. Surely the preferences and expectations that explain the predict choices are unobservable. Who has ever seen or smelt a preference? Who has ever tasted a belief?”

A economia em seu aspecto científico guarda em si a condição de inexata, por ser voltada para o estudo dos afazeres econômicos dos seres humanos em sua vida cotidiana. É operacionalizada pelos indivíduos como membros de um grupo social, os quais são influenciados por suas crenças, desejos e expectativas objetivando o enriquecimento e o bem-estar. São exatamente essas influências que tornam difícil a esperada exatidão em suas previsões. Como prever nos modelos o comportamento daqueles que colocam as engrenagens da economia em funcionamento? É por esta razão que a economia além de ciência é humana.

3.2 Economia, Uma Ciência Humana

Quando Stuart Mill definiu as características do indivíduo que opera a economia, deixou uma fenda para que a “humanidade” do homem econômico pudesse penetrar naquela estrutura racional. O desejo é a ponte que uniria as duas partes: o desejo de obter a riqueza e o desejo do seu desfrute prazeroso. Esta emoção está na base que impulsiona as escolhas racionais para a riqueza, bem como nos impulsos hedônicos para agrados pessoais na aquisição de luxos e do gozo imediato do prazer, o qual está intimamente ligado à ideia de felicidade.

A felicidade está dentro do arcabouço moral de Mill, como um dos temas centrais da corrente utilitarista que prega a maior felicidade para o maior número de pessoas. Essa corrente nasceu de Jeremy Bentham (1748-1832) e até hoje exerce influência no pensamento econômico. Para este filósofo, a felicidade é a base moral da sociedade dentro de um jogo de contabilidade hedonista: a opção por aquilo que leva a um saldo maior de prazer. O cálculo dessa contabilidade se funda na simples equação de que o que é pernicioso causa dor e o que é bom causa prazer e é com base nela que o julgamento moral acontece. Bentham chegou a criar uma tabela para auxiliar o cálculo hedonista para a tomada de decisões voltadas para as ações que resultassem em um saldo maior para o prazer (BENTHAM, 1789). Ele acreditava que a dor seria um fator controlador das ações

moralmente nocivas à sociedade, enquanto o prazer o impulsionador para ações virtuosas.

Embora Mill fosse um defensor da lógica, a ponto de escrever um tratado sobre o assunto, não comungava da mesma lógica simplista de Bentham baseada na polaridade dor/prazer. Para ele, o julgamento moral exigia mais sofisticação, quando o valor da ação tem um peso maior nessa equação. Bentham dizia, por exemplo, que se um jogo de pinos (push pin) trouxesse mais felicidade que a leitura de poesia esse deveria ser o preferido, ou seja, a opção seria pelo divertimento em detrimento do incentivo ao estudo e à leitura de poesias, o que significa não só um impedimento ao desenvolvimento cultural da sociedade, mas também ao desenvolvimento do pensamento moral proporcionado pela leitura de textos de grandes autores. Foi esse pensamento exclusivamente utilitarista que levou Stuart Mill a romper relações com Bentham e a reformulá-lo em seu livro *Utilitarismo*.

Trazendo o tema para o contexto econômico atual, muitas ações de mercado podem ser tomadas em prejuízo à população, quando, por exemplo, uma campanha governamental contra o tabagismo é inibida por um estudo da indústria de cigarros mostrando que o governo lucra mais do que perde com o consumo do produto pela população, pois esse hábito leva à morte prematura, evitando o gasto governamental com despesas hospitalares, aposentadorias, etc., aliada à crescente receita que os impostos sobre o cigarro proporcionariam. Em resumo, o governo sairia lucrando com os “efeitos positivos” do hábito do fumo¹⁰ (SANDEL, 2013) Este é um exemplo de como o utilitarismo pode ser perverso quando se alia exclusivamente ao lado “engenheirístico” da economia.

A questão da moralidade e como o indivíduo pode se comportar virtuosamente foi o tema que perpassou todos os escritos de Adam Smith, inclusive os de cunho econômico. O filósofo era ciente de que a busca pela riqueza constitui um fator que orienta e impulsiona as ações dos indivíduos como membros da sociedade e um dos seus objetivos era entender

¹⁰ Esse exemplo de um caso real ocorrido entre uma companhia de cigarros e o governo da Romênia.

como se poderia agir moralmente nesse contexto. Investigando a origem da ambição e da distinção social, afirmou que “é porque os homens estão dispostos a simpatizar mais completamente com a nossa alegria do que com nossa dor, que exibimos nossa riqueza e escondemos nossa pobreza” (SMITH, 2015, p. 59) e concluiu que “é a vaidade, não o bem-estar ou prazer que nos interessa” (SMITH, 2015, p. 60). Nestas afirmações estão inseridos diversos conceitos basilares de Smith, dentre eles o de *simpatia*, o qual tem nossa atenção a seguir.

Para os antigos gregos, a simpatia era o poder divino que possibilitava a harmonia do universo, fazendo que tudo se relacionasse a todos; seria a ordem do cosmos sobre o caos. Tudo estava em estreita relação entre si, portanto observar a natureza era a maneira pela qual se poderia aprender sobre si mesmo e sobre o mundo; tudo está em perfeita co-afecção ou em relação simpatética¹¹: céu-terra, deus-homem. Enquanto arranjavam o mundo, estavam ao mesmo tempo arranjando as formas de pensamento em suas mentes, “a luz de dentro e a luz de fora frequentemente se cruzavam e se confundiam uma com a outra.” (JOWETT, 1931, p. 381). O conceito de simpatia também foi revisto por Aristóteles, que dedicou o livro VII do seu *Problemata*¹², “Problemas Relacionados com a Ação Simpatética”, para explicar a simpatia como uma reação fisiológica. Já Epicuro atribuiu à simpatia a conexão entre alma e corpo, numa espécie de “psicologia materialista”, para explicar a percepção e interação entre ambos.

O século XVIII trouxe um giro antropológico para o conceito de simpatia. O foco agora não era mais a relação entre o ser humano e o universo, mas sim a relação dos seres humanos entre si. Segundo Turco (TURCO, 1999, p. 79), o conceito era entendido em três diferentes abordagens: como uma comunicação mecânica de sentimento e paixões entre pessoas; como

¹¹ Utilizamos o termo “simpatético” ou invés de simpático para estabelecer uma distinção entre o conceito filosófico do primeiro e o sentido de simples afinidade atribuído ao segundo..

¹² *Problemata* consiste em 38 livros com mais de 900 capítulos, no qual os assuntos eram colocados como perguntas e respostas ou problemas. O reconhecimento de Aristóteles como autor da obra é motivo de controvérsias; sabe-se que ele escreveu um livro de problemas durante seu tempo na Academia de Platão, mas muitos estudiosos sustentam que seus escritos foram completados e novo material adicionado após sua morte.

um processo da imaginação, ou razão, pelo qual substituímos nós mesmos por outros; e como prazer pela felicidade e pesar pelo sofrimento do outro. Longe de ser limitado somente pela abordagem filosófica, o conceito de simpatia foi empregado pelos químicos, físicos, astrônomos e romancistas, assim como pelos teóricos morais e políticos para explicar as suas próprias teorias (HANLEY, 2015, p. 173). Por esta razão, o conceito não tem uma definição precisa e amplamente aceita.

Adam Smith construiu seu conceito de simpatia a partir daqueles de Shaftesbury (1671-1713), Francis Hutcheson (1694-1745), seu professor e de seu amigo David Hume (1711-1776). Influenciado pelos estoicos, a concepção de universo por Shaftesbury era como um sistema de todas as coisas, na qual o bem de uma coisa contribui para o bem do universo como um todo. Em sua concepção de moral universal, os seres humanos devem ser virtuosos para cumprir o seu *telos*, seu fim último, quando a felicidade da sociedade e da humanidade será alcançada. A relação simpatética entre as criaturas representa um papel central por ser um meio pelo qual os seres humanos podem ser induzidos a alcançar sua excelência e beleza, isto é, sua bondade ou virtude.¹³ É através das afecções sociais do amor, do ódio e das emoções derivadas de ambos que são dirigidos a outros que as bases da moralidade são fundadas, considerando que é dentro das relações simpatéticas que podemos exercer ações virtuosas.

Diferentemente da abordagem de Shaftesbury, o papel que a simpatia exerce no contexto universal do pensamento de Hutcheson não é para a promoção diretamente da bondade universal, mas sim para a maior felicidade para o maior número. Neste caso, não se alcança a bondade universal porque algumas criaturas são tomadas como mal em favor de maximizar a felicidade por todo o sistema, ou seja, uma abordagem utilitarista da simpatia. No entanto, reconhece que não é próprio da natureza humana se preocupar com a humanidade como um todo, e sim com a

¹³ Na estética de Shaftesbury, a Beleza se refere à harmonia, ou seja, à proporção certa e bondade, portanto um sinônimo para Virtude. Cada criatura é impelida pela natureza a buscar o bem ou o estado certo para poder cumprir o seu próprio *telos*.

felicidade dos mais próximos. As ações morais são classificadas como virtuosas ou viciosas dependendo como o indivíduo age sobre as paixões. Cada atitude individual contribui favoravelmente ou desfavoravelmente para a maior felicidade para o maior número. Esta maior responsabilidade recai sobre cada ser humano de acordo com a moral utilitarista de Hutcheson.

De acordo com Hume, simpatia é a propensão que temos de simpatizar com outros e receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, os quais podem ser diferentes ou contrários aos nossos próprios (HUME, 2009, p. 351). Em outras palavras, a simpatia é a fácil comunicação de sentimentos de um ser pensante para outro. Para ele, a simpatia pode ocorrer em quatro formas: por *contágio*, quando um sentimento do agente contagia o outro (ou outros); por *semelhança*, quando a similaridade de caráter, maneiras ou modos facilita a simpatia; por *contiguidade*, quando a proximidade de uma pessoa ou objeto facilita a relação simpatética; e por *causa e efeito*, que faz a união das duas situações anteriores, ou seja, por causa da relação de semelhança e contiguidade o efeito será o reconhecimento da paixão sentida pelo outro, o que faz suscitar a simpatia. Para Hume, quando em relação simpatética o agente se reconhece como uma pessoa separada do outro, o que o torna capaz de receber as impressões e ideias desse outro e adicioná-las às suas próprias impressões internas. Consequentemente, tornam-se vívidas o suficiente para que o agente entre em relação simpatética com a pessoa observada. Se a ideia é de prazer, o agente sente aprovação moral por seu comportamento e, caso contrário, se for de desprazer ele é induzido a corrigir suas ações. Portanto, a simpatia é tomada como a base do sistema de moral utilitarista humeano, que tem como objetivo a felicidade da sociedade como um todo.

Enquanto Hume intencionava explicar como ocorre o processo da relação simpatética, Adam Smith “quer tirar sua teoria moral diretamente da maneira como nossas emoções funcionam, enquanto Hume não tem uma consideração moral das emoções, sobre as quais ele tenta inserir a moralidade” (FLEISCHACKER, 2012, p. 275). O processo smithiano da

simpatia tem como primeiro estágio a situação de contágio, comum tanto aos seres humanos como aos animais, quando um ser é tomado pelo estado do outro. No caso humano, é o estágio onde nos reconhecemos como um ser pensante capaz de perceber que o outro ser pensante à nossa frente está tomado por alguma emoção. No entanto, a situação contagiante não se sustenta se não conseguirmos entender o que ocasionou a emoção que vemos no outro, como explica Smith, “a simpatia não surge tanto de contemplar a paixão, como a situação que a provoca” (SMITH, 2015, p. 9). Nesse caso, a relação simpatética ocorre via causa e efeito, quando o espectador se conscientiza dos sentimentos e da situação do outro. É justamente a partir daí que Smith erige seu sistema moral, o qual podemos definir como uma espécie de “simpatia projetiva”.¹⁴

Na simpatia smithiana, o espectador se projeta no lugar do outro mantendo, contudo, sua situação de pessoa diferente deste, ou seja, tenta sentir o que a pessoa observada sente, porém dentro de seu próprio repositório emocional, o que é possibilitado pela ação da imaginação.

Como não temos experiência imediata do que outros homens sentem, somente podemos formar uma ideia da maneira como são afetados se imaginarmos o que nós mesmos sentiríamos numa situação semelhante. [...] Pois não podem, e jamais poderão, levar-nos para além de nossa própria pessoa, e apenas pela imaginação nos é possível conceber em parte quais as suas sensações. Tampouco essa faculdade nos pode ajudar senão representando para nós as próprias sensações se nos encontrássemos em seu lugar. Nossa imaginação apenas reproduz as impressões de nossos sentidos, e não as alheias. (SMITH, 2015, p. 8).

A maneira de se julgar a ação de outro é colocando-se no lugar deste e avaliando se as suas paixões manifestadas em uma dada situação coincidem com as emoções simpatéticas do espectador quando se coloca em seu lugar. Se a emoção demonstrada pelo outro é coincidente com o sentimento do espectador, esta é considerada justa e apropriada; do contrário,

¹⁴ Para um estudo mais aprofundado da simpatia de Smith, ver RELA, N. The Philosophy of Economic Behavior, Parte II.

será considerada injusta e inapropriada. Mas como garantir que a avaliação do espectador corresponda às regras morais aprovadas pela sociedade? Como para Smith todos temos dentro de nós a centelha da bondade e capacidade da ação moral, para garantir que a razão esteja no comando, Smith desenvolveu um mecanismo que permite ao indivíduo avaliar a si mesmo baseado na aprovação por sua própria consciência, o artifício do *espectador imparcial*.

É também a imaginação que possibilita o julgamento moral através deste artifício, quando imaginativamente o observador se divide em dois: o espectador interno (*within*), o que julga, e o espectador externo (*without*), o que é julgado. Na situação de própria avaliação, o processo é o mesmo quando se julga os outros, ou seja, colocando-se no lugar do outro que, no caso, é o outro para si mesmo. Assim, o espectador externo observa a si mesmo como se fosse um outro a julgá-lo, enquanto o espectador interior julga se sua ação foi apropriada ou não. Dogan Göçmen explica que o espectador imparcial *without* [...] julga o que *realmente é* e o espectador imparcial *within* [...] julga o que *deveria ser*. (GÖÇMEN, 2007, p. 90 - itálicos no original).

O sistema moral de Adam Smith é inteiramente baseado na capacidade de consciência de um espectador que seja imparcial, assim como na tênue centelha de bondade que ele crê que todo ser humano seja possuidor. No entanto, não podemos desconsiderar a afirmação de Hume de ser a razão escrava das paixões, considerando que não somos completamente isentos na maneira como apreendemos a situação que experimentamos. Carregamos em nós um padrão emocional pessoal que participa e influencia nossos julgamentos e decisões. Quando observamos o outro e nos imaginamos no seu lugar, imaginamos o que pensamos que ele esteja sentindo baseados não somente nas regras sociais, mas também na nossa própria régua psicológica, o que significa que o resultado pode não corresponder ao verdadeiro sentimento da pessoa observada. Quando uma

pessoa não rica¹⁵ observa uma outra ostentando sua riqueza, o prazer que percebe na situação do outro aliado ao seu desejo de riqueza faz a ligação simpatética e a coloca no lugar do ostentador imaginando a boa vida deste, os lugares elegantes que frequenta, os bens e luxos que possui, suas férias de sonhos, tudo isso baseado na sua própria noção de riqueza (sua régua pessoal de avaliação) e não na situação necessariamente real de riqueza da pessoa observada ou na forma como esta vive. Em outras palavras, o espectador imagina como seria a sua vida se fosse rico como o outro baseado não somente nos seus conteúdos de pensamento, mas também na exibição das posses pelo rico e pelo sentimento de admiração que causa nos outros observadores.

Conforme ensinado por Adam Smith, os seres humanos estão mais dispostos a simpatizar com os ricos do que com os pobres, por esta razão têm a tendência de exibir a riqueza e esconder a pobreza. Os ricos sabem que serão objeto de atenção onde quer que estejam porque sua fortuna interessa a quase todos. Pela relação simpatética são objeto de atração, provocando prazer e alegria aos que estão à sua volta. Já o pobre sente vergonha de sua condição porque sabe que será objeto de desprezo, pois a visão de sua condição miserável causará desprazer e aversão aos espectadores. Por trás do estado de pobreza, além das emoções de vergonha, humilhação e desprazer, está a tristeza inerente a quem sofre pela situação de carência. Por relação simpatética, os sinais exteriores de pobreza provocam no espectador um movimento de aversão devido à “desagrababilidade” da emoção de tristeza percebida. Assim, somos impelidos a perseguir a riqueza e evitar a pobreza.

A riqueza desde tempos muito antigos esteve intimamente ligada ao sentido de virtude. Aristóteles, por exemplo, parece fazer a conexão de valor pessoal com os bens possuídos quando afirma, “[...] E assim são aqueles que possuem estas vantagens dignas para homens de honra, que incluem riquezas, vários amigos, cargos nos ofícios e todas as coisas

¹⁵ Utilizamos o termo “não rica” por razão do contexto de maior abrangência. A pessoa “não rica” não significa necessariamente que seja pobre, embora possa sê-lo.

semelhantes. Pois, acreditando que é seu dever ser bom, *porque tais bens naturalmente pertencem àqueles que são bons*, eles se esforçam para preservá-los¹⁶ (ARISTÓTELES, 1926, p. 1338b – itálico acrescido). Portanto, ser rico significa ser competente, capaz, bom o bastante para ser admirado, respeitado, invejado, tratado com cortesia e condescendência.

Furnham e Argyle explicam que as posses são símbolos de status. Há um entendimento geral no prestígio trazido por diferentes marcas de carro; carros não só nos levam a diversos lugares, mas também enviam mensagens sobre seu possuidor (FURNHAM; ARGYLE, 1998, p. 161). Estes símbolos de status não verbais afetam as impressões das pessoas com maior impacto do que as verbais porque, além de expressarem a riqueza do seu possuidor, despertam os conteúdos de pensamento de quem os observa com todas as emoções inerentes a estes símbolos.

William James (1842-1910) considera o impulso aquisitivo como a base do imaginário do indivíduo sobre si mesmo. De fato, ele explica que o *self empírico* compreende o *self material* (o corpo da pessoa e suas posses), o *self social* (como a pessoa é reconhecida pelos outros membros da sociedade) e *self espiritual* (o interior da pessoa e seu ser subjetivo).

O Self Empírico de cada um de nós é tudo aquilo que se é tentado de chamar pelo nome de *eu*. Mas é claro que entre aquilo que um homem chama de *eu* e aquilo que ele simplesmente chama de *meu* a linha é difícil de ser traçada. Sentimos e agimos sobre certas coisas que são nossas tanto quanto sentimos e agimos sobre nós mesmos. Nossa fama, nossos filhos, o trabalho de nossas mãos, são tão importantes para nós como o é o nosso corpo, e suscitam os mesmos sentimentos e o mesmo ato de represália se atacados. [...] *No seu sentido mais amplo possível*, contudo, o *Self de um homem é a soma total de tudo o que ele PODE chamar de seu*, não somente seu corpo e suas forças psíquicas, mas suas roupas e sua casa, sua esposa e filhos, seus ancestrais e amigos, sua reputação e trabalhos, suas terras e cavalos, e o iate e conta bancária. Todas essas coisas proporcionam a ele as mesmas emoções. Se elas crescem e prospera, sente-se triunfante; se eles diminuem e dissipam, ele se

¹⁶ No original: “and so are those who possess such advantages as are worthy of honorable men, which include wealth, a number of friends, positions of office, and all similar things. For, believing it their duty to be good, *because such goods naturally belong to those who are good*, they strive to preserve them.” Ênfase adicionada.

sente abatido, não necessariamente no mesmo grau para cada coisa, mas da mesma maneira para todos (JAMES, s/p, s/d. - ênfases no original).

Para Capriles¹⁷, a necessidade de posses é uma característica da natureza humana. Argumento similar defendido por Geoffrey Miller, que faz uma abordagem do consumo, ou impulso aquisitivo, em um contexto evolucionário, afirmando que os nossos cérebros sociais primatas eram envolvidos na perseguição de um alvo social central: parecer bem aos olhos dos outros. “Enquanto os consumidores se esforçam semiconscientemente em exibir suas riquezas, status e gosto, eu afirmo que eles fazem isso grandemente para revelar estas virtudes biológicas mais fundamentais”. E além disso, “enquanto consumidores se fiam mais nas emoções do que na razão para decidirem o que comprar, as emoções humanas não podem ser descritas claramente sem o entendimento de suas origens evolucionárias e funções”¹⁸ (MILLER, 2010, p. 15-21). Ele atribui essa atitude ao fato de termos herdado de nossos ancestrais uma natureza cheia de desejos e preferências pela busca de status e de impressionar outros. Em outras palavras, o consumismo é um impulso que é inerente aos seres humanos, considerando que a busca de riqueza e status baseados na carreira são fenômenos que surgiram recentemente em nossa escala evolutiva com a função inconsciente de atrair respeito, amor e apoio de outros. Miller argumenta, ainda, que uma grande gama de produtos é desenhada para a exibição, ou seja, como projetores narcisistas ou sinais de riqueza e virtude. Ele completa, “isto foi bem compreendido por cada observador inteligente do capitalismo desde Adam Smith, incluindo Thorstein Veblen, Vence Packard e Robert H. Frank” (MILLER, 2010, p. 15-21).

O *homo oeconomicus* contemporâneo, definido aqui como sendo qualquer indivíduo que lida no seu dia-a-dia com afazeres econômico-financeiros, paga contas, faz compras, contrata financiamentos e

¹⁷ CAPRILES, A., Dinheiro: Sanidade ou Loucura?, 150

¹⁸ No original: “While consumers do strive semiconsciously to show off their wealth, status, and taste, I’ll argue that they do so largely in order to reveal these more fundamental biological virtues. [...] And while consumers do rely more on emotions than on reason in deciding what to buy, human emotions cannot be described clearly without understanding their evolutionary origins and functions”.

empréstimos, vai ao cinema, etc., podendo ser um empresário, economista, professor, encanador, dona de casa, enfim qualquer membro da sociedade que de uma forma ou de outra participa de alguma troca monetária ou que tenha valor monetário; procura estabelecer seu status no tecido social através de uma trama de símbolos econômicos e objetos de consumo, para os quais as pessoas se utilizam de dinheiro e luxos. Para Capriles, julgamos nós mesmos a partir de determinadas características que definem nosso lugar no espaço social. Tibor Scitovsky explica que não há limites para as demandas das pessoas por status, nem na quantia de dinheiro que devam gastar para isso. Ele explica que, “a entrada de dinheiro como medida de sucesso na vida de uma pessoa tem a desvantagem de raramente ser de domínio público”. Dessa forma para que uma pessoa possa “desfrutar não somente de sua alta receita, mas também da estima que isso pode assegurar, precisa tornar isso conhecido através de um comportamento apropriado de consumo. Parte disso consiste em comprar o que os ricos compram” (SCITOVSKY, 1976, p. 120)¹⁹. As normas sociais convencionais que moldam a identidade do indivíduo foram substituídas pelos padrões e critérios materiais. O novo rico, como resultado de nossa atual sociedade de mercado, tem a necessidade de continuamente renovar a evidência de seu triunfo participando do consumo conspicuo e expondo sua riqueza.

Uma outra característica da sociedade contemporânea é o aparentar ter (simulação) como uma forma tão eficiente de apresentação pessoal como se o indivíduo fosse verdadeiramente possuidor da riqueza que se pretende aparentar. O homem econômico contemporâneo pode exibir uma pretensa vida de sucesso apesar de, na realidade, estar imerso em dívidas. O importante é aparentar felicidade, pois a demonstração deste sentimento está intimamente ligada à sua avaliação pessoal por seus pares, o que acaba por ser uma tirania do grupo social onde está inserido. As

¹⁹ No original: “[...] money income as a measure of one’s success in life has the drawback that knowledge of it is seldom in the public domain. Therefore, to enjoy not only one’s high income, but also the esteem it can secure, one must make known through appropriate spending behavior. Part of this consists in buying what the rich buy.”

redes sociais ampliaram os limites da possibilidade de simulação, pois permitem que sejam postadas falsas fotos felizes em lugares nunca visitados, de carros nunca possuídos e de clubes sofisticados dos quais não se é membro. Sua vida é moldada pelo que ele pensa que os outros membros de seu grupo pensam sobre ele.

Por outro lado, pelo fato de que seu valor pessoal é medido pelos sinais exteriores de riqueza, o *homo oeconomicus* contemporâneo sente-se vazio internamente por não ser capaz de mensurar seu valor pessoal líquido, ou seja, sem os tais sinais exteriores. Ele sente ansiedade e medo do fracasso, enquanto é estimulado a procurar riqueza, aprovação e status, mas ao mesmo tempo desencorajado de demonstrar que na realidade não se sente tão feliz como se supõe. Vive os prazeres e as dores dessa constante tensão.

Veblen analisa a busca pela riqueza como uma espécie de corrida para ultrapassar padrões de classes sociais. “Nem bem, todavia, adquire o indivíduo maior riqueza e com ela se acostuma, o seu novo padrão cessa de lhe dar maior satisfação que o padrão anterior.” A tendência do indivíduo é “fazer de cada padrão pecuniário o ponto de partida para um novo aumento de riqueza; o novo padrão, por sua vez, produz um novo critério de suficiência e uma nova classificação pecuniária em relação aos vizinhos” (VEBLEN, 1983, p. 19). Segundo Veblen, as classes sociais superiores são as que criam modas e símbolos de status, além de suscitarem o consumo conspícuo. Quando o produto se populariza mediante a sua oferta a um preço acessível às classes inferiores, os ricos abandonam seu consumo e procuram por outros símbolos de seu status, os quais, por sua vez, se tornarão o foco dos desejos dos menos abastados.

O mercado está atento aos lucros que podem ser auferidos nesse jogo de “gato-e-rato” entre as classes sociais e seu desejo de estabelecer seu *status quo*. Assim que um símbolo é estabelecido pelas classes superiores e o mercado percebe uma demanda crescente pelo mesmo, este trabalha para ofertar o produto a um preço que seja suportável pelas classes inferiores. No entanto, não parece estar dentro do escopo do mercado atender

completamente a demanda total, pois mantendo-a reprimida em algum grau coloca os preços de venda em um patamar que mantém a atratividade do negócio. Além disso, devido a ação da mídia de massa e das redes sociais o mercado global também é influenciado, fazendo com que o estilo de vida de um país influencie a de outros, o que incrementa as vendas do primeiro pelos desejos criados nos segundos. Mais do que satisfazer desejos, o mercado atua para suscitar outros. Esta é a força do mercado.

Por outro lado, os mercados, formados por companhias e pessoas, são suscetíveis às repentinas mudanças de humor sem uma base racional, cuja “irracionalidade” é difícil de ser mensurada. A análise histórica das tendências do comportamento do *homo oeconomicus* pode fornecer maior realidade nos limites dos modelos e, conseqüentemente, menor imprecisão nos mesmos. O homem econômico move a economia e igualmente pode causar distúrbios em seus modelos, como argumentam Furnham e Argyle: “Indivíduos agem na economia: o comportamento coletivo dos indivíduos (algumas vezes, poucos) molda os negócios econômicos. Por outro lado, o status econômico do indivíduo e sua situação social determina não somente quanto dinheiro eles têm, mas como vêm este dinheiro. Nós moldamos a economia e ela nos molda.”²⁰ (FURNHAM; ARGYLE, 1998, p. 32). As emoções, crenças e preferências de cada membro de um grupo tomado individualmente, mas agindo conjuntamente, são capazes de influenciar ou causar distúrbios nos modelos econômicos. O mercado financeiro é grandemente influenciado por falsas crenças e novidades. O inesperado, tais como uma mudança repentina de preferência ou o desprezo dos consumidores por um tipo de produto influencia as vendas. Em 2017, por exemplo, ocorreu uma tendência de consumo que as indústrias demoraram para reconhecer. Como conseqüência, os maiores fabricantes de bebidas açucaradas e alimentos processados amargaram uma queda nas vendas porque os consumidores se tornaram mais conscienciosos

²⁰ No original: “Individuals act on the economy: the collective behavior of individuals (sometimes few in numbers) shape economic affairs. On the other hand, individuals’ economic status and situation in society determines not only how much money they have but how they see that money. We shape our economy and it shapes us.”

sobre saúde e sobre os preços praticados. Tal mudança no comportamento levou as indústrias a cortarem seus custos para poderem recuperar a margem de lucro, além de forçarem as maiores indústrias de alimentos e bebidas do mundo a oferecerem novos produtos, tais como os orgânicos, bebidas com menor teor de açúcar, bem como alimentos menos processados. Adam Smith e John Stuart Mill entendiam a sociedade como um conjunto de pessoas unidas para o desenvolvimento cultural, social e econômico do todo. No entanto, ressaltavam o poder que um membro possui para influenciar o comportamento de outro a ponto de levar à alteração do comportamento do grupo por completo. Esta é a força do consumidor.

Quando o mercado se junta a uma crença do homem econômico pode acarretar, por exemplo, o fenômeno conhecido como “bolha econômica”. As pessoas e os mercados são grandemente influenciados pelas figuras de autoridade, principalmente quando o que estas afirmam – o que pode ser incorreto ou usado convenientemente para manipulação – corresponde exatamente ao que querem ouvir. Um ano antes da crise de 2008 o FMI concluiu que o risco da economia global decresceu e os sinais emitidos eram encorajantes. É como se a prazerosa situação de riqueza e opulência somada ao desejo de lucro futuro obscurecesse a capacidade para o raciocínio lógico, levando a se acreditar que a realidade que se mostra é exatamente aquela que se deseja. Bancos com longa tradição no mercado investiram o dinheiro de seus clientes em títulos “podres”, negligenciando todos os sinais que indicavam a ação contrária. Kenneth Galbraith (1908-2006) explica que uma marca da sabedoria convencional é a aceitação; as pessoas gostam de ouvir articulado aquilo que aprovam ou desejam acreditar.

Isto serve ao ego: o indivíduo tem a satisfação de saber que outra pessoa mais famosa compartilha suas conclusões. Escutar o que ele acredita é também fonte de garantia. O indivíduo sabe que ele tem apoio em seus pensamentos – que ele não está deixado para trás ou sozinho. Além disso, escutar o que se aprova serve ao instinto evangelizador. Isso significa que outro estão também

ouvindo e que estão, com isso, em processo de serem persuadidos.²¹ (GALBRAITH, 1999, p. 9).

Há alguns anos a economia percebeu que não era mais possível considerar o comportamento humano como racional em seus modelos. A psicologia econômica se debruçou em investigar como pensa o homem econômico contemporâneo, cujas descobertas renderam um Prêmio Nobel de Economia ao psicólogo Daniel Kahneman. Mais adiante, os estudos da economia comportamental mostraram que a ciência econômica não poderia mais considerar como racional a forma como o ser humano toma suas decisões, mas sim como quase racionais, o que rendeu também um Prêmio Nobel de Economia ao economista Richard Thaler. Segundo suas palavras, “a economia comportamental considera o que acontece no contexto econômico quando estes pressupostos [racionalidade ilimitada e completo controle pessoal] são modificados para incorporar concepções mais realistas do comportamento humano. O papel do mercado é central para este estudo. Cuidadosamente consideramos as condições sob as quais a racionalidade dos participantes influencia o resultado dos mercados”.²² Essa quase racionalidade já era postulada por Stuart Mill quando estabeleceu o escopo da economia como ciência, mas antes já constava nos escritos de Adam Smith como a parte irracional que acompanha o comportamento humano quando estudou as emoções suscitadas pela busca da riqueza.

A filosofia do comportamento econômico surgiu dos estudos e conclusões da psicologia econômica e da economia comportamental não tendo o mercado como foco, mas sim as emoções no papel central. Seus estudos envolvem pensar filosoficamente a economia comportamental e a

²¹ No original: “It serves the ego: the individual has the satisfaction of knowing that other and more famous peoples share his conclusions. To hear what he believes is also a source of reassurance. The individual knows that he is supported in his thoughts – that he has not been left behind and alone. Further, to hear what one approves serves the evangelizing instinct. It means that others are also hearing and are thereby in process of being persuaded.”

²² Informação colhida no website pessoal e institucional do Richard H. Thaler: No original: “Behavioral economics considers what happens in economic contexts when these working assumptions are modified to incorporate more realistic conceptions of human behavior. The role of markets is central to this study. We carefully consider conditions under which rationality of participants influences market outcomes.”. Essa referência foi colhida em 10/04/2018, no website <https://faculty.chicagobooth.edu/Richard.Thaler/index.html>, mas o texto não está mais disponível no referido site.

psicologia econômica, mas inclui também prover o homem econômico com informações para que possa fazer escolhas melhores para si e para a sociedade, incluindo também as questões éticas. Sua proposta é fazê-lo consciente do seu papel na economia, ou seja, pensar a si mesmo com um indivíduo capaz de coletivamente influenciar o mercado e o planejamento governamental. Conseqüentemente, na linha de frente estão as questões relativas às emoções no comportamento econômico, à ética econômica comportamental, à economia no tocante ao meio ambiente e às questões econômicas cotidianas. Finalmente, em um sentido mais amplo, questões relativas a se pensar o mundo como em constante interação, quando cada parte interfere no todo, como acreditavam os estoicos.

A economia é uma ciência que se desenvolve por vias paralelas. Por um lado, segue sobre as bases de cálculos em suas diversas formas, de previsões dentro de parâmetros e limites bem definidos, da racionalidade ou quase isso, dos modelos e suas definições. Depois, coloca o resultado de todas as suas operações lógicas nas mãos de quem vai lidar com ela e colocá-la em prática no dia-a-dia, o *homo oeconomicus*, ou o ser humano de carne e osso, que é influenciado pelas emoções, pelo desejo de riqueza em todo seu conteúdo simbólico, por suas crenças e expectativas. Pode ser reconhecido no parlamento quando altera os planos econômicos do governo para reduzir os gastos no orçamento, objetivando agradar a opinião pública pensando nas próximas eleições; nos caminhoneiros que fazem greve quando querem a redução do frete e causam caos na distribuição dos produtos, refletindo no aumento dos preços ao consumidor; no aumento mundial dos preços do petróleo quando uma importante refinaria é atacada por rebeldes; na redução do preço de um alimento quando as donas de casa resolvem boicotá-lo; quando consumidores se recusam a comprar carne proveniente de gado criado em áreas desmatadas da Amazônia, levando os importadores a cancelarem seus pedidos; quando o custo de produção de cebolas supera os preços praticados pelo mercado e os produtores decidem dá-los aos animais para que a oferta reduzida eleve artificialmente os preços; em um destino turístico preferido pelos ricos que

muda sua vocação quando passa a ser oferecido em pacotes populares que inundam o mercado e forçam a criação de acomodações mais baratas, que fazem os restaurantes oferecerem em seus cardápios opções de refeições a preços módicos, acarretando a fuga dos antigos turistas abastados; ou ainda quando o índice da bolsa de valores de um país emergente cai por conta de boatos de aumento de juros nos Estados Unidos. Estes são apenas alguns exemplos de como uma situação econômico-financeira de um grupo, país ou mesmo tomando-a em um contexto mundial, pode ter seu rumo alterado pela força das crenças, desejos, preferências, expectativas e emoções dos diversos *homo oeconomicus* espalhados nos confins.

Cada membro da sociedade tomado individualmente tem a força de contagiar o todo a ponto de atingir um âmbito muito maior e influenciar as crenças e preferências de diferentes grupos sociais. A ação inicialmente solitária e silenciosa de uma ativista sueca adolescente reverberou mundialmente, colocando nas ruas e sobre as mesas de governantes as questões relativas ao meio ambiente, fazendo com que sejam repensados o uso dos combustíveis fósseis nos veículos, o uso econômico das florestas, a dieta baseada no consumo de carne e outras tantas que afetam a matriz econômica mundial. O ser humano como operador da economia é de onde emana o poder de trazer justiça social e fazer do mundo um lugar melhor para se viver, quando, então, a economia exerce plenamente seu papel de ciência humana e de ciência social aplicada.

A sociedade de mercado é antes de tudo, como sabia Adam Smith, um dispositivo moral. Funciona distribuindo responsabilidades e parcerias, processo esse que demanda maturidade e liberdade de ação²³. Como ser livre no agir dentro da sociedade de mercado quando se persegue a riqueza preferindo sempre um ganho maior, sem ceder ao orgulho e à vaidade e sem se deixar enredar pelas malhas da corrupção e da falta de ética no agir? Pensar no comportamento do *homo economicus* para que, apesar das emoções, seja capaz de fazer as escolhas que levarão à riqueza das nações dentro de uma sociedade economicamente mais justa em um contexto

²³ Como bem lembrou o filósofo Luiz Fernando Pondé em um recente artigo de jornal.

global, é nisso que pensa a Filosofia do Comportamento Econômico, na economia baseada no *ethos* do indivíduo como sujeito que está no mundo, apesar do mundo.

Referências

- ARISTÓTELES. *On Rethoric*. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 22, London: 1926
- BENTHAM, J. *Principles of Moral and Legislation*, Clarendon Press: Oxford, 1789
- BOTTON, A. *Desejo de Status*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014
- CAPRILES, A., *Dinheiro: Sanidade ou Loucura?* São Paulo: Axis Mundi, 2005
- FLEISCHACKER, S., *Sympathy in Hume and Smith: a Contrast, Critique and Reconstruction*. Intersubjectivity in Adam Smith and Edmund Husserl, A Collection of Essays, Frankfurt: 2012
- FURNHAM, A. e ARGYLE, M., *The Psychology of Money*. New York: Routledge, 1998
- GALBRAITH, J., *The Affluent Society*. London: Penguin Books, 1999
- GÖÇMEN, D., *The Adam Smith Problem*, London: Tauris Academic Studies, 2007
- GUALA, F. *Are Preferences for Real? Choice Theory, Folk Psychology, and the hard case for commonsensible realism, Economics for Real: Uskali Mäki and the Place of Truth in Economics*, Oxon: 2012
- HANLEY, R., *The Eighteenth-Century Context of Sympathy, Sympathy: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2015
- HAUSMAN, D., *The Inexact and Separate Science of Economics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- _____, *Problems with Realism in Economics*. Publicado online pela Cambridge University Press: 05.12.2008 DOI: <https://doi.org/10.1017/S0266267100003837> acessado em 17.09.2017.
- HUME, D., *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009

JAMES, W. *The Principles of Psychology*. <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin10.htm>. Acessado em 18/12/2017

JOWETT, B., Timaeus, *The Dialogues of Plato*, London: 1931

MÄKI, U., *Aspects of Realism about Economics*, *Theoria*, Vol. 13/2, 1998, 301-319

_____, *Realism and Antirealism about Economics*. *Handbook of the Philosophy of Science*, Vol. 13: *Philosophy of Economics*, San Diego: North Holland, 2012, 3-24

METCALF, W., *The Reality on the Unobservable*, *Philosophy of Science*, Vol 7, Number 3: 1940, 337-341

MILL, J. A System of Logic, *Ratiocinative and Inductive*. *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 7, Livros I-III, Indianapolis: Liberty Fund, 2006

_____, *Da Definição de Economia Política e do Método de Investigação Próprio a Ela*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974

_____, *Utilitarismo*, São Paulo: Hunter Books, 2017

MILLER, G., *Spent*. New York: Penguin Books, 2010

RELA, N., *The Philosophy of Economic Behavior*, São João del Rei: 2019

SANDEL, M. *Justiça, Civilização Brasileira*: Rio de Janeiro: 2013.

SCITOVSKY, T., *The Joyless Economy*. New York: Oxford University Press, 1976

SEN, A., *Sobre Ética e Economia*, São Paulo: Cia das Letras, 1999

SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2015

TURCO, L., *Sympathy and Moral Sense: 1725-1740*, *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (1): 1999

VEBLEN, T., *A Teoria das Classes Ociosas*. Coleção Os Economistas. São Paulo: Abril Cultural, 1983

Capítulo 4

A Balança de Bobbio: Direita e Esquerda, critérios, conceitos e distinções

*Lucas Magalhães Costa*¹

4.1 Introdução

Esse capítulo quer discutir de forma resumida as ideias presentes no livro *Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Editora Unesp. 2011. A obra pertence ao autor italiano Norberto Bobbio, filósofo político, historiador do pensamento político, escritor e senador vitalício italiano, morto em 2004. Para esse fim a proposta é de um texto resumo do percurso que o autor percorre para a identificação do critério que distingue as duas posições políticas. Não é intenção aqui aprofundar o debate sobre o texto do autor, mas de oferecer um resumo para revisão ou até mesmo material para uma leitura com uma pequena margem de discussão sobre um recorte do cenário brasileiro.

A abordagem de Norberto Bobbio não tem exatamente o objetivo conceituar categórica e invariavelmente o que é Direita e Esquerda. Aliás, o autor passa por esses conceitos de forma suscita e objetiva. Ao colocá-los em perspectiva, promove o debate político-filosófico de como ambas se movimentam em torno do conceito de igualdade e por este são

¹ Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pelo Centro Universitário do Sul de Minas. Especialista em Sociologia pela Universidade Gama Filho e Mestre em História pela Universidade Federal de Alfenas (Unifal). Atua como repórter na EPTV sul de Minas e tem experiência em pesquisas sobre História, Filosofia e Ciência Política. E-mail: lc.ara@hotmail.com.

diferenciadas. Abaixo temos trechos dos capítulos na ordem da obra cujo objetivo é fazer reflexão sobre essa distinção, sem detrimento de uma sobre a outra.

Norberto Bobbio nasceu em Turim na Itália em 1909, foi professor de Filosofia Política e Filosofia do Direito na Universidade de Turim, onde se aposentou em 1988. Bobbio faleceu em 2004 aos 95 anos. É autor de uma série de livros sobre política, democracia, cultura. Durante a Segunda Grande Guerra fez parte de grupos antifascistas, em 1935 foi detido pela atuação política, foi quando começou a escrever os primeiros textos sobre filosofia. Em 1942 ajudou a fundar o partido de Ação e do movimento liberal-socialista.

Tentou ser congressista em 1946, mas não foi eleito e abandonou as pretensões a cargos eletivos. Durante o pós-guerra deixou de lecionar na Universidade de Turim, por força de um decreto, para lá só retornou em 1972 onde ficou até se aposentar. Foi nomeado Senador Vitalício em 1984 pelo então presidente italiano Sandro Pertini.

É considerado além de um dos mais proeminentes filósofos do Século XX também historiador do pensamento político. A obra que analisaremos a seguir, *Direita e Esquerda, razões para uma distinção política* é considerada um dos marcos sobre o assunto e uma das obras mais citadas quando se trata dessa temática. Ela foi traduzida e vendida para 27 países.

Nesse texto, o autor se preocupa com o objetivo de identificar a instância conceitual sobre a qual orbitam direita e esquerda. Desse modo, a qualificação das duas posições políticas não depende majoritariamente de seu conceito, pois, sua natureza é fluída quando se comparado aos métodos com os quais se aplicam cada uma das dicotômicas visões políticas. O que há de mais sólido e que pode servir como medida de distinção entre direita e esquerda são seus comportamentos em volta do conceito base da igualdade. Em 1994 quando publicou o livro, especialmente, mas não exclusivamente, na Europa havia um sentimento de que essa distinção já não fazia mais sentido, de que as posições sofreram um processo de amálgama, e por esse motivo estariam superadas.

É a partir dessas negações da existência entre direita e esquerda que o autor italiano inicia sua obra. Antes faz pequenas considerações para oferecer uma pequena conceituação do que seja direita e esquerda, e sua resposta é que são posições políticas que se excluem reciprocamente e são conjuntamente exaustivas. Assim ele quer dizer que um posicionamento ou doutrina política podem ser apenas de direita e de esquerda e que não podem ser ao mesmo tempo de direita e também de esquerda. A seguir, um resumo dos principais argumentos para a negação da dicotomia política que o autor inaugura desconstruindo.

Inicialmente os críticos pregavam que as posições direita e esquerda são obsoletas, e que seria melhor partir do problema para se encontrar a solução e não a partir de ideologias. Também que a sociedade democrática pressupõe soluções mais complexas que superam a díade (direita-esquerda), como por exemplo, o surgimento a posteriori da agenda verde, o que as discussões dessa divisão política não alcançaram no século XX.

Em seguida a predominância que anula o opositor, não fazendo mais sentido falar em outra ideologia senão aquela vigente. Por último, a questão entre moderados e extremistas, sendo a última um motivo de confusão entre os métodos a tal ponto de se considerar que direita e esquerda sejam a mesma coisa, visão bastante disseminada atualmente.

Na sequência Bobbio inicia a discussão sobre esse último ponto mostrando que o que difere direita e esquerda não são seus métodos, mas suas finalidades. Também faz uma reflexão sobre autores que anteriores a ele se esforçam em procurar critérios para a diferença entre direita e esquerda. No capítulo seguinte, há o exercício de reflexão sobre a igualdade e a estipula como termômetro que distingue as duas posições políticas. Se esquerda está mais afinada com a igualdade, caberia à direita a defesa da liberdade, e esse é o capítulo seguinte dessa obra. Para encerrar, faz uma crítica à exclusividade que a esquerda emprega na propriedade privada delegando a ela o motivo das inúmeras desigualdades. Aqui neste trabalho foi incluída a discussão sobre dois episódios da história do Brasil para uma reflexão mais aproximada da nossa realidade.

4.2 Conceituação e Distinção Contestada

Para o autor, direita e esquerda não são apenas ideologias, pois não se pautam apenas por ideias, são conceitos em si a espera de serem preenchidos de acordo com as circunstâncias, atores políticos, época e práticas políticas ao longo de suas trajetórias. “É usual a referência a Sartre, que parece ter sido um dos primeiros a dizer que direita e esquerda são duas caixas vazias.” (BOBBIO, 2011 p. 50). Mas o autor que prima por ser um escritor conciso e ao mesmo tempo denso defende que direita e esquerda não são simétricas, mas reciprocamente excludentes e conjuntamente exaustivos. “Nenhuma doutrina ou nenhum movimento pode ser simultaneamente de direita e de esquerda. Exaustivos no sentido de que (...) uma doutrina ou um movimento podem ser apenas ou de direita ou de esquerda”. (BOBBIO, 2011, p. 49)

Nesse capítulo introdutório a ideia mais presente se dá quando o autor procura elencar quatro grandes motivos que já fizeram, e talvez em alguns âmbitos ainda faça presentemente, sentido negar a existência da lógica dicotômica entre direita e esquerda e suas tensões.

Norberto também busca mostrar que há pelo menos três perspectivas possíveis das quais se pode enxergar a lógica dicotômica, a dimensão axiológica (sobre os valores inerentes a cada uma das posições e portanto imprimir juízos positivos ou negativos), a lógica descritiva, na tentativa de elencar os elementos que compõem a identidade de cada uma das posições políticas e também histórica, uma vez que ambas posições já deixaram suas marcas na história e trajetória política.

Esquerda e direita indicam programas contrapostos com relação a diversos problemas cuja solução pertence habitualmente à ação política, contrastes não só de ideias, mas também de interesses e de valoração a respeito da direção a ser seguida pela sociedade, contrastes que existem em toda sociedade e que não vejo como possam simplesmente desaparecer (BOBBIO, 2011, p. 51).

A estranheza do autor aqui se refere ao fato de que direita e esquerda trazem para o campo da ideologia e prática política, tensões que a sociedade vivencia, valores que, não raro, entram em choque na sociedade e são então traduzidos para a atuação política.

Bobbio elenca alguns pontos de vista que ele considerou serem os principais para explicar, à época que o livro fora escrito, a negação veemente da existência do que ele chama de lógica dicotômica. Ou seja, a existência de posicionamentos à direita e à esquerda.

A primeira crítica identificada pelo autor seria que direita e esquerda perderam seu valor conotativo e que seus conceitos não passavam de um ‘politiquês’ vazio. “(...) das quais devemos libertar para formarmos, de agora em diante, novas agregações com base não em posições, mas em problemas” (BOBBIO, 2011, p.51). Entre as propostas de nova configuração estaria a de progressistas e conservadores de Adornato (1993). O autor parece não considerar essa uma refutação tão plausível a ponto de não produzir uma resposta mais alongada e explicada. Apenas se limita a dizer, numa nota de rodapé, que “Acreditar que quando se discutem problemas concretos seja possível se colocar de acordo sobre uma única solução é fruto de costumeira ilusão tecnocrática.” (BOBBIO, 2011, p. 52). Ou seja, as soluções tendem a ser respostas aos problemas surgidos, mas deixam resultados que hora pendem à esquerda e hora mostram sua tendência à direita.

Depois, o autor mostra uma argumentação presente que é fruto na verdade da lógica direita-esquerda, que basicamente é a seguinte. Na sociedade atual são tantas posições políticas que fica impossível distinguir apenas dois posicionamentos, diversos grupos de opiniões se colocam extrapolando em muito a lógica dicotômica “tais grupos se contrapõem, às vezes se superpõem, em certos casos se integram para depois se separarem: ora se aproximam, ora se dão as costas, como num movimento de dança”, reconhece o autor. (BOBBIO, 2011, p. 53).

Antes de apresentar uma refutação propriamente dita, ele introduz uma ideia de espectro, ou seja, esquerda e direita são esquerdas e direitas,

são campos onde se trafega na corrente do pensamento e atitude política. O argumento apresentado por Bobbio segue na direção de um terceiro posicionamento que é fruto da lógica dicotômica e como fruto também está dentro do que ele considera ser um espectro entre direita e esquerda, e aqui, dessa forma, ele define o centro político.

E para Bobbio, o Centro é uma figura resultante dos posicionamentos direita e esquerda e não sua negação, antes mais uma de suas confirmações, pois como afirma o historiador o centro extrai da díade (direita-esquerda) sua existência, por isso ele o classifica como centro incluído. Uma vez como centro relega à direita e a esquerda as extremidades do posicionamento. Ele diz:

Nada de estranho: entre o branco e o preto pode existir o cinza; entre o dia e a noite há o crepúsculo. Mas o cinza não elimina a diferença entre o branco e o preto, nem o crepúsculo elimina a diferença entre a noite e o dia (BOBBIO, 2011, p. 54).

Para Bobbio o que acontece na prática em relação ao posicionamento, se assemelha à plenária de um anfiteatro onde as cadeiras se posicionam da direita para esquerda, e vice-versa ocupando também o centro. Há, portanto a formação de uma miríade de posicionamentos que vão de uma extremidade à outra dentro dessa metáfora espacial elaborada por Bobbio.

“De resto, não há melhor confirmação da persistência do modelo dicotômico do que a presença, em um universo pluralista, de uma esquerda que tende a ver o centro como uma direita camuflada, ou uma direita que tende a ver o mesmo centro como o disfarce de uma esquerda que não deseja declarar-se enquanto tal” (BOBBIO, 2011, p. 55 e 56)

Bobbio, porém, dispensa uma parte de sua produção para uma distinção curiosa entre o que considera ser o Centro. O autor não trata o centro como sendo somente um posicionamento que se mete no meio da direita e da esquerda, a essa situação, como já disse, chama de Terceiro Incluído, um terceiro-entre dois posicionamentos, que se define ‘nem-nem’, nem de direita, nem de esquerda numa práxis sem doutrina, ainda

que seja apenas no discurso. Mas para Bobbio, há ainda um posicionamento que é chamado de Terceiro Inclusivo, também um posicionamento de centro. Se o Terceiro Incluído repulsa direita e esquerda, o Terceiro Inclusivo une as duas posições numa síntese, é a união entre direita e esquerda, num ‘e-e’: direita e esquerda. É um terceiro-além, que recupera valores de direita e esquerda e se propõe como uma terceira via, um posicionamento ideológico em busca de uma práxis.

Qualquer figura de terceiro sempre pressupõe as outras duas: mas o Terceiro Incluído descobre sua própria essência expelindo-as, ao passo que o Terceiro Inclusivo faz isso nutrindo-se delas (Bobbio, 2011, p. 57).

A terceira argumentação para refutar que a lógica dicotômica está em desuso é o surgimento de pautas cujas respostas à díade não alcançam simplesmente porque a discussão surgiu muito depois da formulação e da consolidação dos posicionamentos direita e esquerda. Bobbio cita a causa ecológica como principal elemento para rotular a lógica dicotômica como anacrônica ou ultrapassada. A preocupação com a causa verde é de direita ou de esquerda? Ou não pertence a nenhum?

Para Bobbio, a causa verde realmente foi uma preocupação surgida a posteriori das formulações de direita e esquerda. Mas não tem força para negar a existência da díade, o que se vê é que há ‘verdes’ de direita e ‘verdes’ de esquerda. Ou seja, a causa verde foi incluída entre as abordagens de ambos os espectros políticos e cada um deles tem traços particulares de suas abordagens e alcançam objetivos distintos ao gestar sobre o tema do meio ambiente.

A análise avança e chega num ponto em que há a consideração primordial para as argumentações que se sustentam contra a existência da díade. Antes faz uma ressalva, “os dois termos de uma díade governam-se um ao outro: onde não há direita não há mais esquerda, e vice-versa” (BOBBIO, 2011, p. 61). Assim, fica mais evidente Norberto Bobbio quer dizer: se não existe mais uma esquerda não há por que existir uma direita. Essa argumentação encontrou campo muito fértil para se desenvolver

justamente na Europa depois da queda do muro de Berlim, quando havia um cenário propício para indagar sobre se realmente a esquerda ainda existiria, ou se teria desaparecido junto com a cortina de ferro e os países ditos comunistas. Se a opção for dizer que há um enfraquecimento tal da esquerda a ponto de não mais existir efetivamente, só no pensamento, então sim, a esquerda não existindo a direita também não tem um contraposto favorável à sua manutenção. “Onde o que era parte se torna tudo, é por que a contraposição esgotou sua tarefa e é preciso recomençar desde o início, e ir além” (BOBBIO, 2011, p. 63)

Para rebater o argumento, o autor faz lembrar que “não existe uma esquerda” fazendo referência à esquerda institucionalizada como bloco ultranacional que comandava países no leste europeu e em várias partes do mundo. “Mas várias esquerdas”, ou seja, várias formas de se posicionar politicamente ainda que não seja na liderança de um governo autoritário como foi o marcado pelos regimes vermelhos do pós-guerra. “Assim também como várias direitas”, o que Bobbio condena é a visão unilateral de uma postura de esquerda enquadrada e estereotipada destinada a agir e trafegar por um único modo de operar; assim como uma direita eternamente rotulada e conceituada sempre em todo lugar da mesma forma. A variabilidade de esquerda e direita de acordo com seus contextos é sem dúvida uma grande contribuição dessa obra.

Por fim, o autor mostra mais um argumento forte entre aqueles que estão dispostos a negar a diáde, ou lógica dicotômica, que é a perda da identidade das partes. Segundo tal argumento que podemos classificar de negacionista, direita e esquerda são meras etiquetas ficcionais diante da realidade complexa e de novos problemas que a sociedade enfrenta. Assim, segundo o autor, o argumento se desenvolve para uma conclusão de que “os ‘destros (destri) e os ‘esquerdos’ (sinistri) dizem, no fim das contas, as mesmas coisas, formulam, para uso e consumo de seus eleitores, mais ou menos os mesmos programas e propõem-se os mesmos fins” (BOBBIO, 2011, p. 65)

Os defensores, continua Bobbio, desta tese mostram afinal que esse rancor não tem razão de ser uma vez que as diferenças entre as partes desaparecem nas proposições para solucionar problemas da sociedade, a respeito dessa afirmação, o teórico não apresenta uma contestação ou defesa da existência de diferenças entre direita e esquerda. Aqui, Bobbio dedica a próxima etapa inteira do livro a discorrer por que motivo essa afirmação é leviana, infundada e sem precedentes.

4.3 Distinção entre Moderados e Extremistas

A resposta de Bobbio à esta última negação entre direita e esquerda aparece de forma menos imediata, mas mais desenvolvida. Para ele, ambas as posições da diáde têm seus extremos e seus pontos mais moderados, e o critério que separa as ideologias não é o mesmo critério que distingue suas alas moderadas e extremas. Assim, as duas partes podem conservar pontos de convergência quando:

(...) então se deve concluir que ideologias opostas podem encontrar pontos de convergência e de acordo em suas alas extremas, ainda que permaneçam distintas com respeito aos programas e aos fins últimos dos quais depende sua colocação em uma ou em outra parte (BOBBIO, 2011, p. 70).

A argumentação do autor traz a citação de um extrema-direita na revista *Elementos* dizendo que o maior drama de seu movimento era o *moderantismo*. Outra citação, traz agora uma fala da esquerda extremista, do líder Ludovico Geymonat que reuniu uma série de artigos e colocou o nome da obra de *Contra o Moderantismo* (1948). Percebe-se aqui que a divergência une os extremos.

Entre eles, a convergência de alguns métodos para alcançar seus objetivos, mas o que eles mais conservam em comum é o apreço pela antidemocracia, e de maneira mais ampla uma corrente irracionalista de anti-iluminismo. Bobbio diz que, “os extremos se tocam”. Para o moderado, explica Bobbio, de qualquer aspecto político que seja, as interferências políticas na sociedade têm que ser graduais, evolutivas, um

crescimento tal qual um embrião. Mas o extremista é catastrófico, que democracia é mediocracia, “entendida como domínio não só da camada média, mas também dos mediócras. O tema da mediocridade democrática é tipicamente fascista” (BOBBIO, 2011, p. 75), mas que encontra ressonância também na extrema esquerda, de acordo com o autor.

Daí temos, na esquerda revolucionária, uma ideia mais ou menos universal que anda no nível da violência resolutive, purificadora “parteira da história” (Marx). De outro lado, na direita reacionária “única higiene do mundo” (Marinetti). Há nesses dois pontos extremos uma conduta comum da rejeição da alternância de poder, típica das democracias. Entre direita e esquerda a separação ideológica recai sobre os fins, já entre os moderados e extremistas o questionamento recai sobre os meios.

4.4 A Sobrevivência da Díade

Bobbio ao rebater a negação da existência atual da díade (direita e esquerda) no capítulo anterior, já mostra que a lógica dicotômica é atual e atuante, mas ele dedica mais um capítulo para explicitar como essa dicotomia persiste e age na política.

Para o autor, direita e esquerda, resgatando um conceito do início deste texto, são metáforas e para tanto o historiador faz uso de mais uma metáfora espacial para dar uma amostra sobre essa situação, no seguinte fragmento do texto: “Os sistemas democráticos com partidos numerosos continuam a ser descritos como se estivessem colocados num arco que vai da direita à esquerda, ou vice-versa”. (BOBBIO, 2011, p. 79)

Para Bobbio o campo da disputa política é naturalmente polarizado, ou se é aliado ou inimigo, não há uma terceira condição permanente. O terceiro, para o autor se apresenta para fazer cessar o conflito ou estabelecer a paz, para ele as partes deste jogo entre os que defendem um ponto ou os que o atacam, seja esse ponto um projeto de lei, uma proposição do executivo ou um posicionamento ideológico político. Enfim, no resumo

dessa matriz são sempre duas partes. Numa composição, vista de dentro, que lembra a dicotomia luz-trevas, ordem-caos, etc.

Direita e esquerda, enquanto metáforas espaciais que dão nomes a oposições poderiam ter recebido outras denominações, não fosse sua raiz histórica que remonta à Revolução Francesa, numa situação ocasional “persistente, e persistente porque essencial, composição dicotômica do universo político” (BOBBIO, 2011, p. 83). O nome pode até mudar, mas a estrutura dicotômica do universo político permanece.

Para deixar mais clara a resposta, por que o autor considera que a díade sobrevive, ele demonstra que direita e esquerda são então metáforas mutáveis de acordo com o tempo e a circunstância, que são capazes que receber juízos descritivos e valorativos. Descritivamente direita e esquerda podem ser identificados das mais diversas formas a depender de onde se parte o pensamento e as proposições políticas. Mas é axiologicamente, ou seja, no campo das atribuições de valores que podemos ver com clareza suas demonstrações. “(...) se se atribui valor positivo a uma delas, a outra terá necessariamente valor negativo. Com base no ‘ou-ou’ axiológico, uma das partes tem o sinal oposto ao da outra.” (BOBBIO, 2011, p. 87). O que não dá o direito e nem a condição de rotularmos uma como boa e a outra como ruim, como o autor defende amplamente na obra.

No entanto é comum a leitura apaixonada sobre as manifestações de direita e esquerda. Dessa forma para quem as lê sobre o prisma da emoção, quando uma delas, seja qual for representa o bem, em um determinado contexto, a outra representa necessariamente o mal. (BOBBIO, 2011, p. 87). Já numa visão científica de, por exemplo, um estudioso, historiador, cientista político, jornalista irá partir sempre para uma abordagem descritiva, apenas se resumindo a identificar quem e como se posiciona de qual lado dos espectros políticos. “Já o militante tenderá a atribuir ao seu programa um valor positivo, ao programa dos adversários um valor negativo” (BOBBIO, 2011, p. 87). Entre abordagens descritivas e axiológicas, as primeiras dependerão da segunda.

Para resumir, o autor conclui que alguém da direita se mostrará mais propenso a considerar a igualdade, elemento tradicionalmente da esquerda, como nivelamento. Já a visão da esquerda sobre a diferença entre os povos e entre os cidadãos, elemento mais presente nas visões de direita, como ordenação hierárquica. Ou seja, para a esquerda a valorização da diferença entre nós tem como resultado uma sociedade onde há quem domine os dominados.

Concluindo o pensamento, pode se dizer que a natureza política é tal que remonta ao conflito absoluto de interesses que se organiza dentro de dois grandes padrões cujos posicionamentos estarão em constante situação de discordância. Diante das proposições políticas só existe duas posições e claro suas variáveis. Decisões que auto excluem e se exaurem, ninguém pode ser contra e a favor, no máximo mais contra que a favor ou mais a favor do que contrário. Eis o desenho básico que divide o mundo da política em um universo dicotômico, segundo Bobbio. E claro há uma linha divisória que rege essas situações, cujo o esforço de encontrar o autor faz adiante.

4.5 Critério para uma Distinção

Uma vez demonstrada a sobrevivência da díade, onde os principais argumentos do autor repousam sobre a natureza eminentemente polarizante e a facilidade com que direita e esquerda se adaptam às mais diversas situações políticas desdobrando-se em tipos e versões diferentes de si mesmas, o autor parte agora para uma busca que deixe claro o que de fato distingue o binômio metafórico: direita e esquerda.

Bobbio antes de evidenciar sua conclusão do que separa direita e esquerda cita alguns autores que já vinham estudando o tema. A descrição destes autores também aponta para lógicas binominais. Como em Jean A. Laponce (1981) onde dicotomia toma contornos como o do bem e o mal. Na qual a direita, pela tradição, estaria melhor representada por valores defendidos pela religião, e o poder político portanto mais representado

pela esquerda. O próprio Bobbio justifica a posição do teórico com bases na história do pós-guerra na Europa, quando a esquerda obteve seu sucesso e em especial na política italiana.

A obra também traz outras polarizações como a de Dino Cofrancesco (1990), o também italiano traz a distinção entre direita e esquerda na fórmula tradição/emancipação. Onde a direita é vista como tradicionalista e a esquerda emancipatória. Aqui há uma colaboração importante para o pensamento político. Ele mostra que militarismo, laicismo, o anticomunismo, o individualismo, o progresso técnico, o recurso à violência são instrumentos das posições políticas e não pertencem necessariamente à direita ou à esquerda, mas por elas usadas para que possam ser conquistados seus objetivos.

Elizabetta Galeotti (1984) tem um critério próximo, pra ela a diferença entre direita e esquerda repousa no binômio hierarquia/igualdade. Uma das contribuições da autora é dizer que:

(...) a ideologia liberal que, apesar de não acolher todas as ideias de igualdade que habitualmente caracterizam a esquerda, e podendo, portanto ser vista sob certos aspectos como antiigualitária, não pode ser confundida com as ideologias segundo as quais a desigualdade entre os homens é natural, intrínseca, ineliminável (...) (BOBBIO, 2011, p. 102).

Ou seja, a autora já identifica a relação moderados e extremistas e faz essa importante observação. Bobbio aproveita que Elizabetta faz essa ressalva sobre a direita antiigualitária e ele mesmo completa fazendo as devidas ressalvas sobre a esquerda igualitarista. Assim, temos um preceito básico ao qual o autor tem como vital para seu entendimento de justiça social, “tratar os iguais como iguais e os diferentes como diferentes” (BOBBIO, 2011, p. 105). Quanto à igualdade da esquerda ele considera ser sempre uma igualdade relativa, “jamais uma igualdade absoluta” (BOBBIO, 2011, p. 105). Com isso ele quer salvar o conceito de igualdade do seu depreciamento que seria o nivelamento ou o igualitarismo.

Ainda na ideia de analisar autores que estudam a polarização dicotômica, o próximo a ser apresentado é o também italiano Marco Revelli, com

quem Bobbio tem mais proximidade no pensamento. Esse autor considera que direita e esquerda não são conceitos absolutos, ao contrário, são conceitos relativos, não são qualidades intrínsecas ao universo político. “São lugares do espaço político” (REVELLI apud BOBBIO, 2011, p. 107), portanto direita e esquerda sofrem variações de acordo com o contexto onde estão inseridas. Essa mobilidade conceitual permite que Revelli explique que do ponto vista dos espectros, se uma esquerda que se direciona para o meio pode ser entendida como uma direita pela esquerda que permaneceu imóvel; assim também uma direita que se centraliza pode ser interpretada como uma esquerda pela direita que permaneceu onde estava. Para o italiano direita e esquerda não tem um conteúdo programado, são visões, ocupam espaços opostos nas mais diferentes configurações.

Os exemplos anteriormente mencionados de deslocamento da esquerda para direita ou vice-versa, ao contrário, colocam a direita e a esquerda não uma contra a outra, mas uma após a outra em uma linha contínua, quer permite passar gradualmente de uma a outra (BOBBIO, 2011, p. 109).

Revelli traça cinco eixos de distinção entre direita e esquerda. Em relação ao tempo (progresso-conservação), no espaço (igualdade-desigualdade), nos sujeitos (autodireção-heterodireção), na função (classes inferiores-classes superiores), e no modelo de conhecimento (racionalismo-irracionalismo). Para Bobbio, Revelli dá relevo mais evidente para a dupla igualdade-desigualdade a qual desempenha papel fundador dos outros conceitos, o que leva Bobbio a eleger a igualdade social o fundamento em torno do qual a díade esquerda e direita, prevalecentemente, se detém e movem suas peças.

4.5.1 Igualdade e Desigualdade

Norberto Bobbio tem nesta obra a busca por um critério de distinção, ou seja, o autor não busca conceituar categoricamente o que é direita ou esquerda. A obra não quer dizer ao seu leitor o que é ser direita ou ser esquerda. O que se pretende é buscar o que diferencia direita e esquerda

de uma forma que respeite as variações das duas manifestações no espaço e no tempo. A partir desse texto aparece o critério fundamental que é o centro convergente dessa obra e que finalmente é o que diferencia a díade.

E logo no início do capítulo, aparece “o critério mais frequentemente adotado para distinguir a direita da esquerda é a diversa postura que os homens organizados em sociedade assumem diante do ideal de igualdade” (BOBBIO, 2011, p. 111). Para o autor, esse ideal junto com o ideal de liberdade e paz são aqueles pelos os quais os homens estão até dispostos a alcançar ainda que pela guerra.

Mas a igualdade para Bobbio significa um conceito relativo e condicionado à ação de três critérios de avaliação que são: 1 – quem são os sujeitos para os quais se repartirão os benefícios e responsabilidades da igualdade? 2 – Que bens ou condições se deseja repartir? 3 – Sob quais critérios se dará essa repartição? “Igualdade sim, mas entre quem, em relação a que e com base em quais critérios?” (BOBBIO, 2011, p. 112 e 113)

Fundamental para Bobbio é a definição de igualdade sob esses aspectos, uma vez que a igualdade absoluta é um erro para o autor, porque Bobbio tem uma máxima que acaba sendo sua chave de leitura, tratar os iguais como iguais e os diferentes como diferentes, como citado anteriormente. Assim, para falar em igualdade é necessário antes saber que os sujeitos dessa igualdade podem ser muitos, poucos e até um só, e que os bens a serem distribuídos podem ser vantagens ou facilidades econômicas, acessibilidade, direitos e até posições de poder. E os critérios podem ser vários, desde a meritocracia até a necessidade, da posição de poder até a posição social menos favorecida. Por isso que igualdade não é absoluta é relativa a fatores que são como o autor cita o “abc da igualdade” (BOBBIO, 2011, p. 116).

Uma coisa é a doutrina igualitária ou um movimento nela inspirado, que tendem a reduzir as desigualdades sociais e a tornar menos penosas as desigualdades naturais; outra coisa é o igualitarismo, quando entendido como “igualdade de todos em tudo” (BOBBIO, 2011, p. 116).

Há uma preocupação pontual do autor sobre esse conceito de igualdade, especialmente evidenciada quando ele chama o conceito de vazio. Igualdade é um conceito passível de ser preenchido, defende, até mesmo por que reduzir as desigualdades em menor ou maior proporção tem a ver com a maioria das propostas políticas.

O que faz a igualdade ser um conceito preenchido é o nível de força política e determinação com que se inclinam governo e governantes sobre esse propósito. Quando não há critérios que definam igualdade, as ações se aproximam de uma tendência igualitarista. Ou seja, uma proposição que, em última análise, embasa até mesmo o repúdio ao próprio trabalho, já que todos terão tudo. Há aí uma evidente deturpação do conceito de igualdade.

As desigualdades naturais existem e se algumas delas podem ser corrigidas, a maior parte não pode ser eliminada. As desigualdades sociais também existem e se algumas delas podem ser corrigidas e mesmo eliminadas, muitas – sobretudo aquelas pelas quais os próprios indivíduos são responsáveis – podem ser apenas desencorajadas (BOBBIO, 2011, p. 118).

Há que se lembrar de uma diferença quando se fala em desigualdade quer seja natural ou social. Esta depende de situações como nascer em uma família ou em outra, em uma região ou em outra. Há uma condição de desigualdade que é bem singular a cada ser humano, que é a diferença entre capacidades diversas, da diversidade de objetivos pessoais e o empenho para alcançá-los e muitas outras nuances da personalidade de cada um. Assim, ao afirmar que a esquerda tende a diminuir as desigualdades tem que se entender que ela não pode fazer sumir as desigualdades pessoais e nem que a direita tenda a conservar todas essas singularidades.

Então, já se percebe que o autor tem sua própria conclusão para enxergar a relação entre as pessoas. Para Bobbio, “os homens são tão iguais quanto desiguais” (Bobbio, 2011, p. 120). Por exemplo. Iguais: nem todos, mas milhões e milhões se relacionam com a divindade, mas existem miríades de formas de fazê-lo. Todos homens morrem, mas o modo de morrer difere. Os homens falam, mas existem milhões de línguas distintas. Então,

“entre os homens, tanto a igualdade quanto a desigualdade são faturalmente verdadeiras, pois são confirmadas por provas empíricas irrefutáveis.” (BOBBIO, p. 120)

Assim, de acordo com o autor a igualdade é vista pela esquerda como fundamental para a boa convivência com os homens, bem como as correntes mais à direita consideram que a aceitação da diversidade é que pode conduzir a uma convivência equilibrada. Assim, “de um lado estão aqueles que consideram que os homens são mais iguais que desiguais, de outro, aqueles que consideram que são mais desiguais que iguais”. (BOBBIO, 2011, p. 121)

Aqui, chegamos a um ponto em que o autor é preciso ao ensinar que para os igualitários, a maior parte das desigualdades que causam indignação são por causas sociais, portanto elimináveis, o inigualitário, tem a convicção que não, que maior parte das desigualdades são naturais, portanto não são passíveis de mudança. Assim, as desigualdades para a esquerda são fruto do conceito de artificialismo, ou seja, uma desigualdade forjada pelas situações sociais que foram se construídas ao redor de determinado indivíduo. Já a direita tem o conceito de segunda natureza, está mais disposta a aceitar aquilo que é natural ao indivíduo, ou seja, o habitual, a tradição, a força do passado como uma segunda roupagem que envolve o ser.

A direita então vê como ‘madrasta a natureza’ uma vez que ela separa os homens desde o princípio. Já a esquerda tem a ‘madrasta sociedade’ que vê os homens nascerem iguais e postula diferenças como cor, raça, gênero e credo. A esquerda, mesmo sendo impossível em muitos casos, tende a considerar mudar tanto uma quanto a outra. E é aqui a chave para uma distinção política entre os dois espectros políticos. Ver a realidade sob dois prismas, duas perspectivas opostamente excludentes.

Ao falar de igualdades naturais e desigualdades sociais, Bobbio faz lembrar em sua obra dois filósofos que diametralmente se opõem quanto ao pensamento sobre o que a natureza proporciona aos seres sociais. Resumidamente, para Rousseau os homens nascem iguais e a sociedade com

seus modos de produção, valores, disputas os tornam desiguais. Já Nietzsche considera que é inegável que todos nasçam diferentes e por isso a sociedade encontra modos para equipará-los. Ou seja,

A mesma corrupção que, para Rousseau, gerou a desigualdade, gerou para Nietzsche a igualdade. Onde Rousseau vê desigualdades artificiais, a serem condenadas e abolidas por contrastarem a fundamental igualdade da natureza, Nietzsche vê uma igualdade artificial a ser execrada na medida em que tende a eliminar a benéfica desigualdade que a natureza desejou que reinasse entre os homens (BOBBIO, 2011, p. 122).

Um importante conceito para entender essa chave de leitura do autor italiano é saber que “igualitário é quem tende a atenuar as diferenças, inigualitário é quem tende a acentuá-las” (Bobbio, p. 124) Mas adiante a ideia do autor mostra que tanto quanto acentuar as diferenças o inigualitário também é aquele que tende a preservar as diferenças em nome das tradições e o igualitário a atenuar diferenças para abrir caminho para inovações e novos costumes, na sua maioria na área do comportamento em especial.

Portanto, o autor chega à conclusão de que é o posicionamento sobre as questões de igualdade que distingue direita e esquerda. A esquerda é aquele cuja tendência mais básica é a de atenuar as diferenças sociais em nome das condições de oportunidades. E ao fazer essa eleição conceitual, Bobbio faz uma ressalva ao dizer que “não estou dizendo que uma maior igualdade é um bem e uma maior desigualdade um mal”. (BOBBIO, 2011, p. 125).

Ele enfatiza que a defesa da igualdade não se manifesta sempre e em todo lugar e tempo praticada de forma benéfica, considera que igualdade não está a cima de liberdade, paz, respeito e o bem-estar. Muito embora em nome da igualdade social, muitos governos ditos de esquerda transgrediram a linha do estado democrático e de direito. Bobbio apenas quer dizer que a esquerda é aquela que tende a exaltar mais o que torna os homens iguais, de outro lado dessa perspectiva, a direita tende a ver na singularidade a motivação para um estado mais livre e mais desenvolvido.

4.5.2 Liberdade e Autoridade

Para iniciar a discussão sobre liberdade, o autor reforça logo no início desse capítulo seu critério máximo sobre igualdade. Imperativo na obra é perguntar igualdade “entre quem? Em relação a quê? Com qual critério?” (BOBBIO, 2011, p. 127). Porque para Bobbio tão importante quanto o ideal de igualdade e, aqui ele começa a evidenciar o ideal de liberdade, são os critérios destinados a existir junto a essas duas grandes aspirações humanas. Assim, dizer que todos os homens devem ser livres é em si uma frase louvável, de tal sorte louvável, que chega a ser, sem os devidos critérios de liberdade, apenas emocional e até mesmo vazia. Sobre ser livre, Bobbio questiona “Todos, exatamente todos?” (BOBBIO, 2011, p. 127) E o que considerar da liberdade aos loucos? É uma liberdade que pode ser plenamente usufruída? E em todos os casos? E a liberdade das crianças? E a liberdade aos condenados? Concluindo que assim, tanto quanto a igualdade precisa de critérios para se estabelecer e não prejudicar o estrato social ao invés de melhorá-lo, a liberdade também precisa de filtros para que não seja um conceito meramente discursivo e condicionado a privilégios financeiros, políticos ou sociais.

Para Bobbio, saber de qual liberdade e de qual igualdade a sociedade está buscando é essencial para que igualdade e liberdade sejam compatíveis e não rivalizem entre si. Para isso cita o exemplo da comunidade de países ligados à URSS, onde a igualdade proposta pelo regime trouxe perda da liberdade dos indivíduos e ao contrário de uma sociedade mais equilibrada trouxe opressão.

Ao mesmo tempo em que na sociedade atual são ressaltadas todas as liberdades, com destaque para a econômica, sem nos preocupar com a desigualdade marginal delas derivadas. Ou seja, a balança continua desequilibrada, e igualdade e liberdade ainda hoje parecem ocupar lados distintos da sociedade. Para Norberto Bobbio “(...) nenhum dos dois ideais pode ser realizado em suas extremas consequências sem que limite as possibilidades de realização do outro” (BOBBIO, 2011, p. 128).

O que o autor acentua aqui é que sem critérios para a liberdade a sociedade tende a entrar no estado de liberdade selvagem, descrito por Hobbes e problematizado por Spinoza, onde a liberdade do indivíduo depende de sua força, ou seja, um estado permanente de guerra. Do qual só se pode sair pela regulação da liberdade.

O autor rebate a expressão liberdade idêntica para todos, e a considera ambígua e genérica. Pra ele só existem liberdades singulares, “de opinião, de imprensa, de iniciativa econômica, de reunião, associação” (BOBBIO, 2011, p. 130)

Ou seja, para a doutrina liberal a liberdade é um bem a ser usufruído, mas essa generalização incomoda o autor, que defende que se de um lado nos é dada a possibilidade de usufruir a liberdade geral, por outro, não nos é permitido usufruir de cada liberdade específica de que todos tem direito, a não ser por medidas igualitárias. Para Bobbio, a igualdade corrige o conceito de liberdade liberal, porque “a doutrina liberal afirma a primeira (liberdade geral), mas a prática liberal não pode assegurar a segunda (gozo de cada liberdade a que todos tem direito)”. (BOBBIO, 2011 p. 131)

Assim, para Bobbio, o conceito de igualdade e liberdade não são simétricos, liberdade é uma condição, ou para usar um termo mais usual e atual, um status. ‘Nely é livre’. A frase encerra um sentido em si mesma. Já igualdade supõe uma relação, se dissermos ‘Nely é igual’, logo se estenderá um pedido para saber em relação a quem ‘Nely é igual?’. Isso faz lembrar George Orwell, quando diz “todos somos iguais, mas uns são mais iguais que outros” (ORWELL, 2009 apud BOBBIO, 2011, p. 131). Frase carregada de significado, sugerindo entre outras situações, privilégios num sistema de igualdade imposta. Assim, liberdade é sempre um bem pessoal, e igualdade, igualmente importante, é um bem social. Em se tratando de resumir o posicionamento, quando a direita tende a valorizar as potencialidades individuais e a esquerda mostra um apreço evoluindo para as condições dos indivíduos, podemos ter em Bobbio uma fórmula simplificada de direita libertária e esquerda igualitária (BOBBIO, 2011, p. 133).

4.6 Pesos e Medidas de Bobbio

Mas é importante ressaltar que simplificações só ajudam a entender a expressão mais nuclear desta distinção, que varia de contexto histórico, geopolítico, na conformidade a interesses pontuais, etc. Bobbio então desenvolveu quatro conceitos que ajudam a entender de forma mais geral as condições manifestadas de esquerda e direita. Partindo de dois critérios classificadores, liberdade e igualdade. Assim, ele monta um quadro geral para os dois posicionamentos. Se de um lado é a relação com a liberdade que separa moderados de extremistas de ambas posições políticas, e, é a relação com a igualdade o fio que divide libertários de igualitários, tem a seguinte classificação:

a) na extrema-esquerda estão os movimentos simultaneamente igualitários e autoritários”; b) no centro-esquerda, doutrinas e movimentos simultaneamente igualitários e libertários, aqueles que podem ser chamados de socialismo-liberal; c) no centro-direita, doutrinas e movimentos simultaneamente libertários e inigualitários, aqui entram partidos conservadores, que são diferentes dos partidos das direitas reacionárias por se manterem fieis aos métodos democráticos, mas que em respeito ao ideal da igualdade, se prendem à igualdade perante à lei, que implica a imparcialidade do juiz ao aplicar as leis, e à igual liberdade individual, que caracteriza aquilo que Bobbio chama de “igualitarismo mínimo”; d) na extrema-direita, doutrinas e movimentos anti-libertários e anti-igualitários, melhores exemplos são o fascismo e o nazismo e movimentos ultra-nacionalistas presentes em diversos países neste florescer de terceiro milênio (BOBBIO, 2011, p. 135).

O autor italiano termina esse esquema alertando que na realidade podem se manifestar outras subvariações dentro desse esquema base, mas que a atuação ainda que divirja de localidade e métodos tendem a esse quadro geral. Bobbio ressalta que “(...) ainda, por que tais movimentos, embora não sendo homogêneos, podem estar, em situações excepcionais de crise, potencialmente aliados” (BOBBIO, 2011, p. 135)

4.7 Conclusão

Uma vez que pra Bobbio exista inúmeras situações diminutas em relação ao grande conflito capitalismo x comunismo, a ideia do autor é a de que em nossas sociedades estão cheias de exemplos onde medidas libertárias aumentam a desigualdade e medidas igualitárias diminuem a liberdade, quando são oferecidas sem os critérios que as tornem equilibra e amplamente aplicáveis.

Tal é a balança social imposta como desafio para a democracia ocidental. Que segundo o próprio autor ainda não conseguiu resolver o questionamento lançado pelo comunismo sobre a questão da igualdade entre os entes de uma mesma sociedade. Assim, pode-se deduzir que o desafio lançado pela esquerda de uma sociedade mais igualitária ainda está presente no imaginário político, muito embora suas tentativas mais concretas e mais famosas tenham desabado junto com o muro de Berlim. O ideal da igualdade resiste ainda que, em nome dela, absurdos históricos e totalitários tenham sido executados e por causa deles abandonado. Por hora nos acomoda, e pode causar incômodo, posicionamentos econômicos à direita quando a liberdade oferecida como oportunidade definitiva para o desenvolvimento das potencialidades individuais vê a desigualdade como um efeito colateral de um sistema de desenvolvimento pessoal.

A propriedade privada é, historicamente, apontada pela esquerda como o maior empecilho para uma sociedade coletiva e igualitária. É a marca da diferença entre pobres e ricos. No entanto, não se pode fechar os olhos para os outros inúmeros fatores gestores de desigualdade como “*a discriminação entre homens e mulheres, trabalho manual e trabalho intelectual, povos superiores e povos inferiores*” (Bobbio, 2011, p. 139) Ou seja, a desigualdade vem de inúmeras fontes, antes mesmo de chegar ao problema das posses. E claro, o autor desconfia que ainda que o problema da posse de bens e propriedades fosse resolvido, haveria agentes de desigualdade atuando numa sociedade que continuaria desequilibradamente desigual.

Desta forma podemos visualizar a seguinte metáfora. Imaginemos uma grande balança de dois pratos como moldura de uma determinada sociedade. Debaxo desses pratos há os povos. À esquerda colocamos a igualdade e à direita a liberdade. Seguindo o pensamento do pensador italiano que estudamos, há riscos eminentes em ao se oferecer a igualdade acompanhada do peso da imposição, sem a regulação necessária, portanto tendo a igualdade subjugadora e pesada, faz com que o prato da liberdade fique mais alto, fora do alcance das pessoas. Ao contrário, quando a liberdade foi oferecida a esmo, ofertada sem critérios, tida como suficiente e apanágio definitivo para o desenvolvimento das sociedades e resolução dos conflitos; ou até como forma de justiça social geral sem as devidas observações particulares, portanto uma abundância cega de liberdade, tendo nela um peso maior; o prato da igualdade tende a subir e ficar mais distante das sociedades. Nesse cenário e no pensamento do autor, os ricos são mais livres que os pobres.

Dois exemplos brasileiros podem ajudar a visualizar essa metáfora especialmente sobre a liberdade. A lei Áurea de 1888 deu liberdade irrestrita aos negros escravizados no Brasil. Num processo de libertação que desde os meados do século XIX já dava sinais para esse desfecho, por causa das muitas mudanças econômicas especialmente ditadas pelo capitalismo britânico nascente. Sem entrar no longo processo histórico nacional e internacional que contribuiu para a abolição, o fato é que com a liberdade do pelourinho veio junto a marginalidade social, como aponta Florestan Fernandes (1965) em suas clássicas e já conhecidas visões sobre esse fato histórico.

Também podemos exemplificar a Lei número 6.683, promulgada pelo presidente João Batista Figueiredo em 28 de agosto de 1979 que ofereceu liberdade *ampla, geral e irrestrita* a presos políticos, exilados e também agentes do Estado que atuaram como repressores político-sociais, atores de tortura e defensores do regime autoritário instalado no país a partir de 1964.

A liberdade irrestrita ofertada pela lei, sem critérios de distinção, colaborou sob muitos aspectos para que um episódio da nossa história passasse sem as devidas sanções àqueles que em nome do Estado atentaram contra o direito à vida. Ou seja, defensores da democracia e repressores foram colocados todos na mesma condição, e ao invés de igualdade, o que se vê é um quadro de desigualdade perante a justiça. Nesse exemplo, a aplicação da liberdade sem os devidos critérios de justiça barganhou a anistia de torturadores pela continuidade do processo de abertura política da época.

Diversas historiadoras como Janaína Almeida Teles (2009) e Heloísa Amélia Greco (2003) apontam as consequências dessa liberdade irrestrita, que numa análise mais detalhada põem resistentes da ditadura em liberdade sem a absolvição da pena. Teles (2009) explica que quem foi preso e condenado por lutar contra a ditadura, cujas penas foram estabelecidas pela Lei de Segurança Nacional de 1969 “não foram absolvidos nem anistiados, saíram das prisões em liberdade condicional. A anistia não foi de mão dupla, apenas os torturadores permaneceram imunes aos julgamentos.” (Teles, 2009, p. 78). Inúmeros juristas da época discordaram da amplitude da lei de anistia como o ex-ministro do STF José Paulo Sepúlveda da Pertence e o ex-ministro da Justiça Seabra Fagundes, para citar apenas alguns. Para eles o crime de tortura não poderia se enquadrar na Lei de Anistia uma vez que não se encaixava no conceito de crime conexo ao qual a lei de 1979 se aparava. Para esses e tantos outros juristas, a tortura não poderia nunca ter sido anistiada por inúmeros requisitos morais que por si seriam suficientes, mas também por uma questão jurídica intrínseca uma vez que a tortura não estava entre crimes políticos elencados na Lei de Segurança Nacional de 1969 sob a qual a Lei de Anistia se apoiava.

Por fim, liberdade e igualdade são ideais presentes nas aspirações de qualquer povo, de qualquer conjunto de eleitores e em qualquer tempo. Mas diferenças importantes sobre essas duas instâncias do nosso ideário permanecem e nos convidam a refletir sobre como aplicá-las em nossas

sociedades. Enquanto igualdade está para a relação, a liberdade está para a condição. Ou seja, a igualdade não é um fim em si, mas liberdade sim. Dizer que alguém é livre é de entendimento direto, pertence ao indivíduo a condição de livre. Ao passo que dizer que alguém é igual requer um complemento para identificar em relação a quem se dá essa igualdade. Portanto temos que para toda condição (liberdade) temos também que considerar a relação (igualdade). Toda condição depende uma relação. A relação é tanto intensa quanto for concreta sua condição. Daí temos que para que a liberdade seja de fato um bem a ser aproveitado será necessário que a igualdade pavimente esse caminho. Ou seja, a condição é tanto mais clara quanto a relação lhe proporcionar tal aproveitamento. De forma ampla, o sujeito é tanto livre quanto conseguir desfrutar de condições comuns aos outros membros ao seu redor. Liberdade, portanto está para o indivíduo como a igualdade está pra coletividade.

Desfrutar de ambas está intrinsecamente ligado aos seus respectivos critérios de aplicação. No caso da liberdade sem critérios o fruto é a desigualdade enquanto é a repressão dos direitos individuais o prejuízo de uma imposição da igualdade, que uma vez nessa condição é motor para a perda da liberdade individual.

O equilíbrio dessa balança não se dá nas palavras de Bobbio, mas de um conterrâneo seu, Luidi Einaudi que foi presidente da Itália logo após o fim da segunda Guerra Mundial entre 1948 e 1955. Para solucionar o dilema entre os dois ideais ele propõe:

O ótimo não se alcança na paz forçada, na tirania totalitária; constrói-se na luta contínua dos dois ideais, nenhum dos quais pode ser subjulgado sem danos comuns (L. Einaudi, p. 218,237,241. 1957).

Referências

BRASIL. *Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888*. Declara extinta a escravidão no Brasil. Brasília, DF, ago. 1979. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3353.htm. Acesso em: 10 jun. 2019.

BRASIL. *Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979*. Concede anistia e dá outras providências. Brasília, DF, ago. 1979. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6683.htm. Acesso em: 10 maio 2019.

EINAUDI.L. *Prediche Inutili*. Dispensa Quarta Torino: Einaudi, 1957. p. 218

GRECO, Heloísa Amélia. *Dimensões fundamentais da luta pela anistia*. Belo Horizonte, Doutorado em História, FAFICH/UFMG, 2003.

FERNANDES, Florestan. *O legado da raça branca*. In: FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classe*. Recife: Editora Massangana, 2010. v. 1

NORBERTO, Bobbio. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

TELES, Janaína de Almeida. *As disputas pela interpretação da lei de Anistia de 1979*. Revista Ideias. Ano 1. Campinas. Volume 1. Páginas 72 a 93. 2010.

FERNANDES, Florestan. (2010) *A integração do negro na sociedade de classe. Volume 1. O legado da raça branca*. Recife. Editora Massangana.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org