

2018

REFLEXÕES

Livro XXX

REFLEXÕES XXX



LUIZ ALBERTO BANCI
luiz.banci@hotmail.com.br
banciblog.wordpress.com

Índice

- 5- Contra a tirania da maioria-** *The Economist*
- 12- Tocqueville e a exceção francesa-** *The Economist*
- 19- John Maynard Keynes era um liberal?-** *The Economist*
- 26- Hayek, Popper e Schumpeter formularam uma resposta à tirania-** *The Economist*
- 33- Três liberais do pós-guerra se esforçaram para estabelecer o significado da liberdade-** *The Economist*
- 41- Os profetas do progresso iliberal-** *The Economist*
- 48- Liberalismo-** *The Economist*
- 85- O desafio do liberalismo-** *O Estado de S. Paulo*
- 88- Libertarianismo-** *Bas van der Vossen*
- 111- Os perigos do liberalismo iliberal-** *Claire Fox*
- 117- O pânico da liberdade de expressão: como a direita inventou uma crise-** *William Davies*
- 137- Democracia-** *Tom Christiano*
- 194- Democracia Distópica – e como os bravos revidam-** *The Economist*
- 202- A democracia é um arranjo contraditório e propício a gerar divisões, conflitos e desastres-** *Juan*

REFLEXÕES XXX

Ramón Rallo

208- Futuro em risco- Daniel Ziblatt

212- Retrocesso à vista- José Álvaro Moisés

218- A relevância urgente de Hannah Arendt- Richard J. Bernstein

229- O que é uma pergunta- Lani Watson

238- Solidão é um grave problema de saúde pública- The Economist

250- Influenza- o centenário da pior catástrofe do século XX- The Economist

259- Anti-imigração, como pró-imigração, é uma posição política legítima- The Economist

267- Filosofia das multiculturas- Owen Flanagan

276- A beleza- Crispin Sartwell

314- Felicidade- Daniel M. Haybron

354- A felicidade: a obrigação de sorrir- Ana Cláudia Fonseca e Rinaldo Gama

360- Sabedoria- Sharon Ryan

378- Suicídio- Michael Cholbi

LUIZ BIANCI

Contra a tirania da maioria

The Economist



Advertência de John Stuart Mill ainda ressoa hoje

Aos seis anos, John Stuart Mill escreveu uma história de Roma. Às sete horas, ele estava devorando Platão em grego. "Isso parece se gabar", seu pai James disse a um amigo quando o menino tinha oito

anos; "John agora é um adepto dos seis primeiros livros de Euclides e Álgebra."

A habitação quente que começou no nascimento do jovem Mill em 1806 produziu o resultado pretendido: um prodígio com uma fé profunda no poder da razão. Ele se tornou o principal expoente da filosofia do liberalismo, formulando ideias sobre economia e democracia que moldaram os debates políticos do século XIX. Suas reflexões sobre os direitos individuais e o governo da máfia ainda ressoam hoje. Especialmente hoje.

Mill cresceu em um momento de revolução. A democracia estava em marcha. Os EUA haviam se libertado da Grã-Bretanha; a França havia derrubado sua monarquia. Em 1832, a Grã-Bretanha aprovou a primeira Lei da Reforma, que estendeu a franquia para as classes médias. A Revolução Industrial estava em pleno andamento. A velha ordem social, na qual o nascimento determinava a posição social, estava se desintegrando. Ninguém poderia ter certeza do que iria substituí-lo.

Muitos hoje veem Mill como um avatar para o capitalismo implacável de sua época. Henry Adams, um historiador americano, se referiu a Mill como "sua majestade satânica de livre comércio". Nas poucas fotos sobreviventes dele, ele parece um pouco frio e insensível. Ele não foi. É verdade que,

REFLEXÕES XXX

em seus primeiros anos, Mill era um utilitarista tingido de lã. Seu mentor foi Jeremy Bentham, que argumentou que o princípio subjacente a toda atividade social deveria ser “a maior felicidade do maior número”. O objetivo da economia política, como a economia era então conhecida, era maximizar a utilidade. Como Gradgrind em *Hard Times* de Charles Dickens, Mill inicialmente seguiu Bentham ao ver humanos como meras máquinas de calcular.

Mas isso foi apenas o jovem Mill. Em sua brilhante autobiografia, publicada após sua morte em 1873, ele confidenciou que cresceu “na ausência de amor e na presença do medo”. O resultado foi um colapso em seus primeiros 20 anos. Mais tarde, ele passou a acreditar que deve haver mais na vida do que o que os Benthamites chamam de “cálculo felicífico” – a contabilidade do prazer e da dor.

Ele se voltou para a poesia de William Wordsworth e Samuel Taylor Coleridge, que lhe ensinou sobre beleza, honra e lealdade. Seu novo senso estético o afastou do reformismo entusiástico e gentilmente em direção ao conservadorismo. Se as sociedades do passado tivessem produzido uma arte tão boa, ele raciocinou, elas devem ter algo a oferecer para sua idade.

Mill não rejeitou o utilitarismo tão completamente quanto seu contemporâneo Thomas Carlyle, que argumentou que apenas os porcos encarariam a busca do prazer como o fundamento de toda a ética. Ao contrário de Bentham, que achava que o jogo de tabuleiro, era “de igual valor com a poesia”, ele afirmava que alguns tipos de prazer eram superiores aos outros. Ele negou que essas nuances significassem que ele não era mais um utilitarista. O que pode parecer, à primeira vista, um ato puramente virtuoso que não gera prazer imediato – digamos, fiel à sua palavra – pode, eventualmente, parecer essencial ao bem-estar.

Esse refinamento do utilitarismo demonstrou um pragmatismo que é uma das marcas intelectuais de Mill. Em

muitos assuntos, é difícil classificar sua posição, ou mesmo definir exatamente no que ele acredita. Parte do que faz dele um grande pensador é que ele qualifica seus próprios argumentos. Suas visões evoluíram ao longo de sua vida, mas durante a maior parte ele rejeitou os absolutos e reconheceu a confusão e a complexidade do mundo. John Gray, um filósofo, escreve que Mill era "um pensador eclético e transitório cujos escritos não podem produzir uma doutrina coerente".

Acima de tudo, porém, como todos os liberais, Mill acreditava no poder do pensamento individual. Seu primeiro grande trabalho, *Um Sistema de Lógica*, argumenta que a maior fraqueza da humanidade é sua tendência a iludir-se quanto à veracidade das convicções não examinadas. Ele renunciou aos *slogans*, ortodoxias e recebeu sabedoria: qualquer coisa que impedissem as pessoas de pensarem por si mesmas.

Ele queria que eles fossem expostos a uma variedade de opiniões tão ampla quanto possível, e que nenhuma ideia ou prática permanecesse incontestada. Esse foi o caminho para a verdadeira felicidade e progresso. Para proteger a liberdade de expressão, ele formulou seu *Princípio do Dano*: "o único propósito pelo qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar danos a outros", escreveu ele em *On Liberty*, seu livro mais famoso.

Como a biografia de Richard Reeves deixa claro, Mill acha que a próxima era industrial e democrática poderia permitir o florescimento humano de algumas maneiras, mas dificultá-lo em outros. Leva ao livre comércio, pelo qual ele era um entusiasta (apesar de trabalhar por um longo tempo para a *Companhia das Índias Orientais*, talvez o maior monopólio do mundo). Ele achava que o livre comércio aumentava a produtividade: "o que faz com que uma quantidade maior de qualquer coisa seja produzida no mesmo lugar, tende ao aumento geral das potências produtivas do mundo", escreveu ele em *Princípios de Economia Política*. Ele criticou as Leis do Milho, tarifas que beneficiaram em grande parte os

proprietários de terras agrícolas.

No entanto, Mill foi ainda mais tomado pelo argumento filosófico do livre comércio. “É quase impossível superestimar o valor, no presente estado baixo de melhoria humana, de colocar os seres humanos em contato com pessoas diferentes de si mesmos, e com modos de pensamento e ação diferentes daqueles com os quais eles estão familiarizados.” Todos: “não há nação que não precise tomar emprestado dos outros”. Ele praticava o que pregava, passava muito tempo na França e via a si mesmo como um tipo de interlocutor entre a paixão revolucionária da política francesa e o abotoado gradualismo da Inglaterra.

Conforme a democracia se espalhou, ele antecipou, as ideias iriam colidir. Ele apoiou a Reform Act de 1832, que, além de estender a franquia, acabou com os “distritos podres”, distritos com minúsculos eleitorados, muitas vezes controlados por uma única pessoa. Ele elogiou a iniciativa da França em 1848 de instituir o sufrágio universal masculino. Cada ponto de vista do eleitor seria representado – e cada um teria motivos para ser informado. A participação no processo decisório coletivo foi para Mill parte da boa vida.

Pela mesma razão, ele foi um dos primeiros proponentes dos votos para as mulheres. "Considero [o sexo] tão irrelevante para os direitos políticos quanto a diferença de altura ou a cor dos cabelos", escreveu ele em *Considerações sobre o Governo Representativo*. Depois de se tornar um MP (membro do parlamento) em 1865, ele apresentou uma petição pedindo o sufrágio feminino.

Mill acreditava que a sociedade estava avançando. Mas ele também previu ameaças. O capitalismo tinha falhas; a democracia tinha uma tendência alarmante de se enfraquecer. Tome o capitalismo primeiro. Em 1800–50, o crescimento médio anual dos salários reais na Grã-Bretanha foi de 0,5%. A semana média de trabalho foi de 60 horas. Às vezes, a expectativa de vida em algumas cidades ficava abaixo dos 30

anos. Mill apoiava os sindicatos e a legislação para melhorar as condições de trabalho. Ele se preocupava, porém, que o capitalismo pudesse infligir danos espirituais que seriam mais difíceis de consertar. A pressão para acumular riqueza poderia levar à aceitação passiva do mundo como ele era – o que os discípulos de Mill chamam de “tirania do conformismo”.

Mill adorava a ideia de um país fundado na liberdade, mas temia que a América tivesse caído precisamente nessa armadilha. Os americanos demonstraram “indiferença geral a esses tipos de conhecimento e cultura mental que não podem ser imediatamente convertidos em libras, xelins e pence”. Após as premonições de Alexis de Tocqueville, Mill via a América como o país onde havia menos genuína liberdade de pensamento do que qualquer outro. De que outra forma poderia viver com uma enorme inconsistência em seu âmago: uma proclamação de liberdade para todos os que coexistiam com a instituição da escravidão?



Em louvor de especialistas– A própria democracia ameaçou a livre troca de ideias de uma maneira diferente. Mill achou certo que as pessoas comuns estivessem emancipadas, mas, uma vez livres para fazer suas próprias escolhas, eles eram passíveis de serem enganados por preconceitos ou apelos estreitos ao interesse pessoal. Dê as classes trabalhadoras um voto, e o caos pode ocorrer.

Isso, por sua vez, pode prejudicar o desenvolvimento intelectual da sociedade, a visão da maioria sufocante da criatividade e do pensamento individual. Aqueles que desafiaram a sabedoria recebida – os livres-pensadores, os excêntricos, os Mills – podem ser evitados pela “opinião pública”. *Expertise* poderia ser desvalorizada como a “vontade do povo” reinou supremo.

O resultado foi assustador. A liberdade paradoxalmente

individual poderia acabar sendo mais restrita sob a democracia de massa do que sob os soberanos despóticos de outrora. Mill se refere a isso como “tirania da maioria”, mas ele se preocupa tanto com a opinião “respeitável” da classe média quanto com a ignorância da classe trabalhadora.

Ele ponderou como combater as tendências tirânicas inerentes ao liberalismo econômico e político. Os especialistas tinham um papel vital a desempenhar, pensou ele. O progresso exigia pessoas com tempo e inclinação para estudos sérios – um clero secular, chamado de “*clerisy*” (uma palavra emprestada de Coleridge). A *clerisy* tinha uma justificativa utilitarista: seus membros planejavam “regras que maximizassem o bem-estar humano se todos os seguissemos”, como diz Alan Ryan, um teórico político.

Uma solução foi dar maior poder aos eleitores. Nesta configuração, as pessoas que não sabiam ler ou escrever, ou que recebiam o equivalente no século XIX de benefícios sociais, não conseguiam votar. (Mill também achava que certos cidadãos das colônias britânicas, incluindo os indianos, eram incapazes de se autogovernar.) Os graduados da universidade poderiam obter seis votos, a cada um dos trabalhadores não qualificados. O objetivo era dar mais aos que pensavam mais a fundo o mundo. As ordens inferiores seriam lembradas de que precisavam de orientação política e moral, embora com o tempo mais delas se juntassem às fileiras dos instruídos.

Embora essa abordagem pareça esnobe, ou pior, Mill foi iluminado para o seu tempo. De fato, ele teria aprovado muitas das mudanças sociais no século XXI, incluindo a franquia universal e os direitos das mulheres.

Também haveria muito para preocupá-lo. Tome o Brexit. Se Mill teria sido ou não um Brexiteer, ele teria detestado o referendo. Por que os leigos decidem um assunto sobre o qual eles têm pouco conhecimento? Ele teria assistido à ascensão do presidente Donald Trump, cujo anti-intelectualismo teria

odiado, e diria: "Eu avisei". Ele poderia ter ficado surpreso com o fato de a América ter demorado tanto para eleger um demagogo.

O clima intelectual de ambos os lados do Atlântico o teria deprimido. "O mal peculiar de silenciar a expressão de uma opinião é que ela está roubando a raça humana", escreveu Mill em *On Liberty*. "Se a opinião está certa, eles são privados da oportunidade de trocar o erro pela verdade: se errados, perdem, o que é um benefício quase tão grande, a percepção mais clara e a impressão mais viva da verdade, produzida pela colisão com o erro." Ele não ficaria impressionado com a falta de plataformas.

Ele poderia argumentar que, antes de 2016, o pensamento liberal havia sucumbido a uma tirania de conformidade. Até recentemente havia pouca conversa na sociedade liberal sobre os "deixados para trás" ou os perdedores do livre comércio. Muitos liberais haviam caído em uma complacência decididamente não milanista – supondo que todos os grandes argumentos tivessem sido resolvidos.

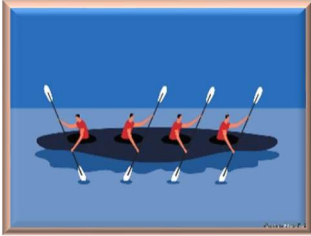
Não mais- A vitória de Trump levou os liberais a rever o caso de tudo, desde o livre comércio até a imigração. Brexit levou a um debate animado sobre o local apropriado do poder. E as universidades se tornaram um campo de batalha sobre os limites da liberdade de expressão. Como Mill, esses são tempos de desorientação – exigindo urgentemente a flexibilidade intelectual e a ousadia simbolizadas pelo pai do liberalismo. ●

The Economist

Artigo publicado na revista THE ECONOMIST no dia 4 de agosto de 2018

Tocqueville e a exceção francesa

The Economist



O mais sombrio dos grandes liberais temia que a democracia pudesse não ser compatível com a liberdade

Ele é o membro mais incomum do panteão liberal. O liberalismo geralmente tem sido mais vigoroso entre as classes médias anglo-americanas. Em contraste, Alexis de Tocqueville era um orgulhoso membro da aristocracia francesa. O liberalismo tende a ser marinado em otimismo de tal forma que às vezes se transforma em ingenuidade. Tocqueville acreditava que o otimismo liberal precisa ser servido com uma ordem lateral de pessimismo. Longe de ser automático, o progresso depende do governo sensato e da política sensata.

Ele também está entre os grandes. Ele escreveu estudos clássicos de dois motores da ordem liberal emergente: Democracia na América (1835–40) e O Antigo Regime e a Revolução Francesa (1856). Ele também ajudou a moldar o liberalismo francês, tanto como ativista político quanto como pensador. Ele foi um dos principais participantes do "Grande Debate" da década de 1820 entre liberais e ultra-realistas sobre a futura direção da França. Em 1849 ele serviu brevemente como ministro das Relações Exteriores (morreu uma década depois). Ele ampliou a tradição liberal submetendo as piedades brandas da classe média anglo-americana a um certo desdém aristocrático; e aprofundou-a apontando para os perigos crescentes da centralização burocrática. Melhor que qualquer outro liberal, o liberalismo de Tocqueville foi impulsionado por duas forças. O primeiro foi seu compromisso feroz com a santidade do indivíduo. O objetivo da política era proteger os direitos das pessoas

(particularmente o direito de livre discussão) e dar-lhes espaço para desenvolver suas habilidades ao máximo. A segunda foi sua crença inabalável de que o futuro estava com a “democracia”. Com isso, ele quis dizer mais do que apenas democracia parlamentar com seu princípio de eleições e amplo sufrágio. Ele quis dizer uma sociedade baseada na igualdade.

O antigo regime foi baseado na crença de que a sociedade era dividida em classes fixas. Algumas pessoas nascem para governar e outras para servir. Governantes como a família de Tocqueville na Normandia herdaram responsabilidades e privilégios. Eles eram moralmente obrigados a cuidar de "seu povo" e servir "seu país". A sociedade democrática baseava-se na ideia de que todas as pessoas nascem iguais. Eles vieram ao mundo como indivíduos e não como aristocratas ou camponeses. Sua maior responsabilidade era aproveitar ao máximo suas habilidades.

Terror e o Estado– Muitos membros da classe de Tocqueville pensavam que a democratização era tanto um acidente quanto um erro – um acidente porque a administração mais inteligente do antigo regime poderia ter impedido a revolução em 1789, e um erro porque a democracia destruiu tudo o que eles mais queriam. Tocqueville achava isso um absurdo – e tinha pena de seus companheiros sangue-azuis que desperdiçaram suas vidas em uma tentativa condenada de restaurar o privilégio aristocrático.

A grande questão no coração do pensamento de Tocqueville é a relação entre liberdade e democracia. Tocqueville tinha certeza de que era impossível ter liberdade sem democracia, mas temia que fosse possível ter democracia sem liberdade. Por exemplo, a democracia pode transferir o poder da antiga aristocracia para um Estado central todo-poderoso, reduzindo assim os indivíduos a átomos indefesos e isolados. Ou pode zombar da discussão livre, manipulando todo mundo para se curvar diante da sabedoria convencional.

REFLEXÕES XXX

Sir Larry Siedentop, um acadêmico de Oxford, aponta que a contribuição de Tocqueville foi identificar uma falha estrutural nas sociedades democráticas. Os liberais estão tão preocupados com o "contrato" entre o indivíduo, de um lado, e o Estado, de outro, que não dão espaço suficiente para associações intermediárias que agiam como escolas de política local e reservas entre o indivíduo e o Estado. E ele foi o primeiro pensador sério a alertar que o liberalismo poderia se destruir. Tocqueville temia que os Estados pudessem usar o princípio da igualdade para acumular poder e passar por cima das tradições e das comunidades locais. Essa centralização pode ter todo tipo de consequências malignas. Pode reduzir a variedade de instituições obrigando-as a seguir um roteiro central. Poderia reduzir os indivíduos a uma posição de defesa diante do poderoso Estado, forçando-os a obedecer aos decretos ou tornando-os dependentes da generosidade do Estado. E isso pode matar tradições de autogoverno. Assim, um princípio liberal – tratamento igual – pode acabar destruindo três princípios rivais: autogoverno, pluralismo e liberdade de coerção.

Tocqueville temia que seu próprio país caísse nas garras de uma democracia tão pouco liberal como em terror, sob Maximilien Robespierre em 1793. Os revolucionários franceses tinham sido tão cegados por seu compromisso com a liberdade, a igualdade e a fraternidade que esmagaram os dissidentes e aristocratas abatidos, incluindo muitos membros da família de Tocqueville. Seus pais foram poupados, mas o cabelo de seu pai ficou branco aos 24 e sua mãe foi reduzida a um desastre nervoso.

Ele estava preocupado com mais do que apenas o derramamento de sangue, que provou ser um *frenesi* passageiro. O poder do Estado também representava uma ameaça mais sutil. A monarquia alimentou um Estado excessivamente poderoso, quando os reis franceses sugaram o poder dos aristocratas para o governo central. A revolução completou o trabalho, abolindo a autonomia local junto com o

poder aristocrático e reduzindo os cidadãos individuais à servidão igual sob o “imenso poder tutelar” do Estado.

Em contraste, os Estados Unidos representavam a democracia no seu melhor. A razão ostensiva de Tocqueville para cruzar o Atlântico em 1831, era estudar o sistema penal americano, então visto como um dos mais iluminados do mundo. Seu verdadeiro desejo era entender como os EUA haviam combinado democracia e liberdade com tanto sucesso. Ele ficou impressionado com os municípios da Nova Inglaterra, com seus robustos governos locais, mas ele foi igualmente tomado pelo igualitarismo bruto da fronteira.

Por que as crianças da revolução americana alcançaram o que os filhos da Revolução Francesa não conseguiram? O fator mais óbvio foi a dispersão do poder. O governo em Washington foi disciplinado por freios e contrapesos. O poder era exercido no nível mais baixo possível – não apenas nos estados, mas também nas cidades, municípios e organizações voluntárias que floresciam na América, mesmo quando declinavam na França. O segundo fator foi o que ele chamou de “boas maneiras”. Como a maioria dos liberais franceses, Tocqueville era um anglófilo. Ele achava que os Estados Unidos haviam herdado muitas das melhores tradições da Grã-Bretanha, como o direito comum e uma classe dominante que estava comprometida com a administração de instituições locais.

De liberdade e religião– A América também teve a vantagem inestimável da liberdade de religião. Tocqueville acreditava que uma sociedade liberal dependia, em última análise, da moralidade cristã. Sozinho entre as religiões do mundo, o cristianismo pregava a igualdade do homem e o valor infinito do indivíduo. Mas o *ancien régime* havia roubado o cristianismo de seu verdadeiro espírito, transformando-o em um complemento do Estado. A decisão dos Estados Unidos de tornar a religião uma questão de livre consciência criou uma aliança vital entre o “espírito da religião” e o “espírito da liberdade”. A América era uma

sociedade que "segue sozinha", como disse Tocqueville, não apenas porque dispersava o poder, mas porque produzia cidadãos autoconfiantes e cheios de energia, capazes de se organizar em vez de procurar o governo para resolver seus problemas.

Dormindo em um vulcão– Ele não estava cego para as falhas da democracia americana. Ele ficou intrigado com o fato de que a sociedade mais liberal do mundo praticava a escravidão, embora, como a maioria dos liberais, ele se consolasse com o pensamento de que ela certamente murcharia. Ele se preocupou com o culto do homem comum. Os americanos ficaram tão chocados com a ideia de que a opinião de uma pessoa poderia ser melhor do que a de outra pessoa, que eles abraçaram bobos e perseguiram hereges talentosos. Ele temia que o individualismo pudesse sombrear no egoísmo. Desprovidos de laços com a sociedade mais ampla, os americanos corriam o risco de ficar confinados na solidão de seus próprios corações. A combinação de igualitarismo e individualismo poderia fazer pelos americanos o que a centralização havia feito pela França – dissolver suas defesas contra o poder governamental e reduzi-las a ovelhas, contentes em serem alimentadas e regadas por burocratas benevolentes.

Tocqueville exerceu poderosa influência sobre aqueles que compartilhavam seus medos. Em sua Autobiografia, John Stuart Mill agradeceu a Tocqueville por aguçar sua percepção de que o governo pela maioria poderia impedir que intelectuais idiossincráticos influenciassem o debate. Em 1867, Robert Lowe, um importante político liberal, defendeu a educação em massa na base tocquevilliana de que "devemos educar nossos mestres". Outros políticos liberais argumentaram contra a extensão da franquia, alegando que a liberdade não poderia sobreviver a um excesso de



democracia. Nos anos 1950 e 1960, os intelectuais americanos aproveitaram o *insight* de Tocqueville de que a sociedade de massa poderia enfraquecer a liberdade ao restringir as escolhas da sociedade.

Mais recentemente, intelectuais se preocuparam com o rápido crescimento do governo federal, inaugurado pelo programa Great Society, de Lyndon Johnson. Transferência de energia do local para o governo federal; capacitar os burocratas irresponsáveis a buscar bens abstratos como “igualdade de representação” (mesmo que isso signifique burlar as instituições locais); e enfraquecer a vitalidade da sociedade civil tende, eles temem, a destruir os blocos de construção da América de Tocqueville. Uma recente conferência, organizada pela Tocqueville Society e mantida na mansão da família na Normandia, abordou as várias maneiras pelas quais a democracia está sob ataque de dentro, por códigos de discurso e de fora, pela ascensão do populismo autoritário, sob o general título de “demo-pessimismo”.

Vale acrescentar que a ameaça à liberdade hoje não provém apenas do grande governo. Ela também vem de grandes empresas, particularmente empresas de tecnologia que negociam informações, e do nexos entre os dois. As empresas de tecnologia gigantescas desfrutam de quotas de mercado desconhecidas desde a Era Dourada. Eles estão entrelaçados com o governo por meio de *lobby* e da porta giratória que tem funcionários do governo trabalhando para eles quando deixam o cargo. Ao fornecer tantas informações “gratuitas”, elas estão estrangulando as equipes de mídia que investem na coleta de notícias que informam os cidadãos. Ao usar algoritmos baseados em preferências anteriores, eles fornecem às pessoas informações que se ajustam aos seus preconceitos – raiva de direita para a direita e esquerda para a esquerda.

A grande potência em ascensão de hoje é exatamente o oposto dos Estados Unidos, o grande poder crescente do tempo de Tocqueville. A China é um exemplo não de democracia aliada à liberdade, mas de centralização aliada ao autoritarismo. Seu

REFLEXÕES XXX

Estado e suas empresas de tecnologia flexíveis podem controlar o fluxo de informações de uma forma nunca sonhada. Cada vez mais, a China encarna tudo o que Tocqueville advertiu: poder centralizado nas mãos do Estado; cidadãos reduzidos a átomos; uma disposição coletiva de sacrificar a liberdade por uma vida confortável.

Antes da revolução na França em 1848, Tocqueville advertiu que o continente estava "dormindo em um vulcão... um vento de revolução sopra, a tempestade está no horizonte". Hoje a democracia na América tomou um rumo perigoso. Os populistas estão avançando na Europa, Ásia e América Latina. Autoritários estão consolidando o poder. O mais pessimista dos grandes pensadores liberais pode não ter sido pessimista o suficiente. ●

The Economist

Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** no dia 9 de agosto de 2018

John Maynard Keynes era um liberal?

The Economist



As pessoas devem ser livres para escolher. Foi a sua liberdade de não escolher que o incomodava

Em 1944, Friedrich Hayek recebeu uma carta de um convidado do Hotel Claridge em Atlantic City, Nova Jersey. Parabenizou o economista nascido na Áustria por seu “grande”

livro, *O Caminho da Servidão*, que argumentava que o planejamento econômico representava uma ameaça insidiosa à liberdade. “Moral e filosoficamente, eu me encontro”, dizia a carta, “num acordo profundamente comovido”.

O correspondente de Hayek era John Maynard Keynes, a caminho da conferência de Bretton Woods em New Hampshire, onde ajudaria a planejar a ordem econômica do pós-guerra. O calor da carta surpreenderá aqueles que conhecem Hayek como o padrinho intelectual do *thatcherismo*, e Keynes, de livre mercado, como o santo padroeiro de um capitalismo fortemente guiado.

Mas Keynes, ao contrário de muitos de seus seguidores, não era um homem de esquerda. “A guerra de classes me encontrará do lado da burguesia culta”, disse ele em seu ensaio de 1925, “Sou um liberal?”. Mais tarde, ele descreveu sindicalistas como “tiranos, cujas pretensões egoístas e seccionais precisam ser corajosamente opostas”. Ele acusou os líderes do Partido Trabalhista britânico de agirem como “sectários de um credo desgastado”, “resmungando demi-semi-fabianos cultivados com musgo do marxismo”. E ele afirmou que “existe uma justificativa social e psicológica para desigualdades significativas de renda e riqueza” (embora não para lacunas tão grandes como as que existiam em sua

época).

Por que então Keynes defendeu o keynesianismo? A resposta óbvia é a Grande Depressão, que chegou à Grã-Bretanha nos anos 1930, destruindo a fé de muitas pessoas no capitalismo não gerenciado. Mas várias das ideias de Keynes remontam mais. Ele pertencia a uma nova geração de liberais que não eram escravizados pelo *laissez-faire*, a ideia de que “empreendimentos privados sem restrições promoveriam o maior bem do todo”. Essa doutrina, acreditava Keynes, nunca seria necessariamente verdadeira em princípio e não seria mais útil na prática. O que o Estado deveria deixar para a iniciativa individual e o que deveria arcar deveria ser decidido sobre os méritos de cada caso.

Ao tomar essas decisões, ele e outros liberais tiveram que lidar com as ameaças do socialismo e nacionalismo, revolução e reação. Em resposta à crescente influência política do Partido Trabalhista, um governo liberal reformista introduziu o seguro nacional compulsório em 1911, que fornecia auxílio-doença, auxílio-maternidade e assistência limitada ao desemprego para os pobres trabalhadores. Liberais desse tipo viam os trabalhadores desempregados como patrimônios nacionais que não deveriam ser “pauperizados” por culpa alguma deles.

Este grupo de liberais acreditava em ajudar aqueles que não podiam se ajudar e realizar coletivamente o que não poderia ser alcançado individualmente. O pensamento de Keynes pertence a esse âmbito. Ele se deteve em empreendedores que não podiam expandir as operações com lucro, a menos que os outros fizessem o mesmo, e em poupadores que não conseguiam melhorar sua situação financeira, a menos que outros estivessem dispostos a tomar empréstimos. Nenhum grupo poderia ter sucesso apenas com seus próprios esforços. E seu fracasso em alcançar seus propósitos feriu todos os outros também.

Como assim? As economias produzem, disse Keynes, em resposta aos gastos. Se os gastos forem fracos, produção,

emprego e renda serão correspondentemente fracos. Uma fonte vital de gastos é o investimento: a compra de novos equipamentos, fábricas, edifícios e afins. Mas Keynes temia que os empreendedores privados, deixados à própria sorte, gastassem muito pouco com esse tipo de investimento. Ele certa vez argumentou, provocativamente, que a América poderia gastar seu caminho para a prosperidade. Certamente, os países poderiam subutilizar sua saída.

Economistas anteriores eram mais otimistas. Eles acreditavam que, se a disposição de investir fosse fraca e o desejo de economizar fosse forte, a taxa de juros cairia para alinhar os dois. Keynes achava que a taxa de juros tinha outro papel. Sua tarefa era persuadir as pessoas a separar-se do dinheiro e manter ativos menos líquidos.

O apelo do dinheiro, entendia Keynes, era permitir que as pessoas preservassem seu poder de compra enquanto adiavam qualquer decisão sobre o que fazer com ele. Deu-lhes a liberdade de não escolher. Se a demanda das pessoas por esse tipo de liberdade fosse particularmente acirrada, eles só se separariam do dinheiro se outros bens parecessem irresistivelmente baratos em comparação. Infelizmente, os preços de ativos que eram muito baixos também reduziram os gastos de capital – resultando em menor produção, emprego e ganhos. Rendimentos decrescentes reduziram a capacidade da comunidade de economizar, apertando-a até que ela correspondesse à escassa disposição da nação para investir. E aí a economia iria definhando.

O desemprego resultante não era apenas injusto, também era ineficaz. O trabalho, apontou Keynes, não se mantém. Embora os próprios trabalhadores não desapareçam por desuso, o tempo que poderiam ter gastado contribuindo para a economia é desperdiçado para sempre. Esse desperdício ainda assombra o mundo. Desde o início de 2008, a força de trabalho americana dedicou 100 bilhões de horas a menos do que poderia se estivesse totalmente empregada, de acordo com o Escritório de Orçamento do Congresso. Keynes era

frequentemente acusado por funcionários de contagem de grãos de um descuido desdenhoso pela retidão fiscal. Mas sua tolice não era nada comparada com o extraordinário desperdício de recursos do desemprego em massa.

Um pouco rosa– O remédio mais frequentemente associado a Keynes era simples: se os empresários privados não investissem o suficiente para manter altos empregos, o governo deveria fazê-lo. Ele preferia programas ambiciosos de obras públicas, incluindo a reconstrução do sul de Londres, do County Hall a Greenwich, para que ele rivalizasse com o de St. James. Em sua carta a Hayek, ele admitiu que seu acordo moral e filosófico com O Caminho da Servidão não se estendia à sua economia. A Grã-Bretanha quase certamente precisava de mais planejamento, não menos. Na Teoria Geral ele prescreveu “uma socialização um tanto abrangente do investimento”.

Seus piores críticos se apegaram às implicações iliberais, e até totalitárias, dessa frase. É verdade que o keynesianismo é compatível com o autoritarismo, como mostra a China moderna. A questão interessante é a seguinte: se o keynesianismo pode funcionar bem sem o liberalismo, o liberalismo pode prosperar sem o keynesianismo?

Os críticos liberais de Keynes fazem uma variedade de argumentos. Alguns rejeitam seu diagnóstico. Recessões, eles argumentam, não são o resultado de um déficit curável de gastos. Eles próprios são a cura dolorosa para os gastos mal direcionados. As quedas, portanto, não representam conflito entre liberdade e estabilidade econômica. O remédio não é menos liberalismo, mas mais: um mercado de trabalho mais livre que permitiria que os salários caíssem rapidamente; e o fim dos bancos centrais ativistas, porque taxas de juros artificialmente baixas convidam o investimento mal direcionado que termina



em um colapso.

Outros dizem que a cura é pior que a doença. Recessões não são motivo suficiente para infringir a liberdade. Esse estoicismo estava implícito em instituições vitorianas, como o padrão-ouro, o livre comércio e os orçamentos equilibrados, que amarravam as mãos dos governos, para melhor ou para pior. Mas, em 1925, a sociedade não podia mais tolerar essa dor, em parte porque já não acreditava que fosse necessário.

Uma terceira linha de argumentação aceita principalmente o diagnóstico de Keynes, mas briga com sua mais famosa prescrição: a mobilização pública do investimento. Os liberais posteriores colocaram mais fé na política monetária. Se a taxa de juros não reconciliasse naturalmente a poupança e o investimento em altos níveis de renda e emprego, os bancos centrais modernos poderiam reduzi-la até conseguir. Essa alternativa assentava mais confortavelmente com os liberais do que com o ativismo fiscal keynesiano. A maioria deles (embora não todos) aceita que o Estado tem uma responsabilidade pelo dinheiro de uma nação. Como o governo precisará de uma política monetária de um tipo ou de outro, também pode escolher uma que ajude a economia a realizar todo o seu potencial.

Esses três argumentos têm refutações. Se uma economia gastou muito, certamente a solução é redirecionar os gastos e não os reduzir. Se os governos liberais não combaterem as crises, os eleitores se voltarão para os governos não liberais que o fazem, pondo em risco as próprias liberdades que a inação piedosa do governo deveria respeitar.

Por fim, o próprio Keynes achava que dinheiro fácil era útil. Ele apenas duvidou que fosse suficiente. Por mais generosamente fornecida, a liquidez extra pode não reavivar os gastos, especialmente se as pessoas não esperam que a generosidade persista. Dúvidas semelhantes sobre a política monetária ressurgiram desde a crise financeira de 2008. A resposta dos bancos centrais a esse desastre foi menos eficaz

do que se esperava. Também era mais intrometido do que os puristas gostariam. As compras de ativos pelo Banco Central, incluindo alguns títulos privados, inevitavelmente favoreceram alguns grupos em detrimento de outros. Eles, assim, comprometeram a imparcialidade nos assuntos econômicos que é adequada a um Estado estritamente liberal.

Em crises severas, a política fiscal keynesiana pode ser mais eficaz do que medidas monetárias. E não precisa ser tão pesado quanto seus críticos temem. Mesmo um Estado pequeno e desprezioso deve realizar algum investimento público – em infraestrutura, por exemplo. Keynes achava que esses projetos deveriam ser programados para compensar as quedas nos gastos privados, quando homens e materiais seriam, de qualquer maneira, mais fáceis de encontrar.

Ao promover o investimento, ele ficou feliz em receber “todos os tipos de compromissos” entre a autoridade pública e a iniciativa privada. O governo poderia, digamos, subscrever os piores riscos de alguns investimentos, em vez de assumi-los por conta própria.

Na década de 1920, a Grã-Bretanha tinha uma taxa progressiva e um seguro nacional compulsório, que coletava contribuições de assalariados e firmas durante os períodos de emprego, e então distribuía benefícios durante períodos de desemprego. Embora não sejam intencionados como tais, esses arranjos serviram como “estabilizadores automáticos”, removendo o poder de compra durante os *booms* e restaurando-o durante os períodos de baixa.

Isso pode ser levado adiante. Em 1942, Keynes endossou uma proposta para reduzir as contribuições para o seguro nacional durante os tempos ruins e aumentá-las em valor. Em comparação com o investimento público variável, essa abordagem tem vantagens: os impostos sobre a folha de pagamento, ao contrário dos projetos de infraestrutura, podem ser ajustados com o toque de uma caneta. Também desfoca linhas ideológicas. O Estado é o mais keynesiano

REFLEXÕES XXX

(julgado por estímulo) quando é também o menor (medido pelo imposto).

A teoria keynesiana é basicamente agnóstica sobre o tamanho do governo. O próprio Keynes achava que um imposto de 25% da renda nacional líquida (cerca de 23% do PIB) é “sobre o limite do que é facilmente suportado”. Ele se preocupava mais com o volume de gastos do que com sua composição. Ele ficou muito feliz em deixar as forças do mercado decidirem o que foi comprado, desde que o suficiente fosse feito corretamente. Suas políticas apenas distorceram gastos que de outra forma não teriam existido.

O keynesianismo certamente pode ser levado em excesso. Se funcionar muito bem para reviver os gastos, isso pode sobrecarregar os recursos da economia, gerando inflação crônica (uma possibilidade que também preocupava Keynes). Os planejadores podem calcular mal ou sobrecarregar. Seu poder de mobilizar recursos pode ser um *lobby* agressivo, que pode se tornar militante, exigindo uma resposta do governo à força. Os estados totalitários que Keynes trabalhou arduamente para derrotar mostraram que a "mobilização central de recursos" e "a arregimentação do indivíduo" poderiam destruir a liberdade pessoal, como ele mesmo observou certa vez.

Mas Keynes achava que o risco na Grã-Bretanha era remoto. O planejamento que ele propôs foi mais modesto. E algumas das pessoas que o executavam estavam tão preocupadas com o socialismo rastejante quanto qualquer um. O planejamento moderado será seguro, argumentou Keynes em sua carta a Hayek, se aqueles que o implantam compartilham a posição moral de Hayek. Os planejadores ideais são relutantes. O keynesianismo funciona melhor nas mãos dos hayekianos. ●

The Economist

Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** no dia 18 de agosto de 2018

Hayek, Popper e Schumpeter formularam uma resposta à tirania

The Economist



Suas vidas e reputações divergiram, mas suas ideias estavam enraizadas nos traumas de seu local de nascimento compartilhado

Enquanto a Segunda Guerra Mundial se alastrava, os intelectuais ocidentais se perguntavam se a civilização poderia se recuperar. George Orwell, o mais brilhante dos pessimistas, escreveu *A Revolução dos Bichos* e começou a trabalhar em 1984, que viu o futuro como "uma bota estampada em um rosto humano – para sempre". Entre os otimistas estavam três exilados vienenses que lançaram uma luta contra o totalitarismo. Em vez de centralização, eles defendiam o poder difuso, a competição e a espontaneidade. Em Massachusetts, Joseph Schumpeter escreveu *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, publicado em 1942. Na Nova Zelândia, Karl Popper escreveu *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* (1945). Friedrich Hayek escreveu *O Caminho da Servidão* (1944) na Grã-Bretanha.

Viena, sua casa original, foi devastada. Em 1900 foi a capital da monarquia dos Habsburgos, um império poliglota e bastante liberal. Em pouco tempo, enfrentou duas guerras mundiais, o colapso do império, o extremismo político, a anexação pelos nazistas e a ocupação aliada. Graham Greene a visitou em 1948 e descreveu a antiga joia do Danúbio como uma "cidade destruída e sombria".

Guerra e violência "destruíram o mundo em que eu cresci", disse Popper. Schumpeter via a Áustria como apenas um "pequeno desastre de Estado". "Tudo o que está morto agora", disse Hayek, do auge de Viena.

No entanto, a cidade os moldou. Entre 1890 e 1930, foi um dos lugares mais bravos do mundo. Sigmund Freud foi pioneiro na psicanálise. O círculo de filósofos de Viena debateu a lógica. A escola austríaca de economia lutou com os mercados; Ludwig von Mises fez descobertas sobre o papel da especulação e do mecanismo de preços. Von Mises orientou Hayek, que era primo do filósofo Ludwig Wittgenstein, que frequentou a escola com Adolf Hitler, que estava na Heldenplatz em 1938 para receber "a entrada da minha terra natal no Reich alemão".

Os três pensadores do tempo de guerra tinham origens diferentes. Schumpeter era um aventureiro extravagante nascido em uma família católica da província. A família de Popper era intelectual e tinha raízes judaicas; Hayek era filho de um médico. Mas eles tinham experiências comuns. Todos os três frequentaram a Universidade de Viena. Cada um deles foi tentado e depois repellido pelo socialismo; Schumpeter era ministro das finanças em um governo socialista. Ele também perdeu sua fortuna em um colapso bancário em 1924. Ele então partiu para a Alemanha e, após a morte de sua esposa, emigrou para a América em 1932. Hayek deixou Viena para a London School of Economics em 1931. Popper fugiu da Áustria na hora certa, em 1937.

Cada um deles ficou incomodado com a complacência dos países anglo-saxões de que o totalitarismo jamais poderia acontecer com eles. No entanto, os sinais de aviso eram abundantes. A Depressão nos anos 1930 fez com que a intervenção do governo parecesse desejável para a maioria dos economistas. Agora, a União Soviética era uma aliada da guerra, e as críticas ao seu regime baseado no terror eram desaprovadas. Talvez o mais preocupante, na Inglaterra e na América, foi que a guerra trouxe autoridade centralizada e um único objetivo coletivo: a vitória. Quem poderia ter certeza de que esta máquina de comando e controle seria desligada?

Hayek e Popper eram amigos, mas não perto de Schumpeter. Os homens não cooperaram. No entanto, surgiu

uma divisão do trabalho. Popper procurou explodir os fundamentos intelectuais do totalitarismo e explicar como pensar livremente. Hayek começou a demonstrar que, para ser seguro, o poder econômico e político deve ser difuso. Schumpeter forneceu uma nova metáfora para descrever a energia de uma economia de mercado: a destruição criativa.

Os anos do hotel– Comece com Popper. Ele decidiu escrever *A Sociedade Aberta* depois que Hitler invadiu a Áustria e a descreveu como “meu esforço de guerra”. Começa com um ataque ao “historicismo”, ou grandes teorias vestidas como leis da história, que fazem profecias abrangentes sobre o mundo e marginalizam a vontade individual. Platão, com sua crença em uma Atenas hierárquica governada por uma elite, é derrotado primeiro. A metafísica de Hegel e sua insistência de que o Estado tem seu próprio espírito são descartadas como “cantos mistificadores”. Popper dá uma audição compreensiva à crítica de Marx ao capitalismo, mas vê suas previsões como pouco melhores do que uma religião tribal.

Em 1934, Popper escreveu sobre o método científico, em que hipóteses são avançadas e os cientistas procuram falsificá-las. Qualquer hipótese deixada em pé é um tipo de conhecimento. Este conceito modesto e condicional de verdade aparece em *A Sociedade Aberta*. “Devemos romper com o hábito de deferência para com os grandes homens”, argumenta Popper. Uma sociedade saudável significa uma competição por ideias, não direção central e pensamento crítico que considera os fatos, não quem os apresenta. Ao contrário da afirmação de Marx, a política democrática não era uma farsa inútil. Mas Popper achava que a mudança só era possível por meio da experimentação e da política fragmentada, e não de sonhos utópicos e esquemas em grande escala executados por uma elite onisciente.

Hayek compartilhou a visão de Popper do conhecimento humano como contingente e disperso. Em *O Caminho para a Servidão*, ele faz um ponto estreito implacavelmente: que o

coletivismo, ou o anseio por uma sociedade com um propósito comum abrangente, é inerentemente equivocado e perigoso para a liberdade. A complexidade da economia industrial significa que é “impossível para qualquer homem pesquisar mais do que um campo limitado”. Hayek baseou-se no trabalho de von Mises sobre o mecanismo de preços, argumentando que, sem isso, o socialismo não tinha como alocar recursos e reconciliar milhões de preferências individuais. Por ser incapaz de satisfazer a grande variedade de desejos das pessoas, uma economia centralmente planejada é inatamente coercitiva. Ao concentrar o poder econômico, concentra o poder político. Em vez disso, Hayek argumenta: uma economia competitiva e política é “o único sistema projetado para minimizar pela descentralização o poder exercido pelo homem sobre o homem”. A democracia era um “dispositivo para salvaguardar” a liberdade.

Schumpeter é um quebra-cabeça. (Em sua história do neoliberalismo, Daniel Stedman Jones escolhe von Mises como seu terceiro pensador vienense.) Seu livro anterior, um livro sobre a história dos ciclos de negócios, fracassou nos anos 1930. Está na moda agora descrever seu acompanhamento, **Capitalismo, Socialismo e Democracia**, como uma das maiores obras do século XX. Mas pode ser túrgida¹ e prolixa; partes são dedicadas a profecias do tipo que Popper achava loucas. A alegação de Schumpeter de que o socialismo acabaria substituindo o capitalismo – porque o capitalismo anestesiava seus próprios acólitos² – às vezes é considerada irônica. No entanto, como uma pepita de ouro em meio à lama, o livro contém uma ideia deslumbrante sobre como o capitalismo realmente funciona, enraizado na perspectiva do empresário, não de burocratas ou economistas.

Até que John Maynard Keynes publicou sua Teoria Geral

1 **Túrgido**: que adquiriu turgidez; dilatado, inflado, intumescido, inchado.

2 **Acólito**: o que acompanha ou auxilia alguém; ajudante, assistente.

em 1936, os economistas não se preocupavam realmente com o ciclo econômico. Schumpeter enfatizou um tipo diferente de ciclo: um mais longo de inovação. Empreendedores, motivados pela perspectiva de lucros monopolistas, inventam e comercializam produtos que superam seus antecedentes. Então eles são trucidados por sua vez. Esse “vendaval perene” de nascimento e morte, não dentro de esquemas de planejadores, é como os avanços tecnológicos são feitos. O capitalismo, embora desigual, é dinâmico. As empresas e seus proprietários desfrutam apenas de janelas limitadas de vantagem competitiva. “Cada turma parece um hotel”, escreveu Schumpeter anteriormente; “Sempre cheio, mas sempre de pessoas diferentes”. Talvez ele estivesse se lembrando de seu próprio passeio selvagem na indústria bancária de Viena.

Juntos, nos anos 1940, Hayek, Popper e Schumpeter ofereceram um ataque muscular ao coletivismo, totalitarismo e historicismo, e uma reafirmação das virtudes da democracia liberal e dos mercados. O capitalismo não é um motor para a exploração belicista (como os marxistas acreditavam), nem para uma oligarquia estática, nem um caminho para a crise. Acompanhada pelo Estado de direito e pela democracia, é a melhor maneira de os indivíduos conservarem sua liberdade.

Servidão revisitada– A recepção do seu trabalho variou. Popper lutou para publicar seu livro (era longo e o papel ainda era racionado). Em 1947, Schumpeter's foi saudado como uma obra-prima; sua reputação maltratada disparou. O trabalho de Hayek teve pouco impacto até ser apresentado no Reader's Digest na América, transformando-o em uma sensação da noite para o dia. E, com o tempo, os caminhos dos três homens divergiram. Popper, que se mudou para a Grã-Bretanha em 1946, voltou a se



concentrar em ciência e conhecimento. Schumpeter morreu em 1950. Hayek mudou-se para Michigan, tornando-se um luminar da Escola de Chicago de economistas de livre mercado e um crítico agudo de todo o governo.

Mas sua estatura combinada cresceu. Na década de 1970, o keynesianismo e a nacionalização fracassaram, levando uma nova geração de economistas e políticos, incluindo Ronald Reagan e Margaret Thatcher, a enfatizar mercados e indivíduos. O colapso da União Soviética na década de 1990 confirmou o ataque de Popper à estupidez de grandes esquemas históricos. E as contínuas reinvenções do Vale do Silício, do *mainframe* e do PC à internet e aos telefones celulares, justificaram a fé de Schumpeter nos empreendedores.

Os três austríacos são vulneráveis a críticas comuns. A concentração de seu poder de fogo intelectual nas ideologias de esquerda (em vez do nazismo) pode parecer desequilibrada. Schumpeter foi complacente com a ascensão do nazismo; mas para Popper e Hayek, a devastação desencadeada pelo fascismo era autoevidente. Ambos argumentavam que o marxismo e o fascismo tinham raízes comuns: a crença em um destino coletivo; a convicção de que a economia deveria ser organizada para um objetivo comum e que uma elite autosselecionada deveria dar as ordens.

Outra crítica é que eles colocam muito pouca ênfase em domar a selvageria do mercado, particularmente dada a miséria do desemprego nos anos 1930. Na verdade, Popper estava profundamente preocupado com as condições dos trabalhadores; em *A Sociedade Aberta*, ele lista com aprovação os regulamentos trabalhistas estabelecidos desde que Marx escreveu sobre crianças trabalhando nas fábricas. Ele achava que políticas pragmáticas poderiam gradualmente melhorar a situação de todos. Na década de 1940, Hayek foi mais moderado do que se tornou depois, escrevendo que “um mínimo de comida, abrigo e vestuário, suficiente para preservar a saúde e a capacidade de trabalhar, pode ser

REFLEXÕES XXX

assegurado a todos”. O ciclo econômico foi “um dos problemas mais graves” da época. Schumpeter mostrou menos sinais de compaixão, mas era profundamente ambivalente quanto ao impacto social da destruição criativa.

Hoje os austríacos são tão relevantes como sempre. A autocracia está endurecendo na China. A democracia está em retirada na Turquia, nas Filipinas e em outros lugares. Os populistas perseguem as Américas e a Europa: em Viena, um partido com raízes fascistas está na coalizão governante. Todos os três teriam ficado perturbados com a decadência da esfera pública no Ocidente. Em vez de uma disputa de ideias, há a indignação tribal das mídias sociais, fanatismo de esquerda nos *campi* dos Estados Unidos e disseminação de medo e desinformação à direita.

Juntos, o trio ilumina a tensão entre liberdade e progresso econômico, agora exacerbada pela tecnologia. Na década de 1940, Hayek e Popper puderam argumentar que a liberdade e a eficiência individuais eram companheiros de cama. Uma sociedade livre e descentralizada alocava recursos mais bem que os planejadores, que só podiam adivinhar o conhecimento disperso entre milhões de indivíduos. Hoje, pelo contrário, o sistema mais eficiente pode ser centralizado. O *Big Data* poderia permitir que as empresas de tecnologia e os governos “vissem” toda a economia e a coordenassem com muito mais eficiência do que os burocratas soviéticos jamais conseguiriam.

Schumpeter achava que os monopólios eram castelos temporários que eram levados pelos novos concorrentes. As elites digitais de hoje parecem entrincheiradas. Popper e Hayek podem estar lutando por uma descentralização da internet, de modo que os indivíduos possuam seus próprios dados e identidades. A menos que o poder seja disperso, eles teriam apontado, é sempre perigoso. ●

The Economist

Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** no dia 23 de agosto de 2018

Três liberais do pós-guerra se esforçaram para estabelecer o significado da liberdade

The Economist



Berlim, Rawls e Nozick colocam sua fé na santidade do indivíduo

Uma definição de liberal é de uma pessoa que apoia os direitos individuais e se opõe ao poder arbitrário. Mas isso não lhe diz quais direitos são importantes. Por exemplo, alguns ativistas dizem que

querem libertar pessoas transgênero, mulheres e minorias de normas sociais, hierarquias e linguagem que eles consideram tirânicas. Seus oponentes dizem que isso significa limitar o que os indivíduos fazem e dizem, por exemplo, censurando discussões francas de gênero ou proibindo a emulação de culturas minoritárias. Os defensores desses tipos de “política de identidade” reivindicam estar em defesa dos direitos contra o poder injusto. Mas seus oponentes também. Se ambos afirmam ser “liberais”, a palavra significa muito em tudo?

O problema não é novo. Isaiah Berlin identificou a falha crucial no pensamento liberal em Oxford em 1958. Há defensores da liberdade “negativa”, melhor definida como liberdade a não ser interferida. As liberdades negativas garantem que nenhuma pessoa possa apreender a propriedade de seu vizinho pela força ou que não haja restrições legais ao discurso. Além disso, há defensores da liberdade “positiva”, que capacita os indivíduos a buscar vidas completas e autônomas – mesmo quando isso exige interferência. A liberdade positiva pode surgir quando o Estado educa seus cidadãos. Pode até mesmo levar o governo a proibir produtos nocivos, como empréstimos usurários (para qual indivíduo

verdadeiramente livre os escolheria?).

Berlim espionou em liberdade positiva um truque intelectual que poderia ser explorado por danos. Nascido em Riga em 1909, ele viveu na Rússia durante as revoluções de 1917, o que lhe deu um “horror permanente à violência”. Em 1920, sua família retornou à Letônia e, mais tarde, após sofrer o antissemitismo, foi para a Grã-Bretanha. À medida que sua brilhante carreira acadêmica progrediu, a Europa foi devastada pelo nazismo e pelo comunismo.

Sob a liberdade positiva, o Estado é justificado em ajudar as pessoas a superar seus vícios mentais internos. Isso permite que o governo decida o que as pessoas realmente querem, independentemente do que elas digam. Pode então forçar a eles em nome da liberdade. Os fascistas e os comunistas geralmente afirmam ter encontrado uma verdade maior, uma resposta a todas as questões éticas, que se revela àqueles que são suficientemente adeptos. Quem, então, precisa de escolha individual? O risco de uma perversão da liberdade é especialmente grande, argumentou Berlin, se a verdade revelada pertencer a uma identidade de grupo, como uma classe, religião ou raça.

Rejeitar a liberdade positiva não é rejeitar todo o governo, mas reconhecer que existem *trade-offs*³ entre coisas desejáveis. O que, por exemplo, do argumento de que redistribuir dinheiro para os pobres aumenta sua liberdade de ação? A liberdade não deve ser confundida com “as condições de seu exercício”, Berlin respondeu. “Liberdade é liberdade, não igualdade ou justiça, nem justiça ou cultura, nem felicidade humana, nem consciência tranquila.” Os objetivos são muitos e contraditórios e nenhum governo pode escolher infalivelmente entre eles. É por isso que as pessoas devem ser livres para fazer suas próprias escolhas sobre o que constitui uma boa vida.

3 ***Trade-offs***: dilemas.

No entanto, determinar a esfera apropriada dessa liberdade tem sido o grande desafio o tempo todo. Um lodestar⁴ é o princípio do dano. Os governos devem interferir nas escolhas apenas para evitar danos aos outros. Mas esta não é uma regra suficiente para exercer o poder, porque há muitos danos que os liberais normalmente permitem. Um empreendedor pode prejudicar um empresário incumbente ao falar com ele, por exemplo. A tentativa mais significativa do século XX para encontrar uma fronteira mais forte entre o Estado e o indivíduo foi feita pelo filósofo de Harvard, John Rawls, em 1971.

A Teoria da Justiça, de Rawls, vendeu mais de meio milhão de cópias, revigorou a filosofia política e ancorou debates entre liberais durante décadas. Ele propôs um experimento mental: o véu da ignorância. Por trás do véu, as pessoas não conhecem seus talentos, classe, gênero ou até mesmo em qual geração na história eles pertencem. Pensando sobre o que as pessoas concordariam por trás do véu, Rawls pensou, é possível determinar o que é justo.

Para começar, Rawls argumentou, eles consagrariam o mais amplo esquema de inalienáveis “liberdades básicas” que poderiam ser oferecidas em igualdade de condições a todos. Liberdades básicas são aqueles direitos que são essenciais para os humanos exercitarem seu poder único de raciocínio moral. Por mais que Berlin pensasse que o poder de escolher entre ideais conflitantes era fundamental para a existência humana, Rawls argumentou que a capacidade de raciocinar dava à humanidade o seu valor. As liberdades básicas incluem, portanto, as de pensamento, associação e ocupação, além de um direito limitado de possuir propriedade pessoal.

Mas extensos direitos de propriedade, permitindo o acúmulo ilimitado de riqueza, não aparecem. Em vez disso, Rawls

4 **Lodestar**: estrela guia.

achava que o véu da ignorância produzia dois princípios para regular os mercados. Primeiro, deve haver igualdade de oportunidades para posições de *status* e riqueza. Em segundo lugar, as desigualdades só podem ser permitidas se beneficiarem os menos favorecidos – uma regra apelidada de “princípio da diferença”. A riqueza, se é para ser gerada, deve passar por todo o caminho. Apenas tal regra, pensou Rawls, poderia manter a sociedade como um empreendimento cooperativo entre participantes dispostos. Mesmo os mais pobres saberiam que estavam sendo ajudados, e não impedidos, pelo sucesso de outros. “Na justiça como justiça” – o nome de Rawls para sua filosofia – “os homens concordam em compartilhar o destino uns dos outros.”

Rawls atribuiu o sucesso de seu livro ao público ao modo como ele combinava com a cultura política e acadêmica, incluindo o movimento pelos direitos civis e a oposição à guerra do Vietnã. Isso demonstrou que o liberalismo de esquerda não foi inventado por *hippies* em uma nuvem de fumaça de maconha, mas poderia estar enraizado em filosofia séria. Hoje, o véu da ignorância é comumente usado para argumentar por mais redistribuição.

Ironicamente, desde 1971, o mundo rico foi em grande parte na direção oposta. Tendo já construído Estados de bem-estar social, os governos desregulamentaram os mercados. As taxas de impostos para os maiores salários caíram, os benefícios sociais foram reduzidos e a desigualdade aumentou. É verdade que os mais pobres podem ter se beneficiado do crescimento associado. Mas os reformadores da década de 1980, mais notavelmente Margaret Thatcher e Ronald Reagan, não eram rawlsianos. Eles teriam encontrado mais inspiração no contemporâneo de Rawls em Harvard: Robert Nozick.

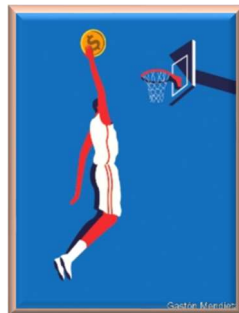
O livro de Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, publicado em 1974, foi um ataque à ideia de justiça redistributiva de Rawls. Enquanto o liberalismo de Rawls relega os direitos de propriedade, os de Nozick os elevam. Outras formas de liberdade, argumentou ele, são desculpas para a coerção

imoral dos indivíduos. As pessoas possuem seus talentos. Eles não podem ser obrigados a compartilhar seus frutos.

Nozick questionou se a justiça distributiva é coerente. Imagine alguma distribuição de riqueza que seja considerada justa. Em seguida, suponha que um grande número de pessoas pague cada um 25 centavos para assistir Wilt Chamberlain, então o melhor jogador da NBA, jogar basquete. Uma nova distribuição surgiria, contendo um Sr. Chamberlain muito rico. Nessa transição, as pessoas teriam se envolvido em trocas puramente voluntárias com recursos que são propriamente deles, se a distribuição inicial for realmente justa. Então, qual poderia ser o problema com o posterior? Liberdade, disse Nozick, interrompe os padrões. A justiça não pode exigir alguma distribuição preferencial de riqueza.

Seu trabalho contribuiu para uma filosofia em favor do pequeno governo que estava florescendo na época. Em 1974, Friedrich Hayek – o pensador favorito de Thatcher – ganhou o prêmio Nobel de economia. Dois anos depois, foi para Milton Friedman. Mas, embora o mundo se movesse para a direita, ele não mudou o suficiente para se tornar nozickiano. Anarquia, Estado e Utopia pedia apenas um Estado mínimo de "vigia noturno" para proteger os direitos de propriedade. Mas vastos gastos governamentais, impostos e regulação perduram. Mesmo a América, apesar de sua desigualdade, provavelmente permanece mais rawlsiana.

Demasiada utopia– Alguns dos críticos mais ferozes de Rawls estão à sua esquerda. Os que se preocupam com a desigualdade racial e de gênero têm frequentemente visto seu trabalho como uma irrelevância irrefutável. Tanto Rawls quanto Nozick praticaram a “teoria ideal” – hipóteses sobre o que é uma sociedade perfeita, em vez de decidir como corrigir as injustiças existentes. Não está claro, por exemplo, se o princípio de igualdade de oportunidades



REFLEXÕES XXX

de Rawls permitiria a ação afirmativa, ou qualquer outra forma de discriminação positiva. Rawls escreveu em 2001 que “os sérios problemas decorrentes das discriminações e distinções existentes não estão na agenda [da justiça como justiça]”. Nozick reconheceu que suas opiniões sobre os direitos de propriedade só se aplicariam se não houvesse injustiça em como as propriedades haviam sido adquiridas (como o uso de escravos, ou a tomada forçada de terra).

Rawls também estava mais preocupado com as instituições do que com a política do dia a dia. Como resultado, nas questões de hoje, sua filosofia pode disparar espaços em branco. Por exemplo, as feministas costumam dizer que ele fez muito pouco para concretizar suas opiniões sobre a família. Sua principal prescrição é que as interações entre homens e mulheres devem ser voluntárias. Isso não ajuda muito a um movimento que está cada vez mais preocupado com as normas sociais que dizem condicionar as escolhas individuais.

O rawlsianismo certamente fornece pouco para apoiar a política de identidade. A esquerda de hoje vê cada vez mais a fala como um exercício de poder, no qual os argumentos não podem ser divorciados da identidade do falante. Em alguns *campi* universitários, os palestrantes conservadores que lançam dúvidas sobre os conceitos de patriarcado e privilégio branco, ou que afirmam que as normas de gênero não são arbitrárias, são tratados como agressores cuja fala deve ser evitada. A definição de *mansplaining*⁵ está evoluindo para abranger os homens que expressam qualquer opinião, mesmo por escrito, que ninguém é obrigado a ler. Os argumentos, dizem, devem estar enraizados na “experiência vivida”.

Não é assim que uma sociedade liberal de Rawls deve funcionar. Rawls baseou-se na noção de que os humanos têm

5 ***Mansplaining***: **omiexplicação**: quando um homem explica algo para uma mulher de forma didática como se ela não fosse capaz de compreender; discurso professoral.

uma racionalidade compartilhada e desinteressada, acessível ao pensar sobre o véu da ignorância e fortalecida pela liberdade de expressão. Se os argumentos não podem ser divorciados da identidade, e se a fala é, de fato, um campo de batalha sobre o qual os grupos lutam pelo poder, o projeto está condenado desde o início.

Rawls pensava que a estabilidade da sociedade ideal repousa sobre um “consenso sobreposto”. Todos devem estar suficientemente comprometidos com o pluralismo para permanecer investidos no projeto democrático, mesmo quando seus oponentes estão no poder. A política polarizada da América, da Grã-Bretanha e de outros lugares, na qual nenhum dos lados tolera as visões do outro, opõe-se a esse ideal.

Quanto mais essa identidade do grupo for elevada acima dos valores universais, maior será a ameaça. Na América, alguns da esquerda descrevem aqueles que adotaram suas opiniões como “acordados”. Alguns fãs de Donald Trump – que levaram o partido republicano muito longe do libertarianismo nozickiano – dizem que foram “vermelhos” (uma referência ao filme *Matrix*, em que uma pílula vermelha permite que os personagens percebam a verdadeira natureza da realidade). Em ambos os casos, a linguagem sugere alguma sabedoria oculta que apenas os iluminados descobriram. Não está longe de dizer que tal revelação é necessária para ser verdadeiramente livre – um argumento que Berlin advertiu é um passo inicial no caminho da tirania.

A boa notícia é que o pluralismo e os valores verdadeiramente liberais continuam populares. Muitas pessoas querem ser tratadas como indivíduos, não como parte de um grupo; eles atendem ao que está sendo dito, não apenas a quem está dizendo isso. Muitas reclamações sobre a vida pública refletem o clima nas mídias sociais e nos *campi*, e não a sociedade em geral. A maioria dos estudantes não se inscreve no esquerdismo radical no *campus*. Ainda assim, os defensores da democracia liberal fariam bem em lembrar que

REFLEXÕES XXX

os grandes liberais do pós-guerra, de uma forma ou de outra, todos enfatizavam como os indivíduos devem ser livres para resistir à opressão de grandes grupos. Isso, certamente, é onde o pensamento liberal começa. ●

The Economist

Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** no dia 30 de agosto de 2018

LUIZ BIANCHI

Os profetas do progresso iliberal

The Economist



Coisas terríveis foram feitas em seu nome

O liberalismo é uma igreja ampla. Nesta série, temos desde libertários como Robert Nozick até intervencionistas como John Maynard Keynes. Fundamentalistas de pequeno governo como Friedrich

Hayek têm enfrentado pragmáticos como John Stuart Mill.

Mas existem limites. Nosso último resumo procura aguçá-lo a definição do liberalismo colocando-o em oposição a um aspecto particular do pensamento de três antiliberais: Jean-Jacques Rousseau, um *superstar* do Iluminismo francês; Karl Marx, um comunista revolucionário alemão do século XIX; e Friedrich Nietzsche, 30 anos mais novo de Marx e um dos grandes dissidentes da filosofia. Cada um tem um vasto e distinto universo de ideias. Mas todos eles rejeitam a visão liberal do progresso.

Os liberais acreditam que as coisas tendem a melhorar. A riqueza cresce, a ciência aprofunda a compreensão, a sabedoria se espalha e a sociedade melhora. Mas os liberais não são polianas. Eles viram como o Iluminismo levou à reviravolta da Revolução Francesa e ao terror assassino que a consumiu. O progresso está sempre sob ameaça.

E assim os liberais se propuseram a definir as condições para o progresso acontecer. Eles acreditam que o argumento e a liberdade de expressão estabelecem boas ideias e as propagam. Eles rejeitam as concentrações de poder porque os grupos dominantes tendem a abusar de seus privilégios, oprimindo os outros e subvertendo o bem comum. E eles afirmam a dignidade individual, o que significa que ninguém,

por mais certos que sejam, pode forçar os outros a desistir de suas crenças.

Em seus diferentes modos, Rousseau, Marx e Nietzsche rejeitaram todas essas ideias. Rousseau duvidou de que o progresso acontecesse. Marx achava que o progresso é ordenado, mas é gerado pela luta de classes e pela revolução. Nietzsche temia que a sociedade estivesse mergulhando no niilismo, mas apelou para o heroico *ubermensch*⁶ em cada pessoa como seu salvador. Aqueles que vieram depois deles fizeram coisas terríveis em seu nome.

Rousseau (1712–1778) foi o mais diretamente pessimista. David Hume, Voltaire, Denis Diderot e outros contemporâneos de Rousseau acreditavam que o Iluminismo poderia começar a corrigir muitos erros da sociedade. Rousseau, que com o tempo se tornou seu amargo inimigo, pensou que a fonte desses erros era a própria sociedade.

Em *Um Discurso sobre a Desigualdade*, ele explica que a humanidade é verdadeiramente livre apenas no estado de natureza. Lá, a noção de desigualdade não tem sentido porque o ser humano primitivo é solitário e não tem ninguém para olhar para cima ou para baixo. A podridão se instalou quando uma pessoa primeiro cercou alguma terra e declarou: “isto é meu”. “A igualdade desapareceu, a propriedade foi introduzida, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas mudaram para campos sorridentes que precisavam ser regados com o suor dos homens, onde a escravidão e a pobreza logo germinaram e cresceram ao lado das colheitas.”

A filosofia política de Rousseau é uma tentativa de lidar com a regressão da sociedade do estado primitivo da natureza. Ele abre *O Contrato Social* com uma proclamação trovejante: “O

⁶ *Übermensch*: super-homem.

homem nasce livre e em toda parte ele está acorrentado”. A humanidade é naturalmente boa, mas a sociedade política o corrompe. A ordem social não vem da natureza, é fundada em convenções. O contrato social se propõe a limitar o dano.

A soberania, diz ele, brota das pessoas – como indivíduos. O governo é o servo do povo soberano e seu mandato precisa ser renovado periodicamente. Se o governo falhar com as pessoas, elas podem substituí-lo. Hoje isso pode parecer senso comum. Em uma sociedade fundada na monarquia e na aristocracia, foi revolucionária.

Mas a sociedade torna as pessoas egoístas. “As leis são sempre úteis para os que possuem bens e são prejudiciais para aqueles que não têm nada”. A religião acrescenta aos seus males. “Cristãos verdadeiros são feitos para ser escravos”.

A igualdade, embora não seja um fim em si, precisa, portanto, ser reforçada como uma forma de neutralizar os desejos egoístas e a subserviência que a sociedade gera nos indivíduos. “Para que o pacto social não seja uma fórmula vazia... quem se recusa a obedecer à vontade geral será obrigado a fazê-lo por todo o corpo: o que significa nada mais do que ser forçado a ser livre”.

Os revolucionários aproveitaram essa fórmula como justificativa para o uso tirânico da violência em busca de uma utopia. Os estudiosos geralmente contestam essa leitura. Leo Damrosch, em sua biografia, aborda a noção da vontade geral em termos do pessimismo de Rousseau. As pessoas estão tão afastadas do estado de natureza que precisam de ajuda para ser livres. Anthony Gottlieb, em sua *História do Iluminismo*, cita Rousseau como tendo “a maior aversão às revoluções”.

No entanto, essa corrente ininterrupta de pensamento, desde a regressão à coerção, mesmo em sua forma mais branda, enfrenta o liberalismo. Sempre que uma pessoa em uma posição de poder obriga alguém a agir contra sua vontade livre e desimpedida para seu próprio bem, eles estão invocando o fantasma de Rousseau.

REFLEXÕES XXX

Marx (1818–1883) acreditava que o progresso não era produzido pela investigação e pelo debate, mas pela luta de classes atuando ao longo da história. Como Rousseau, ele achava que a sociedade – em particular, seus fundamentos econômicos – era a fonte da opressão. Em 1847, pouco antes de uma onda de inquietação varrer a Europa, ele escreveu: “no momento em que a civilização começa, a produção começa a se basear no antagonismo de ordens, propriedades, classes e finalmente no antagonismo do trabalho acumulado e do trabalho imediato. Nenhum antagonismo, nenhum progresso. Esta é a lei que a civilização seguiu até nossos dias”.

O excedente criado pelo trabalho é tomado pelos capitalistas, donos das fábricas e máquinas. O capitalismo transforma os trabalhadores em mercadorias e nega sua humanidade. Enquanto os burgueses saciam seu apetite por sexo e comida, os trabalhadores devem suportar a esteira e as batatas podres.

Por essa razão, o capitalismo contém as sementes de sua própria queda. A competição obriga a se espalhar: “deve se aninhar em todos os lugares, estabelecer-se em todos os lugares, estabelecer conexões em todos os lugares”. Ao fazê-lo, cria e organiza um proletariado cada vez maior que continua a imolar. Os capitalistas nunca renunciarão voluntariamente a seus privilégios. Eventualmente, portanto, os trabalhadores se levantarão para varrer tanto a burguesia quanto o proletariado e criar uma nova – e melhor – ordem.

Esse trabalho revolucionário não cabe a um líder heroico, mas aos trabalhadores como classe. “Não é uma questão de o que este ou aquele proletariado, ou mesmo todo o proletariado, no momento, considera como seu objetivo”, escreveu Marx com Friedrich Engels, seu colaborador, em 1844. “É uma questão do que o proletariado é. E o que, de acordo com este ser, será historicamente obrigado a fazer.” Quatro anos depois, na abertura de o Manifesto Comunista, eles previram a revolução: “um espectro assombra a Europa – o espectro do comunismo”.

REFLEXÕES XXX

Os liberais acreditam que todos os indivíduos compartilham as mesmas necessidades fundamentais, de modo que a razão e a compaixão podem trazer um mundo melhor. Marx achava que essa visão era, na melhor das hipóteses, delirante e, na pior das hipóteses, uma manobra cruel para pacificar os trabalhadores.

Ele desprezou a Declaração dos Direitos do Homem, um manifesto para a Revolução Francesa, como uma carta para a propriedade privada e o individualismo burguês. Ideologias como religião e nacionalismo nada mais são do que autoengano. Tentativas de provocar mudanças graduais são armadilhas estabelecidas pela classe dominante. O filósofo Isaiah Berlin resumiu em seu livro sobre Marx: “O socialismo não apela, exige”.

Marx, no entanto, subestimou o poder de permanência do capitalismo. Evitou a revolução, provocando mudanças por meio do debate e do compromisso; ela se reformou desmantelando monopólios e regulando os excessos; e transformou os trabalhadores em clientes, fornecendo-lhes coisas que, em sua época, seriam dignas de um rei. De fato, em seus últimos anos, como Gareth Stedman Jones, um biógrafo recente, explica, Marx foi derrotado pelo esforço de mostrar por que as relações econômicas entre capitalista e trabalhador necessariamente tinham que terminar em violência.

Marx, no entanto, permanece como uma advertência contra a complacência liberal. Hoje a indignação está substituindo o debate. Interesses corporativos entrincheirados estão capturando a política e gerando desigualdade. Se essas forças bloquearem as condições liberais para o progresso geral, a pressão voltará a aumentar.

Enquanto Marx via a luta de classes como o motor do progresso, Nietzsche (1844–1900) olhava para dentro,



passando por passagens escuras nos cantos esquecidos da consciência individual. Ele viu uma sociedade à beira do colapso moral.

A vontade de poder– Nietzsche expõe sua visão do progresso em *Sobre a Genealogia da Moralidade*, escrito em 1887, dois anos antes de ser atingido pela insanidade. Ao escrever sobre uma extraordinária vitalidade, ele descreve como houve um tempo na história da humanidade quando valores nobres e poderosos, como coragem, orgulho e honra, prevaleceram. Mas eles foram suplantados durante uma “revolta de escravos na moralidade”, iniciada pelos judeus e herdada pelos cristãos sob o jugo dos babilônios e depois dos romanos. Naturalmente, os escravos elevavam tudo em si mesmos que contrastava com a nobreza de seus senhores: “Os miseráveis sozinhos são os bons... os sofredores, os carentes, os doentes, os feios são também os únicos piedosos, os únicos abençoados...”.

A busca pela verdade permaneceu. Mas isso levou inevitavelmente ao ateísmo, “a catástrofe inspiradora de uma disciplina de 2.000 anos na verdade, que no final se proíbe a mentira envolvida na crença em Deus”. “Deus está morto...” Nietzsche havia escrito anteriormente. “E nós o matamos.”

É preciso coragem para olhar para o abismo, mas, em uma vida de dor e solidão, a coragem era algo que em Nietzsche nunca faltou. Sue Prideaux, em uma nova biografia, explica como tentou desesperadamente advertir os racionalistas que abraçaram o ateísmo de que o mundo não poderia sustentar a moralidade do escravo cristão sem sua teologia. Incapaz de compreender o sofrimento em termos de virtude religiosa ou a carapaça da virtude deixada pela religião, a humanidade estava condenada a mergulhar no niilismo, em uma existência sombria e sem sentido.

A solução de Nietzsche é profundamente subjetiva. Os indivíduos devem olhar dentro de si para redescobrir a nobre moralidade, tornando-se o *ubermensch* profetizado em Assim

REFLEXÕES XXX

Falava Zaratustra, a obra mais famosa de Nietzsche. Caracteristicamente, ele é vago sobre quem é exatamente um *ubermensch*. Napoleão contou como um; o mesmo fez Johann Wolfgang von Goethe, escritor e estadista alemão. Em sua pesquisa lúcida do pensamento de Nietzsche, Michael Tanner escreve que o *ubermensch* é a alma heroica ansiosa para dizer sim a qualquer coisa, alegria e tristeza.

Nietzsche não é suscetível à crítica convencional – porque as ideias saem dele em uma torrente de pensamento em constante evolução. Mas tanto a esquerda como a direita encontraram inspiração em sua subjetividade; no jogo linguístico como método filosófico; e como ele funde a verdade, o poder e a moralidade, de modo que o poder seja correto e a fala seja em si uma afirmação de força. Ele é pai da noção de que você não pode se divorciar do que está sendo dito de quem está dizendo isso.

A visão iliberal do progresso tem um registro terrível. Maximilien Robespierre, arquiteto do Terror, invocou Rousseau; Joseph Stalin e Mao Zedong invocaram Marx; e Adolf Hitler invocou Nietzsche.

O caminho do progresso iliberal para o terror é fácil de tramar. O debate sobre como melhorar o mundo perde seu propósito – por causa da certeza de Marx sobre o progresso, o pessimismo de Rousseau ou a subjetividade de Nietzsche. O poder se acrescenta – explicitamente às classes econômicas no pensamento de Marx e os *ubermenschen* em Nietzsche, e por meio da manipulação subversiva da vontade geral em Rousseau. E o poder acrescido espezinha a dignidade do indivíduo – porque é isso que o poder faz.

O liberalismo, ao contrário, não acredita que tenha todas as respostas. Essa é possivelmente sua maior força. ●

The Economist

Artigo publicado na revista THE ECONOMIST no dia 6 de setembro de 2018

Liberalismo

The Economist



Eu reinvento o liberalismo para o século XXI

Em setembro de 1843, James Wilson, um chapeleiro da Escócia, fundou este jornal. Seu objetivo era simples: defender o livre comércio, os mercados livres e o governo limitado. Esses eram os princípios centrais de uma nova filosofia política à qual Wilson aderiu e à qual *The Economist* está comprometida desde então. Essa causa foi o liberalismo.

Hoje, o liberalismo é uma fé ampla – muito mais ampla do que era para Wilson. Tem componentes econômicos, políticos e morais nos quais diferentes proponentes colocam pesos diferentes. Com esta amplitude vem a confusão. Muitos americanos associam o termo a uma crença de esquerda no grande governo; na França, é visto como semelhante ao fundamentalismo de livre mercado. Mas qualquer que seja a versão que você escolher, o liberalismo está sob ataque.

O ataque é em resposta à ascensão de pessoas identificadas por seus detratores, não sem razão, como uma elite liberal. A globalização do comércio mundial; níveis historicamente altos de migração; e uma ordem mundial liberal baseada na vontade dos Estados Unidos de projetar poder duro: são todas as coisas que a elite procurou promover e sustentar. São coisas que a elite fez bem, parabenizando-se o tempo todo por sua adaptabilidade e abertura à mudança. Às vezes, apenas se beneficiou mais visivelmente do que uma ampla faixa de almas menores; às vezes isso acontece à custa deles.

Políticos e movimentos populistas conquistaram vitórias, definindo-se em oposição a essa elite: Donald Trump, sobre

Hillary Clinton; Nigel Farage sobre David Cameron; o Movimento das Cinco Estrelas sobre a burocracia de Bruxelas; Viktor Orban, sobre George Soros, que na verdade não estava concorrendo nas eleições húngaras em abril passado, mas personifica aquilo que Orban despreza e é judeu. Os populistas ridicularizam os líderes do passado como obcecados pela correção política autoritária e sem contato com o que é importante para as pessoas comuns; eles prometem aos seus eleitores a chance de "retomar o controle". Enquanto isso, as potências emergentes – assim como a Rússia, que embora em declínio ainda é perigosa – procuram desafiar, ou pelo menos emendar, a ordem mundial liberal. E no futuro próximo a maior economia do mundo será a China, uma ditadura de partido único. The Economist marca seu aniversário de 175 anos defendendo um credo na defensiva.

Que assim seja. O liberalismo conseguiu se reinventar em série, permanecendo fiel ao que Edmund Fawcett, ex-jornalista deste jornal, identifica em sua excelente história do assunto como quatro elementos-chave. A primeira é que a sociedade é um lugar de conflito e que assim será e deve permanecer; no ambiente político certo, esse conflito produz concorrência e argumento frutífero. A segunda é que a sociedade é assim dinâmica; pode melhorar, e os liberais devem trabalhar para trazer essa melhoria. A terceira é uma desconfiança de poder, particularmente poder concentrado. A quarta é uma insistência, perante todo o poder, no respeito cívico igual pelo indivíduo e, portanto, na importância dos direitos pessoais, políticos e de propriedade.

Ao contrário dos marxistas, os liberais não veem progresso em termos de algum *télos*⁷ utópico: seu respeito pelos indivíduos, com seus inevitáveis conflitos, proíbe isso. Mas, ao contrário dos conservadores, cuja ênfase está na estabilidade e na tradição, eles lutam pelo progresso, tanto em termos materiais

7 **Télos:** ponto ou estado de caráter atrativo ou concludente para o qual se move uma realidade; finalidade, objetivo, alvo, destino.

quanto em termos de caráter e ética. Assim, os liberais têm sido tipicamente reformadores, agitando pela mudança social. Hoje, o liberalismo precisa escapar de sua identificação com as elites e o *status quo* e reacender esse espírito reformista.

Machos obsoletos épicos– A filosofia liberal específica que Wilson procurou promulgar nasceu em meio ao tumulto da industrialização e na esteira das revoluções francesa e americana. Ela se originou da herança intelectual de pensadores do Iluminismo como John Locke e Adam Smith. Essa tradição foi ainda moldada por uma série de intelectuais vitorianos, entre eles John Stuart Mill, que incluiu o segundo editor do jornal, Walter Bagehot.

Havia na época movimentos e pensadores liberais em toda a Europa continental e nas Américas. Os primeiros políticos a reivindicar o nome, os liberais da Espanha, o fizeram em uma breve era de governo parlamentar depois de 1812. O credo foi adotado por muitos dos países latino-americanos recém-independentes do século XIX. Mas o centro do movimento era a Grã-Bretanha, o poder econômico e político predominante no mundo.

Esse liberalismo não era o de hoje. Tome os negócios estrangeiros. Os liberais vitorianos eram frequentemente pacifistas que aceitavam os laços do comércio, mas evitavam alianças militares. Mais tarde, uma tradição de “imperialismo liberal” justificava o colonialismo com base em que ele trouxe progresso – na forma de leis, direitos de propriedade e assim por diante – para os povos que não os possuíam. Poucos fazem qualquer argumento hoje. *The Economist* era cética em relação ao imperialismo, argumentando em 1862 que as colônias “seriam tão valiosas para nós... se fossem independentes”. Mas às “raças incivilizadas” eram devidas a “orientação, tutela e ensino”.

O liberalismo não nasceu com vínculo umbilical com a democracia política que agora desfruta. Os liberais eram

homens brancos que se consideravam superiores à humanidade em ambos os aspectos; embora Bagehot, como Mill, tenha apoiado votos para mulheres, durante a maior parte de seus primeiros anos, esse jornal não. E Mill e Bagehot temiam que estender a franquia a todos os homens, independentemente da propriedade, levaria à “tirania da maioria”.

Ou considere a relação entre o Estado e o mercado. Liberais como Wilson tinham uma fé quase religiosa na livre iniciativa e viam pouco papel para o Estado. Editoriais da *Early Economist* investiram contra o pagamento pela educação do Estado por meio de impostos gerais e maiores gastos públicos em esforços de ajuda durante a fome na Irlanda. Mas no início do século XX, muitos liberais europeus e seus primos progressistas na América mudaram de rumo, vendo a taxa progressiva e os sistemas básicos de bem-estar social como intervenções necessárias para limitar os fracassos do mercado.

Isso levou ao cisma. Os seguidores liberais de John Maynard Keynes adotaram um papel estatal no aumento da demanda para combater a recessão e oferecer seguro social. Como este jornal observou em seu centenário em 1943, “A maior diferença... entre o liberal do século XX e seus antepassados é o lugar que ele encontra para os poderes organizadores do Estado”. Seguidores de Friedrich Hayek pensavam que os poderes organizadores sempre exageravam de maneiras perigosas; daí a emergência de um “neoliberalismo” interessado em reduzir radicalmente o Estado.

O economista, às vezes, abraçou elementos de ambos, impulsionados pelo pragmatismo e pela percepção das deficiências do presente tanto quanto ou por ideologia. Quando apoiamos o imposto de renda graduado no início do século XX, uma posição que Wilson



teria desdenhado, foi em parte porque esses impostos, numa política liberal, eram mais do nosso agrado do que as tarifas protecionistas que os conservadores estavam promovendo. Depois da Depressão e da Segunda Guerra Mundial, nós nos inclinamos a visões keynesianas que permitiam um envolvimento estatal significativo na economia e viam valor nas nações liberais trabalhando juntas para criar um mundo em que seus valores pudessem prosperar. Quando nos rebelamos contra o subseqüente esforço do Estado para defender a desregulamentação e a privatização que Margaret Thatcher e Ronald Reagan trariam mais tarde, ficamos comovidos tanto pelos fracassos do *status quo* quanto pelo zelo libertário.

O economista nos últimos anos tem apoiado os preços estáveis e a responsabilidade fiscal em casa, do comércio aberto e do investimento internacional, e do coquetel de prescrição de políticas favoráveis ao mercado, apelidadas de “consenso de Washington”. Em meio à desconfiança de hoje em relação ao liberalismo – e à dúvida liberal – vale a pena lembrar o quão frutíferas essas posições foram. As principais causas liberais da liberdade individual, do livre comércio e dos mercados livres têm sido o mecanismo mais poderoso para criar prosperidade em toda a história. O respeito do liberalismo pelas diversas opiniões e modos de vida reduziu muito o preconceito: contra as minorias religiosas e étnicas, contra a proposição de que meninas e meninos deveriam ter a mesma oportunidade de frequentar a escola, contra o sexo entre pessoas do mesmo sexo. A ordem mundial liberal do pós-guerra contém conflitos melhores do que qualquer sistema anterior de alianças. Os princípios, o pragmatismo e a adaptabilidade do liberalismo geraram políticas que resolvem problemas práticos, ao mesmo tempo em que avançam seus princípios fundamentais.

Muitos liberais se tornaram conservadores– Há, em suma, muito do que se orgulhar. Mas a ascendência liberal que veio com o fim da guerra fria foi perturbada. A invasão

equivocada do Iraque (que este jornal apoiou na época) e outras intervenções fracassadas no Oriente Médio expuseram a arrogância e a dificuldade da ação militar na busca de valores universais. A crise financeira global expôs os perigos do financiamento pouco regulamentado. Os economistas liberais prestaram pouca atenção às pessoas e lugares prejudicados pelo comércio e pela automação. A ordem mundial liberal não conseguiu enfrentar o desafio épico da mudança climática ou adaptar suas instituições à crescente importância das economias emergentes. Os pensadores liberais prestaram pouca atenção às coisas que as pessoas valorizam além da autodeterminação e do aperfeiçoamento econômico, como suas identidades religiosas e étnicas.

Essas falhas significam que o liberalismo precisa de outra reinvenção. Aqueles a favor de mercados e sociedades abertas precisam ver a ameaça representada por aqueles que não valorizam nenhum deles. Eles também precisam fazer muito mais para honrar sua promessa de progresso para todos. Isso significa estar disposto a aplicar seus princípios novamente aos problemas existentes e emergentes do mundo em constante mudança e em constante conflito.

É uma tarefa difícil. E é um feito mais alto pelo fato de que este foi, sem dúvidas, um período de ascendência liberal. Liberais como Wilson se viam, em geral, em oposição às elites entrincheiradas. Hoje isso é difícil para os liberais fazerem com uma cara séria. Eles foram os formadores do mundo globalizado. Se há um pequeno número de ricos, e um grande número de muito pobres, que fizeram o melhor dessa ascendência, em vez de liberais *per se* os liberais ainda se saíram muito bem. Não é muito amplo para a caricatura de suas opiniões sobre a migração como mais influenciada pela facilidade de empregar um produto de limpeza do que por um medo de perder para fora. As guerras, a crise financeira, a economia tecnificada, os fluxos de migrantes e a insegurança crônica que tanto perturbaram a todos, aconteceram em sua vigilância e, em parte, por causa das políticas que

promoveram. Isso prejudica sua credibilidade como agentes de mudança. Pior, também pode, vergonhosamente, minar sua disposição de serem tais agentes. Muitos liberais, na verdade, tornaram-se conservadores, temerosos de advogar uma reforma ousada para não perturbar um sistema do qual fazem melhor que a maioria.

Eles devem superar esse medo – ou, se não puderem, devem ser atacados por verdadeiros liberais que conseguiram fazê-lo. Como disse Milton Friedman, “o liberal do século XIX era radical, tanto no sentido etimológico de ir à raiz da questão quanto no sentido político de favorecer grandes mudanças nas instituições sociais. Assim também deve ser seu herdeiro moderno”. Por ocasião do nosso aniversário de 175 anos, oferecemos algumas ideias para enfrentar o desafio de Friedman.

Mercados Livres e mais

“Jesus Cristo é livre comércio e livre comércio é Jesus Cristo”. Mesmo segundo os padrões da década de 1840, Sir John Bowring, um político britânico, fez fortes reivindicações pelo rock no qual a *The Economist* foi fundada. Mas seu zelo era dos tempos.

O argumento para se livrar das tarifas britânicas sobre grãos importados não era um argumento seco sobre a eficiência econômica. Foi um movimento de massas, em que pensadores liberais e empresários progressistas lutaram ao lado dos pobres contra os proprietários de terra que, ao sustentarem as tarifas sobre as importações, mantinham alto o preço do grão. Como Ebenezer Elliott, um proprietário radical e de fábrica, colocou-o em um dos poemas que o levaram a ser conhecido como o “rimador da Lei dos Milhos”:

Dê, dê, eles choram e tiram! Para os homens intencionais são eles

Quem tax'd nosso bolo, e levou o nosso bolo, Para jogar fora o nosso bolo.

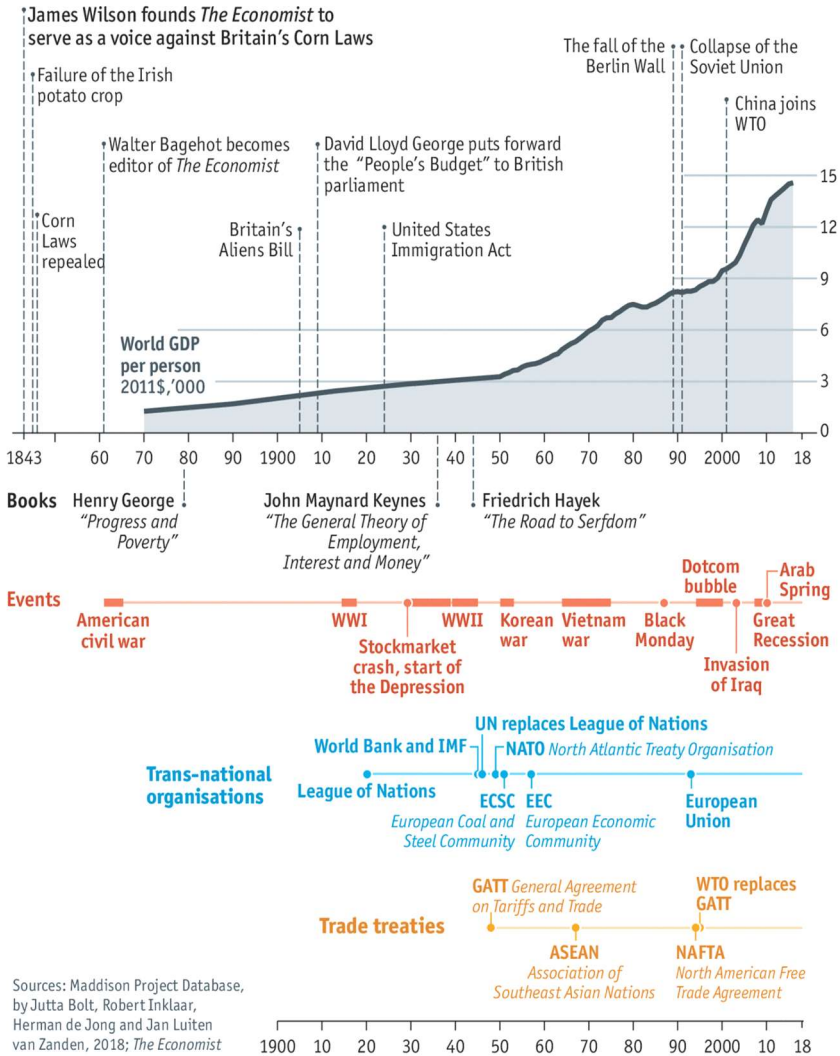
REFLEXÕES XXX

Quando os liberais criaram a Anti-Corn Law League para organizar protestos, petições e palestras públicas, eles o fizeram no espírito da Liga Anti-Escravidão e no mesmo nobre nome: liberdade. As barreiras que a liga buscava remover não apenas mantinham as pessoas longe de seu bolo – mas, apesar de tais barreiras serem fortemente ressentidas. Eram barreiras que os impediam e que colocavam as pessoas umas contra as outras. Derrubá-las não aumentaria apenas a riqueza de todos. Isso acabaria, James Wilson acreditava, os “cíumes, animosidades e azia entre indivíduos e classes... e... entre este país e todos os outros”.

A era do comércio global, introduzida pelo livre comércio que se seguiu à revogação, criou uma quantidade notável de riqueza. Dado que terminou na Primeira Guerra Mundial, entretanto, seu registro em reduzir a animosidade foi, na melhor das hipóteses, misto. A próxima grande era do comércio global, que começou após a Segunda Guerra Mundial e se tornou plena com o fim da guerra fria, foi ainda melhor, trazendo consigo a maior redução da pobreza de todos os tempos. Infelizmente, ainda existe uma causa significativa de inveja, animosidade e azia entre aqueles que vivem em lugares que perderam – o suficiente para que, amplificado por líderes inescrupulosos com políticas protecionistas, esteja colocando em risco os notáveis ganhos de décadas passadas.

A era moderna das negociações comerciais multilaterais foi introduzida pelo Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (GATT) em 1947. Baseou-se no entendimento de que reduções tarifárias unilaterais, como a revogação das Leis do Milho, são instáveis. O descontentamento concentrado dos produtores expostos à concorrência estrangeira é mais poderoso do que a gratidão difusa da massa de consumidores e, assim, as tarifas se reimponham. Se as reduções forem tomadas em conjunto com potências estrangeiras, alguns produtores ganham novos mercados estrangeiros, tornando-se adeptos, e a natureza internacional das obrigações torna o retrocesso mais difícil.

175 not out



The Economist

Em 1995, o GATT se tornou a OMC, e quase todos os países da Terra agora pertencem a ele. As tarifas são reduzidas por meio de negociação e taxas acordadas aplicadas a todos os parceiros comerciais; um sistema de solução de controvérsias autoriza retaliação contra os criminosos. Ainda há altos impostos sobre alguns bens, e muitas economias emergentes, como as do Egito ou da Índia, se beneficiariam muito se as tarifas fossem reduzidas ainda mais. Mas as tarifas sobre bens geralmente não são mais uma grande barreira ao comércio global. A melhor estimativa é que livrar-se daqueles que permanecem acrescentaria apenas cerca de 1% ao PIB global.

Libertar o comércio de serviços, como advogados, arquitetos ou companhias aéreas, renderia ganhos seis vezes maiores, talvez mais. Mas a OMC, para a qual nada está resolvido até que tudo esteja resolvido, passou décadas sem conseguir grandes negócios no setor de serviços. Tampouco conseguiu impedir a China, que aderiu em 2001, de desrespeitar o espírito, se não sempre a letra, de suas regras, abalando investidores estrangeiros em busca de tecnologias que imagina e dando assistência de baixo custo a suas próprias indústrias.

O sistema comercial se beneficiaria enormemente de um grande acordo forjado entre os Estados Unidos, China e Europa, que colocaria o comércio multilateral em termos apropriados para a economia do século XXI, e para um mundo em que o maior comerciante não é um mercado livre. Termos atraentes o suficiente para que o resto do mundo pudesse ser trazido a eles exigiriam e permitiriam uma reforma substancial da OMC. Acordos multilaterais em que grupos de países com ideias afins avançam devem liderar o caminho. Trabalhar em direção a esse objetivo deve estar na vanguarda da política comercial.

Infelizmente, a necessidade mais urgente é garantir a sobrevivência do sistema atual que, tendo sido minado pela China, está agora sob ataque determinado pelos Estados Unidos, uma vez que deu seu maior apoio. Lutar para evitar perdas não é tão inspirador quanto lutar por novos

progressos. Mas é ainda mais vital; o retrocesso é uma ameaça à subsistência de centenas de milhões de pessoas.

Por George ele tinha

Defender o sistema de comércio existente é, portanto, um objetivo primordial. E os ganhos que ainda podem oferecer, em serviços e em outros lugares, são substanciais. Mas ninguém poderia alegar que o livre comércio tem a capacidade de agitar o espírito hoje da maneira que a luta contra as Leis do Milho fez, nem que oferece tanto espaço para o progresso em um mundo já globalizado quanto no século XIX mercantilista. Os liberais modernos devem procurar novas reformas em que o dismantelamento das barreiras e o aumento da liberdade produzirão novamente ganhos transformadores para os indivíduos e a sociedade.

Eles têm muito por onde escolher, desde reescrever as leis de financiamento de campanhas que dão aos lobistas um poder desproporcional na política para remover os subsídios implícitos ainda usufruídos em partes do sistema financeiro. Em ambos os casos, e muitos mais, as concentrações de poder permitem os mercados fraudulentos e a busca de renda que os liberais abominam. Mas a causa do livre comércio foi poderosa em sua simplicidade e, a esse respeito, dois novos alvos se destacam.

Um é o mercado de terras urbanas; o outro, a economia anticompetitiva da economia moderna e, particularmente, das empresas de tecnologia digital que a dominam cada vez mais. Em ambos os casos, o poder de monopólio distorce os mercados de forma que são economicamente significativas, politicamente potentes e eticamente injustificáveis.

Comece com a terra. A maior parte do crescimento da produtividade e da criação de riqueza do século XXI ocorrerá em



idades altamente produtivas. As 50 maiores conurbações do mundo abrigam 7% da população, mas respondem por 40% do produto bruto. A diferença de produtividade entre essas cidades e os lugares mais pobres aumentou em média 60% nas últimas duas décadas, segundo a OCDE, e continua crescendo. Os preços dos imóveis nas principais cidades dispararam. Em Paris, Hong Kong, Nova York e Londres, a família média gasta em média 41% de sua renda com aluguel, contra 28% há 30 anos.

Este é um enorme ganho inesperado para um número relativamente pequeno de proprietários. Reduz as chances de prosperidade para um número muito maior que é impedido de se mudar para cidades de alta produtividade, oferecendo melhores salários e, ao fazê-lo, retém a economia. Um estudo sugere que o PIB americano seria 9% maior se as leis de zoneamento menos restritivas da cidade americana mediana fossem aplicadas às mais caras e mais chiques.

A melhor solução para isso não é nova: era bem conhecida e perseguida pelos liberais no século XIX. Imponha aos proprietários de terras impostos de acordo com o valor de mercado subjacente da terra que eles possuem. Tal imposto transferiria para a sociedade parte do lucro que se acumula para um proprietário de terras quando sua área local prospera. Impostos sobre a terra capazes de substituir todos os impostos sobre propriedades existentes (que são levantados sobre o valor do que está na terra, em vez de apenas a própria terra) fazem, em seguida, com que alguns aumentariam consideravelmente o incentivo para se desenvolver. Como a quantidade de terra é fixa, um imposto sobre ela, diferentemente da maioria dos outros impostos, não distorce a oferta. Ao mesmo tempo, facilita as restrições de planejamento. Não é bom levantar o incentivo para se desenvolver se a regulamentação estiver a caminho. Mas os direitos de desenvolvimento têm sido, até agora, coletivizados em muitas cidades a ponto de minar a própria noção de propriedade. A redução dos direitos de desenvolvimento

enriquece até os proprietários de terrenos vagos; se os ganhos extraordinários do aumento dos valores das propriedades forem altamente tributados, o NIMBYism não será uma estratégia tão lucrativa. O problema é fazer com que esses donos desistam da colheita e se submetam a um imposto sobre a terra, em primeiro lugar.

A concentração do poder corporativo é um problema mais complicado. O retorno à escala e os fortes efeitos de rede – quanto mais usuários você tem, mais você tem a oferecer ao próximo usuário – incentivaram a concentração em vários setores construídos em torno da tecnologia digital, e esse incentivo foi amplamente desmarcado. Uma ou duas empresas gigantes dominam cada segmento: o Google em busca, o Facebook social em um dos lados do Great Firewall, o Alibaba e o Tencent no outro. Além disso, ao coletar cada vez mais dados sobre os hábitos de cada vez mais usuários, e armados com algoritmos cada vez melhores, os representantes podem ajustar seus produtos para torná-los ainda mais atraentes de várias maneiras.

Isso corre o risco de reforçar, talvez sobrecarregando, uma tendência mais ampla para as indústrias serem dominadas por poucas empresas. Em 2016, a pesquisa deste jornal mostrou que dois terços dos 900 setores industriais dos Estados Unidos se tornaram mais concentrados de 1997 a 2012. Em 2018, em uma análise semelhante para a Grã-Bretanha, encontramos a mesma tendência. Isso pode ajudar a explicar tanto os lucros mais altos quanto o aperto no trabalho que fez com que os salários dos menos qualificados fossem reduzidos.

Se existe um problema econômico que precisa de novas abordagens intelectuais radicais, é este. O arcabouço antitruste existente, criado na era progressista e refinado na década de 1980, não consegue lidar com a natureza da concentração de mercado no século XXI. O ritmo das fusões aumentou. Os grandes gestores de ativos detêm participações consideráveis nas grandes empresas atuais, e podem incentivá-los a acumular lucros e adotar estratégias de

segurança. As empresas de plataformas tecnológicas desfrutam de efeitos de rede e agregam continuamente mais serviços. A disseminação da inteligência artificial dará ainda mais poder às empresas com acesso a muitos dados.

Parte da resposta é uma atitude mais dura em relação aos acordos de policiamento e para garantir que as novas empresas não sejam injustamente esmagadas. Mas quando se trata de tecnologia, algo mais fresco e enraizado na ação individual e nos mercados competitivos seria o melhor. Uma abordagem é considerar os dados que os usuários geram como um bem que possuem ou um serviço que eles fornecem para as taxas.

Tal como acontece com os impostos sobre a terra, haverá uma intensa resistência à nova lei antitruste e de concorrência, ou mudanças nas estruturas de poder que se acumulam em torno dos dados, por mais populares que possam ser. O chamado de Henry George para um imposto sobre a terra, *Pobreza ou Progresso*, vendeu mais cópias nos Estados Unidos na década de 1890 do que qualquer outro livro, exceto a Bíblia. Mas o imenso poder político dos proprietários de terras eliminou a ameaça, ali e em outros lugares. David Lloyd George, um chanceler liberal do Tesouro, apresentou um imposto sobre a terra (com o apoio deste jornal) em seu “Orçamento do Povo” de 1909. Não passou.

Ainda assim, moradias mais acessíveis, mais opções, preços mais baixos e melhores empregos continuam sendo causas que as pessoas podem obter. E a capacidade dos movimentos populares de crescer como nunca antes com a ajuda das mídias sociais e de massa é um dos aspectos marcantes da era moderna. Isso permitiu que a insatisfação com a elite liberal de hoje se multiplicasse; pode permitir que um liberalismo de novas reformas, novas ideias e novas alianças também o façam.

Isso faz com que manter o setor digital aberto e competitivo é ainda mais vital. Barreiras à criação de riqueza são ruins o

suficiente. As empresas dominantes que podem limitar ou distorcer a liberdade de expressão, a deliberação aberta e a autodeterminação – encorajando “ciúmes e animosidades” no campo das ideias – são piores.

Imigração em sociedades abertas

O projeto na Câmara era uma coisa infeliz, como explicou o político da oposição. Seria "um apelo ao preconceito insular contra estrangeiros, ao preconceito racial contra os judeus e ao preconceito trabalhista contra a concorrência". Mas ele podia ver por que o partido da maioria poderia gostar. Seria "sem dúvida como fornecer uma variedade de frases retóricas para a próxima eleição".

Substitua a palavra “mexicanos” por “judeus”, e isso pode ter sido um democrata no plenário da Câmara dos Representantes que denunciou o Ato de Futuro da América do Securing deste ano, uma lei de imigração republicana linha-dura. Na verdade, são as palavras de Winston Churchill, em 1904, falando das bancadas liberais em oposição ao projeto de lei dos estrangeiros que os conservadores haviam apresentado à Câmara dos Comuns. O projeto foi a primeira tentativa de legislar um limite para a migração para a Grã-Bretanha.

A imigração foi politicamente tão potente no início do século XX quanto no início do século XXI. Décadas anteriores tinham visto uma onda de pessoas em movimento em toda a Europa. Milhões haviam se mudado para mais longe, atravessando o Atlântico até a América: centenas de milhares de chineses atravessaram o Pacífico até o mesmo destino. Retrocessos xenófobos se seguiram. O Congresso aprovou uma lei que proíbe migrantes chineses em 1882. Na época da Lei de Imigração de 1924, proibia, na prática, a imigração não branca. Também reduziu os direitos dos não brancos que já existiam da mesma maneira que os direitos de sua população negra, com leis contra a miscigenação e coisas do gênero. O fluxo de migrantes em toda a Europa produziu

uma reação semelhante. Em *A Crise do Liberalismo* (1902) Célestin Bouglé, um sociólogo francês, maravilhou-se em como uma sociedade moderna poderia gerar fanatismo e nativismo. Quando Churchill ridicularizou a ideia de uma "invasão fervilhante" em 1904, a Grã-Bretanha era o único país europeu sem restrições à imigração; no ano seguinte, trouxe o primeiro.

Hoje, cerca de 13% dos americanos são estrangeiros; essa proporção é aproximadamente o que era em 1900, mas muito maior do que nos anos intermediários. Em 1965, eram apenas 5%: os americanos mais velhos cresceram em uma sociedade bastante homogênea que dificilmente era uma nação de imigrantes. Em muitos países europeus, a parcela da população nascida no exterior aumentou. Na Suécia, é 19%, duas vezes o que era uma geração atrás; na Alemanha, 11%; na Itália, 8,5%.

As fronteiras abertas raramente são, se é que são politicamente possíveis

As reações não foram tão duras quanto eram há um século. De fato, na América, o apetite por mais imigração cresceu mesmo quando os imigrantes chegaram. Em 1965, apenas 7% achavam que o país precisava de mais imigrantes; 28% fazem hoje. Mas qualquer liberal que se sinta complacente claramente não está prestando atenção. A raiva pela imigração alimentou a ascensão de regimes iliberais na Europa central; é a principal razão pela qual os partidos populistas de direita estão agora no poder em seis dos 28 países da União Europeia; explica muito da popularidade do Brexit e de Donald Trump. As preocupações também estão crescendo nas economias emergentes – da América Latina, onde o êxodo de venezuelanos está turvando a política da região, para Bangladesh, que está lutando com a chegada de 750 mil Rohingya que fugiram do genocídio em Mianmar.

Há quatro razões para esperar que a questão se torne ainda mais controversa. Primeiro, os fluxos de migrantes

provavelmente aumentarão. As pessoas no sul global ainda são pobres comparadas com as do norte; as comunicações modernas os tornam muito conscientes disso; as modernas redes de transporte significam que, por mais pobres que sejam, muitos podem se dar ao luxo de tentar viver a vida que veem de longe. Segundo a Gallup, 14% dos adultos do mundo gostariam de migrar permanentemente para outro país, e a maioria desses candidatos a imigrantes gostaria de ir para a Europa Ocidental ou os Estados Unidos. Nas próximas décadas, as consequências da mudança climática provavelmente forçarão um grande número de pessoas, particularmente na África Subsaariana e no sul da Ásia, a se mover, e embora a maioria provavelmente não vá tão longe, algumas tentarão chegar até o fim. Alguns serão bem-vindos; o envelhecimento das populações nos países desenvolvidos precisará de mais pessoas em idade de trabalhar para cuidar delas e pagar impostos. É muito improvável que todos o façam.

Em segundo lugar, o mundo carece de bons sistemas para gerenciar a migração. A Convenção das Nações Unidas sobre Refugiados, de 1951, estabeleceu um regime liberal e, por fim, quase universal para pessoas que fugiam da opressão e de outras más práticas do Estado. É ambicioso e (teoricamente) generoso. Não existem outros mecanismos que deem às pessoas direitos gerais para buscar suas fortunas no exterior. O resultado é que o tratamento dos refugiados frequentemente fica muito aquém dos direitos legais a que têm direito. Enquanto isso, pessoas pouco qualificadas, sem membros da família em países ricos com os quais possam procurar se reunir, não têm como entrar. Portanto, alguns buscam o *status* de refugiado por motivos duvidosos.

O tipo errado de liberalismo

Terceiro, o Estado de bem-estar moderno complica as questões em torno da migração de uma forma que não ocorreu há um século. Imigrantes ilegais não têm direito a tais benefícios. Mas os refugiados muitas vezes se qualificam,

assim como os filhos de pessoas que chegaram ilegalmente. O nível absoluto de gastos pode ser pequeno; a percepção da desigualdade, no entanto, pode estar além de toda proporção do custo. As pessoas se ressentem do pagamento de impostos para financiar benefícios que percebem como indo para pessoas de fora.

Em quarto lugar, as atitudes liberais em relação à imigração mudaram. O liberalismo amadureceu em uma Europa de Estados-nação mergulhada em racismo mal questionado. Os liberais do século XIX eram capazes de acreditar que as nações não tinham deveres para com as pessoas além de suas fronteiras. *The Economist*, embora não apoiasse a Lei de Estrangeiros em 1904, deixou claro que "não queria ver a já crescida população inchada por 'alienígenas indesejáveis'".

Muito do liberalismo moderno tem uma visão mais universalista, de acordo com as linhas consagradas na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Para alguns, isso significa que nenhum controle sobre imigração é justificado: que uma pessoa nascida no Mali tenha o mesmo direito de escolher onde morar como nascida na Alemanha. Fronteiras totalmente abertas raramente são, se é que são politicamente possíveis. Mas o aumento da migração tende a ser visto como bom em si pelos liberais de hoje. Remove as barreiras que impedem as pessoas das vidas que desejam, produz sociedades mais diversificadas e oferece um melhoramento econômico para todos. As pessoas que se mudam para lugares onde elas podem ser mais produtivas conseguem ganhos quase instantâneos; as quotas mais elevadas de imigrantes estão correlacionadas com taxas mais elevadas de empreendedorismo e dinamismo. Economistas estimam que uma atitude positiva em relação à imigração coloca os liberais contra muitos de seus concidadãos – pois todos os liberais, apesar do que qualquer um pode dizer, são cidadãos de algum lugar – mais do que qualquer outra crença. O conflito é agravado pelo fato de que a esquerda de hoje, incluindo muitos identificados na América como liberais, mudou

drasticamente para uma ênfase na identidade do grupo, seja baseada na raça, gênero ou preferência sexual, sobre a identidade cívica. Isso os deixa desconfiados de impor normas culturais, muito menos de um senso de patriotismo.

A suposição do século XIX de que os imigrantes iriam assimilar e aprender a nova língua do país parece, para tais sensibilidades, opressiva. Várias universidades americanas declararam que a frase “a América é um caldeirão” é uma “microagressão” (um termo em uso difundido e tomado pela maioria como inócuo, mas que comunica uma mensagem hostil às minorias). É difícil, dadas tais opiniões, que os liberais de esquerda articulem uma posição sobre a imigração muito mais sofisticada do que a oposição a quaisquer restrições que atualmente pareçam mais notórias. Quanto mais oposição você mostrar, melhores serão suas credenciais.

Esta não é uma maneira de vencer. Os liberais precisam moderar as demandas mais ambiciosas de imigração, enquanto encontram maneiras de aumentar o apoio popular a fluxos mais moderados. Eles precisam reconhecer que os outros atribuem mais peso à homogeneidade étnica e cultural do que eles, e que essa fonte de conflito não pode ser eliminada. Eles também devem encontrar maneiras para a chegada de novos migrantes para oferecer benefícios tangíveis para as pessoas preocupadas com o seu advento.

As pessoas muitas vezes não gostam da imigração porque exacerba a sensação de que perderam o controle sobre suas vidas – um sentimento que se fortaleceu à medida que a globalização não conseguiu espalhar sua prosperidade da forma mais completa possível. Remover outras barreiras que atrapalham a autodeterminação das pessoas que já vivem em seus países é, portanto, tanto um bem em si mesmo quanto uma maneira de diminuir a antipatia pela migração. Mas restaurar o senso de controle também significa que a migração tem que ser governada por leis claras que sejam impostas de maneira justa, mas firme.

Embora os liberais sejam cautelosos em investigar o Estado, a tecnologia pode ajudar nisso de várias maneiras. Um total de 75% dos americanos apoia o E-verify, um sistema que permite que os empregadores verifiquem o *status* de imigração de um trabalhador on-line. Se o sistema for administrado de maneira justa e eficiente e com procedimentos apropriados para apelação, os liberais devem se sentir felizes em se juntar a eles.

Um aspecto do estabelecimento de regras claras é a reforma do sistema internacional de refugiados. Em *Refuge* (2017) Alexander Betts e Paul Collier, dois acadêmicos britânicos, defendem uma revisão completa. Isso incluiria uma definição mais ampla do *status* de refugiado, ao mesmo tempo em que encoraja as pessoas que reivindicam esse *status* a ficarem mais perto de suas antigas casas. Para que isso funcione, os refugiados precisam ser integrados aos mercados de trabalho locais; o investimento necessário para promover esse fim deve vir dos países mais ricos. Ao mesmo tempo, novas vias precisam ser encontradas para dar às pessoas que não se qualificam como refugiados alguma esperança real de um caminho legítimo para onde quer que elas queiram ir.

Depois, há a questão de distribuir os benefícios. Hoje, a maior parte dos ganhos financeiros da migração é atribuída aos próprios migrantes. Lant Pritchett, da Universidade de Harvard, calcula que a renda anual da média de migrantes com baixa qualificação para os Estados Unidos aumenta entre US\$ 15,000 e US\$ 20,000. Como alguns desses ganhos poderiam ser compartilhados com os anfitriões? O falecido Gary Becker, economista da Universidade de Chicago, defendeu o leilão de vistos de imigrantes, com os rendimentos indo para o Estado anfitrião. Em seu livro *Radical Markets*, Eric Posner e Glen Weyl argumentam que os cidadãos individuais devem ser capazes de patrocinar um migrante, recebendo uma parte de seus ganhos em troca da responsabilidade por suas ações. Há um conjunto de ideias de reformas menos extremas, como “fundos de inclusão” pagos

por um imposto modesto sobre os próprios migrantes.

Além de tirar um pouco mais dos imigrantes, haverá circunstâncias em que o Estado lhes dará um pouco menos. Sistemas que não ofereçam aos migrantes nenhum caminho para a cidadania, como os dos Estados do Golfo, são difíceis de suportar para os liberais, e é assim que deve ser. Mas isso não significa que todas as distinções entre migrantes e cidadãos estabelecidos devem cessar no momento em que saem do aeroporto. Na América, o direito a benefícios de aposentadoria só começa depois de dez anos de contribuições; na França, ouvimos, ninguém pega baguetes de graça até que possam citar Racine. Isso tudo é inteiramente razoável e não iliberal. Todos os que chegaram legalmente, ou não tiveram escolha na questão, devem ter acesso à educação e à saúde. Outros benefícios podem por um tempo ser diluídos ou diferidos.

Idealistas liberais podem se opor a alguns ou a tudo isso. Mas se a história é um guia, as reações que muitas vezes seguem períodos de migração rápida prejudicam os migrantes em potencial, os migrantes que já chegaram e os ideais liberais em geral. Os liberais não devem transformar o perfeito no inimigo do bom. Em longo prazo, as sociedades pluralistas aceitarão mais pluralismo. Em curto prazo, os liberais correm o risco de minar a causa do movimento livre se ultrapassarem os limites do pragmatismo.

O novo contrato social

Otto Von Bismarck – ideia de ninguém de liberal – iniciou a Alemanha no caminho para um Estado de bem-estar social no século XIX. Os sindicalistas de todo o mundo lutaram por eles no século XX. Benito Mussolini construiu um fascista. E James Wilson teria odiado a ideia. Mas desde o Orçamento do Povo de Lloyd George em 1909 até o New Deal de FDR na década de 1930 até a Soziale Marktwirtschaft de Ludwig Erhard na Alemanha Ocidental do pós-guerra, havia um elenco liberal característico para a criação dos modernos

welfare states. William Beveridge, o arquiteto do Estado de bem-estar britânico do pós-guerra, era um político liberal. (Ele também foi curador do *The Economist*.)

Alguns liberais, assim como a maioria dos conservadores, aceitaram relutantemente essas reformas como o menor de dois males. Ao compartilhar os benefícios da livre iniciativa de maneira mais equilibrada, os Estados de bem-estar social poderiam evitar as promessas mais radicais e prejudiciais redistributivas do fascismo e, por muito mais tempo, do socialismo. Mas a criação deles foi mais do que apenas uma maneira de manter as condições em que o liberalismo poderia florescer. No seu melhor e mais liberal, os Estados de bem-estar protegem as pessoas dos limites mais duros do capitalismo, ao mesmo tempo em que colocam uma ênfase liberal distinta na responsabilidade individual. Eles aumentam a liberdade, permitem a livre iniciativa e trazem uma abrangência mais ampla do progresso. Ou pelo menos é o que seus criadores liberais acreditavam – e o que os liberais de hoje precisam ter certeza.

Dar aos governos a responsabilidade pela educação dos jovens, pensões pelo antigo apoio financeiro aos indigentes, deficientes e desempregados e cuidados de saúde para pelo menos alguns, e ocasionalmente todos, exigiu reformas massivas, cujos detalhes e ambições variavam em diferentes locais. Desde a sua criação, porém, os Estados de bem-estar pouco mudaram. Alguns países adicionaram benefícios. A América, antes mesmo do Obamacare, expandiu gradualmente o papel do governo na saúde. Outros, especialmente na Europa, os cortaram: assistência menos generosa para os desempregados, condições extras para o bem-estar. Mas Beveridge reconheceria o NHS de hoje e FDR reconheceria o seguro-desemprego americano.

Isso não é porque todos estão satisfeitos com o *status quo*. Conservadores afirmam que isso embota a fronteira do capitalismo e o desejo de autoaperfeiçoamento. Os da esquerda a veem como uma rede de segurança frágil e

irregular que precisa ser expandida. Na verdade, essas posições compensatórias explicam por que a proteção social mudou muito pouco desde a década de 1970. O problema é que, enquanto os welfare states pararam, as sociedades não. E intervenções originalmente planejadas para ajudar as pessoas a se ajudarem nem sempre o fizeram.

Sistemas de bem-estar e regimes fiscais ficaram para trás de um mundo em mudança

Muito mais mulheres aceitam trabalho remunerado agora do que em meados do século XX. Muito mais domicílios são chefiados por um único pai/mãe. É muito menos provável que os empregos durem por toda a vida, comecem às nove ou terminem às cinco. As pessoas são mais propensas a ter mais de um por vez. Alguns deles gostam disso, especialmente quando se é uma paixão que o outro subsidia. Outros se ressentem de trabalhar em horários imprevisíveis por pouco dinheiro na hora de ligar mais de um mestre. Um estudo da OCDE sugere que apenas 60% da força de trabalho do mundo rico tem emprego estável. Mais importante, em termos de despesas, a assistência médica está ficando mais cara e as pessoas estão vivendo muito mais tempo.

O sistema tentou lidar, especialmente com os *bits* que mais drenam o dinheiro público. Mas o enfrentamento não foi suficiente (os aumentos na idade de aposentadoria não acompanharam os aumentos na expectativa de vida) nem os populares (as pessoas, especialmente as pessoas que dependem das aposentadorias do Estado, não gostam de ter a idade de aposentadoria aumentada). Quanto a ajudar as pessoas a se adaptarem às mudanças no mundo do trabalho, muito pouco foi feito. A necessidade muito maior de licença parental e de algumas formas de cuidado infantil foi pouco abordada. Trabalhadores desesperados por novas habilidades veem o investimento público em educação predominantemente direcionado aos que ainda não estão empregados. Enquanto isso, a interação entre a política tributária e o sistema previdenciário geralmente torna os

empregos excessivamente pouco atraentes. Quase 40% dos desempregados na OCDE veem uma taxa de imposto marginal de mais de 80% quando começam a trabalhar.

O fracasso dos sistemas de previdência social em amortecer as enormes mudanças provocadas em grande parte pelas políticas liberais – em destravar tanto a monoparentalidade quanto o comércio – é uma das razões pelas quais as pessoas têm muito menos probabilidade de confiar nos liberais que oferecem para consertar as coisas. Mas as coisas devem ser consertadas. De acordo com a OCDE, a proporção entre a idade ativa e os aposentados nos países ricos deve cair de 4:1 em 2015 para 2:1 em 2050. Acrescente-se custos mais altos de assistência médica e os gastos com idosos aumentam o número de trabalhadores para sustentar esse gasto adicional. Se o insucesso em aumentar significativamente a idade de aposentadoria for caro hoje, será uma ruína amanhã. E se os trabalhadores não forem mais produtivos, até mesmo as despesas menos que ruinosas serão difíceis de pagar.

Os efeitos erosivos da robotização e da inteligência artificial no mundo do trabalho são discutíveis e frequentemente exagerados. Mas, apesar de os otimistas pensarem que máquinas inteligentes e mais hábeis tornarão a maioria de seus colegas humanos mais produtivas, em vez de redundantes, dificilmente verão um retorno ao mundo do século XX de empregos abundantes por toda a vida. As próximas décadas afetarão ainda mais a capacidade das pessoas de prever quais habilidades serão necessárias e como suas carreiras evoluirão.

Isso significa que um repensar liberal do Estado de bem-estar começa com a educação. Graças aos reformadores liberais anteriores, que buscaram a educação universal no século XIX e acolheram universidades grandemente expandidas no século XX, os Estados de hoje fazem seus investimentos educacionais principalmente em pessoas de cinco ou seis a 20 ou 21 anos. Isso não faz mais muito sentido. Intervenções pré-escolares,

incluindo muitas não voltadas especificamente para a sala de aula, fazem muito mais pelas chances de vida das crianças pobres do que as gastas com as universidades. E as pessoas podem precisar de treinamento e educação adicional por muito tempo após seus anos de universidade e aprendizado. Há um caso para uma grande mudança nas prioridades aqui.

Novas abordagens devem colocar menos ênfase nas instituições existentes e mais em ajudar as pessoas a derrubar as barreiras que estão em seu caminho. O crédito periódico de "aprendizagem vitalícia" que Cingapura dá a todos os adultos para pagar pelo treinamento é um passo à frente, mas as coisas precisam ir além, talvez com educação profissional vitalícia ocupando o lugar de um ano ou mais de apoio na universidade.

Depois, há o desafio de conter o aumento contínuo dos pagamentos de pensão, concentrando seus benefícios nas pessoas que mais precisam deles. Pessoas melhor educadas e mais qualificadas estão trabalhando e vivendo mais; os menos abastados e qualificados param de trabalhar mais cedo e tendem a viver menos tempo. (Na América, eles estão vendo sua expectativa de vida cair.) A política de pensão deve refletir isso. Não faz sentido para os trabalhadores ricos começarem a tirar uma pensão do governo aos 60 anos. Eles não precisam do apoio e de suas vidas longas, o que significa que o Estado acabará pagando por anos. Há pessoas com melhores reivindicações sobre esse dinheiro.

O maior potencial de reforma, no entanto, está na consolidação e redução das distorções na massa de outros esquemas de proteção social – seguro-desemprego, vale-refeição, bem-estar e assim por diante. Nos últimos anos, a ideia de uma “renda básica universal” (UBI) que seria paga a todos, sem amarras, gerou muito debate e apoio significativo, tanto à esquerda quanto à direita. Os apoiadores de direita da UBI gostam porque um pagamento incondicional não afeta os incentivos das pessoas ao trabalho; um trabalho extra, ou uma

hora extra no trabalho, não reduz os benefícios. Eles também veem isso como remover várias distorções nos Estados de bem-estar atuais, cortando a burocracia e a espionagem do governo. Os defensores da esquerda estão interessados porque veem os UBIs como redistributivos, igualitários, benéficos para o bem-estar e libertadores. O entusiasmo por UBIs gerou grupos de pressão, campanhas públicas e ensaios aleatórios.

Muitos dos atributos da ideia também são apelativos para os liberais. Uma UBI reduziria a interferência do Estado na vida das pessoas. Mas do ponto de vista liberal, tais ganhos devem ser contrapostos a duas grandes desvantagens, uma de princípio e outra de praticidade. O princípio é que o contrato social do século XX do qual nasceu o welfare state era que o Estado ajudaria as pessoas a se ajudarem, em vez de apenas lhes dar coisas: deveria fornecer uma rede de segurança, não uma plataforma repleta de divãs de seda. Os liberais tendem a acreditar que as pessoas ficarão mais felizes se conseguirem ter autoconfiança. E, em termos práticos, as UBIs significariam aumentos de impostos ou cortes no apoio aos genuinamente necessitados, particularmente em países onde os gastos sociais já são relativamente direcionados aos pobres. Nos Estados Unidos, uma UBI de US\$ 10,000 por ano exigiria uma contribuição de pelo menos 33% do PIB – menos do que o nível de muitos países, mas cerca de US\$ 1,5 trilhão a mais do que os atuais 26%.

Uma alternativa mais modesta, mas ainda radical, é substituir os atuais esquemas de bem-estar social por um compromisso maior de garantir renda mínima por meio de impostos de renda negativos. Primeiro defendido por Milton Friedman, tais impostos significam que o Estado supera a renda de qualquer pessoa que ganhe menos do que um mínimo garantido. Tanto a Grã-Bretanha quanto a América têm créditos fiscais para aumentar os salários nesse sentido.

Como evitam transferências para os ricos, esses esquemas são inerentemente mais baratos que os UBIs. Muita coisa poderia ser alcançada revisando-se simultaneamente os impostos

REFLEXÕES XXX

sobre a folha de pagamento (a forma de imposto que tem maior impacto sobre os assalariados de baixa renda), de modo que o caminho do recebimento para o pagamento de impostos seja muito mais suave e talvez ampliando a elegibilidade para critérios ao imposto negativo. Existem várias formas de trabalho não remunerado atualmente, mais notavelmente no cuidado a pessoas, que algumas sociedades podem querer apoiar dessa maneira.

Isso, no entanto, é apenas o começo da reforma necessária. Como os sistemas de previdência social, os regimes fiscais ficaram para trás de um mundo em mudança. De fato, a reforma sempre foi errada. Nos últimos 40 anos, os impostos sobre o capital caíram, assim como os impostos de renda sobre os grandes rendimentos. Isso fazia sentido, considerando as alturas atingidas pelas taxas máximas desses impostos. Os benefícios que resultam para a sociedade como um todo do investimento e do trabalho bem recompensado exigiram que os impostos fossem reduzidos.

Ao mesmo tempo, os impostos sobre a riqueza, particularmente sobre propriedade e herança, foram reduzidos ou eliminados em muitos países desenvolvidos. Como resultado, a participação da receita tributária da propriedade permaneceu a mesma e a do capital caiu, mesmo quando o valor da propriedade e a participação das rendas nacionais no capital aumentaram. Fora dos Estados Unidos, os impostos sobre valor agregado foram impostos ao consumo, produzindo um aumento bem-vindo na eficiência do sistema tributário, mas também o tornando mais regressivo.

Na economia do século XXI, essas mudanças deveriam ser revertidas. O trabalho, particularmente o trabalho pouco qualificado, deve ser menos tributado. Dobrar folha de pagamento e outras taxas de emprego no sistema de imposto de renda facilitaria o aperto para os trabalhadores pouco qualificados. Reduzir o fosso entre os impostos sobre o capital

e os impostos sobre o trabalho iria contrariar o desvio para o capital; e se o investimento de capital fosse baixado contra o imposto corporativo, isso não precisaria impedir o investimento. Impostos sobre heranças moderadas – uma invenção liberal, decorrente em parte de uma desconfiança saudável da concentração de riqueza e poder – devem ser mantidos ou restabelecidos, até porque são bastante eficientes. Lacunas usadas para evitá-las devem ser apertadas. Os impostos sobre propriedades devem ser reformados em impostos sobre a terra. Impostos sobre o carbono e outras externalidades negativas, embora não seja uma panaceia universal para os problemas da mudança climática, também seria uma reforma na direção certa.

Isso se soma a uma agenda de reformas muito maior do que os ajustes de impostos e bem-estar vistos nas últimas décadas. De certa forma, é provável que essas mudanças sejam politicamente mais difíceis do que as reformas que construíram o Estado de bem-estar social e os sistemas de tributação que o apoiam em primeiro lugar. É mais fácil construir a partir do zero do que tentar mudar um enorme e complexo edifício no qual milhões de pessoas confiam, que milhões se ressentem e sobre as quais todos têm opiniões. E tudo isso precisa acontecer em um mundo onde a ameaça do socialismo não mais assusta os conservadores a tomarem o lado liberal.

Mas se as democracias liberais continuarem a proporcionar progresso para seus cidadãos, elas precisam de uma nova forma de bem-estar. E se quiserem pagar por essa reforma do bem-estar social precisam de um sistema tributário que seja mais eficiente e mais adequado para estimular o que a sociedade quer mais e desencorajar o que prejudica.

Argumentos semelhantes se aplicam à outra grande inovação do mundo pós-Segunda Guerra Mundial: a ordem liberal internacional. É necessário preservá-la; talvez seja mais difícil preservar do que construir; e não há mais um fantasma socialista, ou mesmo comunista, que possa servir para unir os

liberais com todos os outros comprometidos com a propriedade privada e o bem-estar econômico. De fato, há o que alguns podem ver como uma sirene pós-comunista liderada pelo Estado. É para esse desafio que agora nos voltamos.

Uma ordem mundial liberal para lutar

Era um único documento para marcar o alto ponto da história da ordem mundial liberal, seria certamente “o fim da história?”, um ensaio escrito por Francis Fukuyama, um acadêmico americano, em 1989. A pergunta de Fukuyama, alguns meses antes da queda do Muro de Berlim, foi se o mundo estava vendo a “universalização da democracia liberal ocidental como a forma final do governo humano”. Sua resposta foi sim.

Quão extraordinária isso parece em 2018. A China, a economia mais bem-sucedida do mundo nos últimos 30 anos e provavelmente a maior dos próximos 30 anos, está se tornando menos liberal, não mais, e seu iliberalismo quase capitalista, liderado pelo Estado, está atraindo admiradores em todo o mundo emergente. No mundo muçulmano, e em outros lugares, laços de seita e comunidade, muitas vezes reforçados pela guerra e pelo medo da guerra, se ligam muito mais do que os da aspiração liberal. Em uma medida de democracia feita pela Economist Intelligence Unit, nossa organização irmã, mais da metade dos 167 países pesquisados em 2017 estavam recuando. Os retrocessos incluem os Estados Unidos, onde o presidente parece preferir os ditadores aos democratas.

Isso é particularmente preocupante. A América fez mais do que qualquer outra nação para criar e sustentar a ordem que Fukuyama celebrou. Na década de 1940, subscreveu o plano Marshall e defendeu a criação do FMI, do Banco Mundial, do GATT e da OTAN. Aplaudiu os primeiros movimentos em direção à unidade europeia. Suas forças armadas continham o maior inimigo do liberalismo, a União Soviética. Seu dólar

sustentou a economia global. E como a América foi fundada em valores liberais, essa Pax Americana defendia valores liberais, mesmo que nem sempre correspondesse a eles.

Fukuyama acreditava que o fim da guerra fria deixaria o projeto liberal internacionalista ir além de sua dependência do poder americano. Os exemplos prósperos da América, Europa, as economias de tigres do Leste Asiático e uma América Latina abandonando o regime militar, juntamente com a falta de alternativas, traria o resto do mundo a bordo. Então, de certa forma, por um tempo. Mas estava longe de ser universal. E a América se tornou um Atlas infeliz.

A rejeição do presidente Donald Trump aos valores subjacentes à OTAN e à OMC tem sido notável, o que desdenhou o papel dos Estados Unidos em mantê-los ainda mais. No entanto, sua abordagem não é sem precedentes ou apoio. Em 2002, os atentados de 11 de Setembro de 2001 ainda estavam frescos em suas mentes e corações, apenas 30% dos americanos concordaram que “os Estados Unidos deveriam lidar com seus próprios problemas e deixar que outros países lidassem com os seus”. Mas longas e dolorosas guerras no Afeganistão e no Iraque reforçaram o ceticismo americano sobre intervenções no exterior que não podem ser retiradas rapidamente e não parecem vitais para o interesse nacional. Em 2016, a ideia da América lidando com seus próprios problemas e deixando o resto do mundo para lidar com os seus recorreu a 57%. As pessoas mais jovens são surpreendentemente despreocupadas com a Rússia revanchista e a ascendente China.

Os ideais liberais são inúteis a menos que sejam apoiados pelo poder militar

É possível que o próximo presidente possa ir na direção oposta, reconhecendo o papel vital que suas alianças desempenham na segurança americana, buscando reformar em vez de difamar instituições internacionais como a OMC e revigorar a cooperação internacional em mudança climática –

uma grave ameaça à ordem mundial que tem sido muito menos dolorosa do que a do comunismo. Mas é improvável. O mesmo acontece com qualquer noção da Europa e outras democracias que aceitam o desafio. É mesmo se qualquer um dos dois surgisse, a China ainda representaria um desafio assustador. A determinação de Xi Jinping de centralizar o poder e mantê-lo indefinidamente é uma grande parte disso. Mas Xi pode representar uma mudança mais profunda: uma possibilitada pela adição da tecnologia digital ao aparato do autoritarismo centralizado.

Os liberais há muito acreditam que o controle do Estado acaba colapsando sob suas ineficiências e os danos que o abuso de poder faz aos sistemas que se prestam a ele. Mas o entusiasmo com que a China adotou a vida digital deu ao Partido Comunista novas ferramentas para o controle político e a tirania responsiva. A ciber-China pode não ter resolvido para sempre o desafio de identificar e anular a oposição sem agitar mais. Mas seus esforços nessa direção podem durar mais do que o imaginado até agora. Seria um erro tolo basear uma ordem internacional na suposição de que a China se tornará mais liberal em breve.

Os liberais também costumavam acreditar que as autocracias poderiam ser capazes de inovações pontuais, como o Sputnik, mas não poderiam produzir progresso técnico confiável, ano após ano. No entanto, nos últimos cinco anos, as empresas de tecnologia chinesas geraram centenas de bilhões de dólares de riqueza. A proteção oferecida pelo Great Firewall e a política do governo faz parte desse sucesso, mas não de todo. O governo da China está investindo enormes recursos nas tecnologias do amanhã, enquanto seus novos gigantes digitais aproveitam a enorme quantidade de dados que têm sobre as necessidades, hábitos e desejos chineses.

O senhor Xi, por vezes, enfatiza o compromisso da China com um desenvolvimento pacífico e harmonioso. Mas ele fala mais ameaçadoramente sobre a “diplomacia de grande potência com características chinesas”. Sobre a mudança climática, ou

mesmo o comércio, a China fala calorosamente do sistema global baseado em regras. No entanto, ignora as decisões do tribunal internacional contra a construção de ilhas militarizadas no Mar do Sul da China e bloqueia as críticas da ONU ao seu péssimo histórico em direitos humanos.

Uma previsão razoável é de que a China abraçará a colaboração internacional, onde vê vantagem em agir assim e age unilateralmente onde seus interesses ditam. Ela também dedicará algumas de suas capacidades tecnológicas a novas formas de fazer a guerra. Se a América continuar em seu caminho atual, fará o mesmo. Isso não deixará os dois em equivalência. Embora as capacidades militares da China cresçam rapidamente, elas não corresponderão às da América. E será sempre mais fácil e mais sábio para os liberais confiar nos Estados Unidos para fazer a coisa certa no final.

Mas se não houver uma ordem internacional clara, apenas grandes potências fazendo o que elas querem, o mundo terá mais do mesmo que o Brasil, a Indonésia, a Índia, a Nigéria e outros aumentam em força. Poderes regionais se esfregando uns contra os outros sem restrições; armas nucleares; os efeitos desestabilizadores da mudança climática: tudo pode funcionar para o melhor. Mas essa não é a maneira de apostar.

Obtendo direito uma liga das nações

Diante dessa realidade desconfortável, os liberais do século XXI devem se lembrar de duas lições do século XX. O fracasso da Liga das Nações entre as guerras mundiais mostrou que os ideais liberais são inúteis a menos que apoiados pelo poder militar de determinados Estados-nação. A derrota do comunismo mostrou a força de alianças comprometidas.

Os liberais devem, portanto, assegurar que os Estados que protegem seu modo de vida sejam capazes de se defender decisivamente e, quando necessário, diminuir as ambições de outros. Os aliados europeus e asiáticos da América deveriam gastar mais e mais sabiamente seus arsenais e treinar suas tropas. Alianças existentes mais saudáveis facilitarão a criação

REFLEXÕES XXX

de novas alianças com países que têm motivos para se preocupar com as ambições da China.

Capacidades militares são cruciais. Somente com elas, com firmeza, pode-se fazer o maior número possível de muitos mecanismos para a paz no mundo. Na guerra fria, o Ocidente e a União Soviética tinham poucos elos econômicos. As grandes economias do século XXI são altamente integradas. Os ganhos a serem obtidos do trabalho em conjunto para reparar, reformar e sustentar o comércio e o sistema econômico baseados em regras são enormes.

Nesse espírito, as ambições da China de fazer do yuan uma moeda internacional devem, em geral, ser bem-vindas – elas servirão apenas para apressar sua liberalização econômica. O novo banco asiático de infraestrutura que ele suporta provavelmente será uma adição útil ao financiamento internacional. Parte da infraestrutura “One Belt One Road”, com a qual ela está forjando ligações com o restante da Eurásia, será útil – embora o Ocidente precise ficar de olho na militarização enigmática. Um Ocidente forte pode acolher a voz mais direta da China e aumentar a influência, enquanto limita as ameaças que ela representa.

A força que serve a esse fim não pode ser puramente militar ou puramente econômica. Deve ser uma força de valores também. No momento, o Ocidente está em desordem nessa frente. O Sr. Trump não tem valores que valham o nome. Políticos europeus têm dificuldade em manter os valores liberais em casa, e muito menos defender-se no exterior. Nem os líderes da Índia, da África do Sul, do Brasil e de outras grandes democracias do mundo em desenvolvimento se esforçam para apoiar no exterior os valores que defendem em casa.

Uma década atrás, o falecido John McCain propôs a ideia de uma "liga de



democracias". Os membros de tal liga podem defender valores liberais e democráticos e, ao mesmo tempo, responsabilizar-se mutuamente em tais questões. É uma ideia que vale a pena revisitar como um fórum alternativo crível e útil para a ONU. Quanto mais claramente o povo das democracias liberais puder mostrar que seus países funcionam bem e trabalham bem juntos, mais seguros eles se sentirão, mais seguros estarão e mais outros desejarão se juntar a eles. O mundo precisa de uma visão das relações internacionais, que promova e defenda ideais liberais. Se as nações liberais olharem apenas para dentro e desistirem do poder ou da vontade de agir, perderão o momento e talvez o futuro.

Um chamado às armas

Nos últimos dois anos houve um *boom* de livros sombrios com títulos como *O Retiro do Liberalismo Ocidental* ou *O Ocidente o Perdeu?* Os artigos de revista rotineiramente perguntam “A democracia está morrendo?” (Negócios Estrangeiros e mais recentemente a *Atlantic*) ou “O que está matando o liberalismo?” (A *Atlantic* novamente). A confiança do pau-de-andar com o qual os liberais entraram no século XXI deu lugar a tremenda autodúvida.

Bom. Um liberal complacente é um liberal falido. As cruciais reinvenções liberais na virada do século XX, durante a Depressão, e na estagnação e inflação dos anos 1970 foram todas acompanhadas por livros nos quais os liberais (e às vezes alguns outros) declararam que o credo estava em crise, traído ou morto. Essa insegurança instigou a adaptabilidade que provou ser a maior força do liberalismo.

Este ensaio argumentou que o liberalismo precisa hoje de uma reinvenção igualmente ambiciosa. O contrato social e as normas geopolíticas que sustentam as democracias liberais e a ordem mundial que os sustenta não



foram construídas para este século. A geografia e a tecnologia produziram novas concentrações de poder econômico para enfrentar. Tanto o mundo desenvolvido quanto o mundo em desenvolvimento precisam de novas ideias para o desenho de melhores Estados de bem-estar social e sistemas tributários. Os direitos das pessoas de mudar de um país para outro precisam ser redefinidos. A apatia americana e a ascensão da China exigem uma reavaliação da ordem mundial – até porque os enormes ganhos que o livre comércio proporcionou devem ser preservados.

A necessidade de um novo pensamento não significa ignorar as lições da história. O século XXI traz alguns desafios não vistos antes, mais obviamente e mais preocupante a mudança climática, mas também as perspectivas de novas tecnologias intrusivas da mente. Mas a desigualdade de oportunidades e o descontentamento que ela dirige não são novos. Nem é a concentração doentia de riqueza e poder. É por isso que vale a pena tirar a poeira das ideias do século XIX, da vigorosa política de concorrência à tributação da terra e da herança.

Quer seja a Liga Anti-Corn Law, o movimento progressista dos Estados Unidos, os arquitetos do sistema de Bretton Woods ou os defensores do livre mercado que pediram a domesticação da inflação e a reversão do Estado na década de 1970, os reformistas liberais compartilharam insatisfação com o *status quo* e determinação de atacar interesses estabelecidos. Esse senso de urgência e ousadia está faltando agora. Os reformadores liberais se tornaram *insiders* liberais, beneficiários satisfeitos do mundo que ajudaram a construir. Seus contratempores provocam desânimo e pânico mais do que determinação. Eles não têm um motivador a par do medo (do socialismo, do fascismo ou do comunismo) ou do trauma do fracasso (a Depressão, as guerras mundiais) que levaram a reinvenções passadas. As ameaças do nacionalismo e do autoritarismo, embora graves e urgentes, parecem menos agudas.

Os liberais precisam se livrar desse torpor. E eles precisam

convencer os outros de suas ideias. Com demasiada frequência, nos últimos anos, as reformas liberais foram impostas pelos juízes, pelos bancos centrais e por organizações supranacionais inexplicáveis. Talvez a parte mais bem fundamentada da reação de hoje contra o liberalismo seja a indignação que as pessoas sentem quando suas pressões lhes são impostas com promessas condescendentes de que serão melhores para isso.

Os liberais também precisam olhar para o grau em que o interesse próprio enfraquece seu zelo reformista. As pessoas que produzem e promulgam políticas liberais estão muito bem enredadas com a elite corporativa cada vez mais concentrada. Seu bem-sucedido bloco de *baby-boomers* está feliz em obter pensões que a lógica econômica diz que deve renunciar. Se há um reduto liberal maior do que as instituições internacionais que os liberais precisam reformar, são as universidades que precisam reavaliar, dada a necessidade urgente de apoiar o aprendizado vitalício. Os liberais ganharam mais quando assumiram o poder entrincheirado. Agora isso significa atacar tanto seus atuais aliados quanto suas próprias prerrogativas.

Como você inicia uma reinvenção liberal? Pode ser necessário criar estruturas partidárias tradicionais, como Emmanuel Macron já fez na França. Pode exigir uma nova geração de políticos que não podem ser culpados pelo modo como as coisas são e articular melhor do que a cultura de hoje como as coisas deveriam ser. Mas quem lidera, eles e seus seguidores, precisa estar disposto a testar suas ideias contra os outros da maneira mais direta possível.

Isso significa liberdade de expressão – muito disso. E fala que é bem informado e de boa fé também. Mas, à medida que os autocratas ganham influência, o espaço para liberdade de expressão está encolhendo. Apenas 13% das pessoas do mundo vivem em um país com uma imprensa verdadeiramente livre, de acordo com a Freedom House. Nos Estados Unidos, a mentira patológica de Donald Trump e

REFLEXÕES XXX

ataques constantes à mídia como “inimigos do povo” e “notícias falsas” estão cobrando seu preço. Mas o mundo livre de fatos da fantasia paranoica que a mídia de direita fornece para seus seguidores é um problema maior.

Assim é a câmara de eco oferecida pelas mídias sociais – mesmo quando não estão sendo manipuladas por potências estrangeiras. Ao reforçar os preconceitos das pessoas, elas cortam as ideias de competição que precisam para melhorar. Ao mesmo tempo, desacreditam o compromisso de que a democracia precisa. Incentivam implacavelmente um foco nas políticas de identidade que consomem cada vez mais os liberais de esquerda, particularmente nos Estados Unidos, desviando a atenção da ampla tela da reforma econômica e política para os traços finos da vitimologia comparativa. On-line como em outros lugares, as políticas de identidade obstruíram o debate sólido e promoveram a censura branda.

A *Economist* marca assim seu 175^o aniversário com cautela, otimismo e propósito. A cautela porque poucas pessoas entenderam a escala e a urgência das reformas necessárias, e se os valores e *insights* que sustentam nosso credo fundador florescerem como deveriam. Otimismo porque esses valores são tão relevantes como sempre.

Propósito, porque nada serve ao liberalismo melhor do que “uma severa disputa entre inteligência, que avança, e uma indigna e tímida ignorância obstruindo nosso progresso”. As palavras de James Wilson são reimpressas na primeira página de seu jornal esta semana e toda semana. Começamos nossos segundos 175 anos com uma determinação renovada de viver de acordo com eles. ●

The Economist

Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** no dia 13 de setembro de 2018

O desafio do liberalismo

O Estado de S. Paulo



O triunfo do pensamento liberal possibilitou, a partir do século XIX, um extraordinário salto de bem-estar e progresso para a humanidade

O triunfo do pensamento liberal, que concilia o livre mercado, as liberdades políticas e o Estado de Direito, possibilitou, a partir do século XIX, um extraordinário salto de bem-estar e progresso para a humanidade. Como lembrou a revista britânica *The Economist* em edição comemorativa de seu 175.º aniversário, o predomínio do liberalismo no Ocidente desde então ajudou a elevar a expectativa de vida mundial de cerca de 30 anos para mais de 70 anos, a reduzir o contingente populacional abaixo da linha de pobreza de 80% para 8% e a multiplicar por cinco a taxa de alfabetização, enquanto mais e mais pessoas se tornaram conscientes da importância do império da lei para o desenvolvimento social e a prosperidade econômica.

A despeito de tudo isso, no entanto, parece que está em curso neste momento uma “rebelião popular contra as elites liberais”, como diagnosticou a *Economist* – um fenômeno, diz a revista, diretamente relacionado à impressão, cada vez mais disseminada, de que essas elites são “egoístas” e não podem ou não querem “resolver os problemas das pessoas comuns”. No momento em que o processo eleitoral brasileiro está polarizado entre candidaturas francamente demagógicas, que exploram esse sentimento difuso de frustração popular com a chamada ordem liberal, tal exame não poderia ser mais oportuno.

A rigor, o Brasil raras vezes viveu, de fato, uma ordem liberal.

Aqui predomina há tempos o princípio de que o Estado deve tudo poder e prover, de onde deriva a presunção de que nada funciona fora dessa ordem estatal — e, se assim for, cria-se uma cultura da acomodação, seja de cidadãos que esperam direitos e benefícios do Estado, seja de empreendedores que se comportam como se tivessem direito natural a incentivos e privilégios oficiais.

Resta claro, portanto, que a evidente insatisfação dos eleitores brasileiros não é em relação a uma “ordem liberal”, mas, antes, à mera possibilidade de que esta venha a se instalar de fato no País. Não à toa, o atual governo, apenas por ter flertado com o liberalismo econômico, ao impor um teto para os gastos públicos, realizar uma abrangente reforma trabalhista e tentar reformar a Previdência, tornou-se o mais impopular da história brasileira. O liberalismo é demonizado dia e noite por forças retrógradas e antidemocráticas, muito influentes em diversos segmentos sociais, de tal forma que, mesmo quando não deveria haver dúvida de que o atual desastre econômico brasileiro foi fruto da ideologia do Estado balofo e perdulário, a responsabilidade pela crise é atribuída ao “neoliberalismo” das “élites”.

Essa indisposição com o liberalismo não se limita ao âmbito econômico. A popularidade de tipos como Jair Bolsonaro e Lula da Silva, que representam, cada um à sua maneira, o pensamento autoritário, demonstra que uma parte importante do eleitorado admite ou mesmo deseja o fim da democracia, cujos pressupostos políticos são a alternância no poder e o respeito ao contraditório. Para esse contingente de brasileiros, as desejadas mudanças sociais não se darão de baixo para cima, por meio do amplo e constante debate de ideias, como na democracia liberal, mas sim de cima para baixo, ditadas por iluminados líderes, como nos regimes autocráticos.

Ao comentar as razões pelas quais o pensamento liberal perdeu terreno nas últimas décadas, a *Economist* considera que “os liberais se acomodaram no poder” e, “como resultado, perderam sua ânsia por reformas”. O discurso sobre a

REFLEXÕES XXX

“meritocracia”, um dos pilares liberais, vem se prestando apenas a proteger as elites econômicas, que, no entender da revista britânica, “vivem numa bolha”. Uma das consequências disso é o esvaziamento dos partidos tradicionais, vistos como extensões dessas elites, com a conseqüente fragmentação da política e a ascensão de líderes populistas que investem na polarização social.

Está claro, assim, que os liberais precisam urgentemente se mostrar à altura das graves demandas atuais, deixando sua zona de conforto e voltando a defender com vigor as reformas, para demonstrar aos eleitores que é somente por meio do fortalecimento das instituições democráticas e da constituição de um eficiente Estado regulador que a prosperidade estará ao alcance de todos. ●

O Estado de S. Paulo

Editorial publicado no dia 16 de setembro de 2018

Libertarianismo

Bas van der Vossen



O libertarianismo é uma família de opiniões na filosofia política. Os libertários valorizam fortemente a liberdade individual e veem isso como justificativa de fortes proteções à ela. Assim, os libertários insistem que a justiça imponha limites estritos à coerção. Embora as pessoas possam ser justificadamente forçadas a fazer certas coisas (obviamente, a abster-se de violar os direitos dos outros), elas não podem ser coagidas a servir ao bem geral da sociedade, ou mesmo ao seu próprio bem pessoal. Como resultado, os libertários endossam fortes direitos à liberdade individual e à propriedade privada; a defender as liberdades civis como direitos iguais para os homossexuais; e endossam a descriminalização das drogas, abrem fronteiras e se opõem à maioria das intervenções militares.

As posições libertárias são mais controversas no campo da justiça distributiva. Nesse contexto, os libertários geralmente endossam algo como uma economia de livre mercado: uma ordem econômica baseada na propriedade privada e relações voluntárias de mercado entre os agentes. Os libertários geralmente enxergam o tipo de redistribuição de riqueza coercitiva em larga escala, na qual os *welfare states* contemporâneos se engajam, como envolvendo coerção injustificada. O mesmo acontece com muitas formas de regulação econômica, incluindo leis de licenciamento. Assim como as pessoas têm fortes direitos à



liberdade individual em seus assuntos pessoais e sociais, os libertários argumentam que eles também têm fortes direitos à liberdade em seus assuntos econômicos. Assim, os direitos de liberdade de contrato e troca, liberdade de ocupação e propriedade privada são levados muito a sério.

Nesses aspectos, a teoria libertária está intimamente relacionada com (na verdade, às vezes praticamente indistinguível da) tradição liberal clássica, como incorporada por John Locke, David Hume, Adam Smith e Immanuel Kant. Afirma uma forte distinção entre as esferas pública e privada da vida; insiste no *status* dos indivíduos como moralmente livres e iguais, algo que interpreta como implicando uma forte exigência da soberania dos indivíduos; e acredita que o respeito a esse *status* requer o tratamento de pessoas como detentores de direitos, inclusive como detentores de direitos de propriedade.

É popular rotular o libertarianismo como uma doutrina de "direita". Mas isso está errado. Por um lado, em questões sociais (e não econômicas), o libertarianismo tende a ser "de esquerda". Em segundo lugar, além da versão mais conhecida do libertarianismo (o libertarianismo de direita) existe também uma versão conhecida como "libertarianismo de esquerda". Ambos endossam direitos similares sobre a pessoa, mas diferem em relação a quanto as pessoas podem se apropriar em termos de recursos naturais sem dono (terra, ar, água, minerais, etc.). O libertarianismo de direita sustenta que tipicamente tais recursos podem ser apropriados, por exemplo, pela primeira pessoa que os descobre, mistura seu trabalho com eles, ou simplesmente os reivindica, sem o consentimento de outros, e com pouco ou nenhum pagamento para eles. Libertarianismo de esquerda, pelo contrário, sustenta que os recursos naturais não apropriados pertencem a todos de alguma maneira igualitária. Pode, por exemplo, exigir que aqueles que reivindicam direitos sobre recursos naturais façam um pagamento a terceiros pelo valor desses direitos. Isso pode fornecer a base para uma espécie de

redistribuição igualitária.

1. Autopropriedade

A família de visões que compõem o libertarianismo inclui muitos membros diferentes. Filosoficamente mais distintivo, talvez, oferece uma teoria moral particular. Essa teoria é organizada em torno da visão de que os agentes inicialmente são proprietários e possuem certos poderes morais para adquirir direitos de propriedade em coisas externas. Essa teoria vê as conclusões da política libertária como o resultado de verdades não apenas empíricas ou restrições de viabilidade do mundo real, mas como o resultado dos únicos princípios morais defensáveis (e restritivos).

Alguns libertários deste tipo consideram a liberdade o valor supremo. Eles sustentam, por exemplo, que cada pessoa tem o direito à igual máxima liberdade negativa, que é entendida como a ausência de interferência forçada de outros agentes. Isso às vezes é chamado de “Libertarianismo Spenceriano” (depois de Herbert Spencer).

A maioria, no entanto, se concentra mais na ideia de autopropriedade. Famosa, essa visão é atribuída a Robert Nozick. Sob esse ponto de vista, o ponto de partida libertário chave é que as pessoas têm um conjunto muito restrito (talvez o mais rigoroso possível) de direitos sobre suas pessoas, dando a elas o tipo de controle sobre si mesmas que se pode ter sobre as possessões que elas possuem. Isso inclui (1) direitos de controle sobre o uso da propriedade: tanto um direito de liberdade para usá-la e um direito de reivindicação que outros não a usem; (2) direitos para transferir esses direitos a outros (por venda, aluguel, presente ou empréstimo); (3) imunidades à perda não consensual desses direitos; (4) direito à indenização se alguém usar a propriedade sem a permissão da pessoa e (5) direitos de execução (por exemplo, direitos de restrição prévia se alguém está prestes a violá-los).

A ideia de autopropriedade é atraente por muitas razões.

REFLEXÕES XXX

Reconhecemos pessoas como autoproprietárias quando reconhecemos que há coisas que podem não ser feitas a uma pessoa sem o seu consentimento, mas que podem ser feitas com o consentimento dela. Assim, consideramos o estupro errado porque envolve um corpo sendo usado contra a vontade da pessoa a quem ele pertence, mas não porque há algo inerentemente errado com a relação sexual. Consideramos a agressão errada por motivos semelhantes, mas permitimos lutas de boxe voluntárias. Há também mais razões teóricas para a atração da autopropriedade. O princípio é um forte endosso da importância moral e da soberania do indivíduo, e expressa a recusa em tratar as pessoas como meras coisas para usar ou trocar umas contra as outras.

Alguns libertários afirmam que as pessoas gozam de autopropriedade total. A autopropriedade total é simplesmente um conjunto logicamente mais forte de direitos de propriedade sobre si mesmo. Há alguma indeterminação nessa noção (já que pode haver mais de um conjunto forte de tais direitos), mas há um conjunto central de direitos determinado. Central para essa ideia de autopropriedade total é o autocontrole pleno do direito de controlar o uso da pessoa. Algo como a autopropriedade do controle é discutivelmente necessária para reconhecer o fato de que existem algumas coisas (por exemplo, várias formas de contato físico) que podem não ser feitas a uma pessoa sem o seu consentimento, mas que podem ser feitas com esse consentimento. Faz mal a um indivíduo sujeitá-la à matança, mutilação, escravidão ou manipulação forçada e não consensual e não provocada. A posse integral, em outras palavras, oferece proteções contra outros que nos fazem coisas contra a nossa vontade.

Obviamente, a autopropriedade total oferece a versão mais forte possível dos benefícios da autopropriedade em geral. E em muitos contextos, isso é altamente atraente. A autopropriedade total, por exemplo, oferece uma defesa direta

e inequívoca dos direitos das mulheres sobre seus corpos, incluindo o direito de interromper a gravidez indesejada. Explica porque é errado sacrificar os direitos e liberdades das minorias (mesmo uma minoria de uma) para proteger os interesses da maioria. Oferece uma objeção de princípio a formas claramente objetivas de paternalismo ou moralismo legal. E assim por diante.

Ao mesmo tempo, a autopropriedade total pode resultar em outras considerações morais, incluindo aquelas que são consideradas relevantes para a justiça. Considere a opinião, tornada famosa (ou infame) por Robert Nozick (1974), de que as pessoas têm o direito de negação ao serem forçadas a ajudar os outros, exceto como resultado de um acordo voluntário ou de um delito anterior. Tal visão exclui a tributação redistributiva destinada a reduzir a desigualdade material ou elevar os padrões de vida para os pobres. Como a tributação retira parte dos ganhos das pessoas, que representam o trabalho das pessoas, e as pessoas inicialmente têm o direito de não ser forçadas a trabalhar para determinados fins, argumentou Nozick, a tributação redistributiva é moralmente igual ao trabalho forçado.

O ponto de Nozick é que as teorias da justiça enfrentam uma escolha. Pode-se (a) respeitar as pessoas como os principais controladores de suas vidas, trabalho e corpos. Mas, nesse caso, as pessoas também devem estar livres para trabalhar e não trabalhar, como cada um escolhe (desde que não violem os direitos dos outros). Isso significa trabalhar para quem eles quiserem, nos termos que quiserem e manter os ganhos. Reconhecer isso deixa pouco espaço para a tributação redistributiva. Ou pode-se (b) endossar a aplicação de certas distribuições. Mas, nesse caso, a teoria deve endossar tomar o que as pessoas inocentemente produzem por meio de seu próprio trabalho, redirecionando seu trabalho para propósitos que eles não escolheram livremente. Esta última opção é inaceitável para qualquer um que endosse a ideia de autopropriedade total. Como Nozick escreveu: envolve

REFLEXÕES XXX

reivindicar um tipo de controle sobre as vidas de outros que é semelhante a uma reivindicação de propriedade dos outros. E isso é inaceitável.

Em parte porque parece levar a conclusões como essas, a ideia de autopropriedade total é muito controversa. E é inegável que a autopropriedade total tem implicações contraintuitivas. Uma preocupação relacionada, mas diferente, diz respeito não aos deveres de assistência, mas às situações em que indivíduos em extrema necessidade podem se beneficiar enormemente do envolvimento de um agente. Mesmo que não tenhamos o dever de ajudar nesses casos, outros podem usar uma pessoa sem o seu consentimento para ajudar os necessitados? Para usar um exemplo extremo, é permitido empurrar gentilmente um agente inocente no chão para salvar dez vidas inocentes? A autopropriedade total afirma que não é. Mais uma vez, a ideia aproximada é que os indivíduos são normativamente separados, e sua pessoa não pode ser usada de forma não consensual para o benefício dos outros.

Uma terceira preocupação é que a total autopropriedade possa permitir a escravização voluntária. Os agentes têm, sob esse ponto de vista, não apenas o direito de controlar o uso de sua pessoa, mas também o direito de transferir esse direito (por exemplo, venda ou presente) a outros. Entretanto, isso é controverso entre os libertários, alguns dos quais negam que tais transferências sejam possíveis porque outros não podem controlar sua vontade, porque tais transferências prejudicam nossa autonomia, ou por razões teológicas. Teóricos que endossam a possibilidade geralmente argumentam que a autopropriedade total é uma teoria sobre o direito moral de controlar o uso permissível (dando ou negando permissão), não sobre a capacidade psicológica de controlar. Assim, da mesma forma, o direito de exercer a autonomia é mais fundamental do que a proteção ou promoção da autonomia.

Uma quarta preocupação com a natureza contraintuitiva da plena autopropriedade aponta suas implicações restritivas. A

total autopropriedade pode parecer condenar até mesmo infrações muito pequenas da esfera pessoal, como quando pequenas partículas de poluição recaem sobre uma pessoa sem consentimento. Proibir todos os atos que possam levar a infrações tão pequenas representa um limite inaceitável para nossa liberdade. Mas, do ponto de vista da autopropriedade, não há diferença de princípio entre infrações menores e infrações importantes. Assim, esta objeção afirma que a teoria da autopropriedade deve ser rejeitada.

Essa objeção, no entanto, é de força duvidosa, uma vez que pressupõe uma concepção (ainda mais) implausível de autopropriedade total do que seus defensores têm razões para endossar. Suponha que entendamos os benefícios morais que a autopropriedade confere em duas dimensões: proteções contra o uso indesejado de nossos corpos e liberdades para usar nossos corpos. Como a objeção aponta, não é possível maximizar simultaneamente o valor de ambas as dimensões: nossas proteções restringem nossas liberdades restringindo os possíveis usos do corpo de alguém, e vice-versa. Uma vez que maximizar a dimensão de proteção restringe de forma implausível a dimensão de uso, a resposta correta não é rejeitar a autopropriedade, mas, em vez disso, afrouxar a dimensão de proteção de modo a aumentar a dimensão de uso. Fazer isso permitiria infrações menores em nome da autopropriedade.

No entanto, muitos libertários rejeitam a total autopropriedade. É possível enfraquecer o princípio ao longo de qualquer uma das dimensões acima, a fim de evitar as objeções, enquanto se apegam ao espírito geral da visão da autopropriedade. Assim, pode-se aceitar, digamos, deveres de assistência não consensuais limitados e aceitar alguma redução na dimensão de controle da autopropriedade. Outros, como já vimos, rejeitam a ideia de que os donos de si próprios têm o poder de se transferirem para a escravidão (voluntária). De qualquer forma, o resultado não será uma teoria da total autopropriedade, mas sim uma que se aproxime

dessa ideia.

Concepções enfraquecidas de autopropriedade, no entanto, levantam questões importantes. Por um lado, se a autopropriedade acaba por ter múltiplas dimensões que podem ser enfraquecidas à luz de considerações concorrentes, perde algum do seu apelo teórico. Afinal de contas, parte desse apelo foi a relativa simplicidade da ideia, que parecia torná-la um bom ponto de partida para uma teoria da justiça. Uma vez que começemos a negociar a ideia contra outras considerações, essas considerações são assim admitidas no universo moral libertário. Isso levanta questões complicadas sobre seus pesos relativos, regras de compensação apropriadas e assim por diante.

Além disso, se as compensações forem possíveis dentre essas dimensões, quereremos saber por que devemos sacrificar uma em favor da outra. E, para responder a essa pergunta, talvez precisemos invocar algum outro valor subjacente. Isso ameaça o *status* de autopropriedade como um princípio fundamental na teoria libertária. Presumivelmente, os princípios fundamentais não são baseados em valores subjacentes. Para muitos libertários, isso não é muito uma concessão, no entanto. Se poucos endossam a plena autopropriedade, menos ainda o endossam como princípio fundamental.

Tal movimento também evitaria um tipo final de objeção, este mais de natureza teórica. Essa objeção sustenta que, após a inspeção, a ideia de autopropriedade não é tão simples nem clara como inicialmente parecia. Uma versão dessa objeção aponta para a indeterminação da ideia de propriedade. A lei positiva reconhece uma ampla variedade de acordos de propriedade, incluindo aqueles que consistem em tipos muito diferentes de direitos do que o teórico da autopropriedade defende. Pode não haver uma noção geral clara de propriedade à qual se possa apelar para defender a autopropriedade. Em vez disso, as reivindicações de propriedade podem ser conclusões de intrincados argumentos morais (ou legais). No entanto, se a autopropriedade for

entendida como importante em termos análogos à propriedade em geral, isso não é uma objeção. Em vez disso, mostra uma forma mais frutuosa de teorizar sobre os nossos direitos, sobre as nossas pessoas.

Enquanto Nozick é tipicamente lido como alguém que trata a autopropriedade plena como premissa ou princípio fundamental, está longe de ser claro que isso está correto. Um problema óbvio é que Nozick invoca a ideia de autopropriedade apenas uma vez em *Anarquia, Estado e Utopia*. E enquanto essa passagem é citada, em termos de seus argumentos, a ideia como tal foi pouco trabalhada no livro. A Parte II de *Anarquia, Estado e Utopia* desenvolve grande número de argumentos contra concepções redistributivas de justiça que não invocam ou confiam na ideia de plena autopropriedade.

Nozick também invocou ideias que contradiziam a leitura dele como um defensor da autopropriedade total como princípio fundamental. Ele argumentou que a autopropriedade é uma expressão da exigência kantiana de que tratamos as pessoas apenas como fins em si mesmas (sugerindo que a ideia kantiana, e não a autopropriedade como tal, é fundamental). E ele não queria descartar que qualquer teoria plausível dos direitos deve permitir que eles possam ser anulados a fim de evitar “horror moral catastrófico”. Parece, então, que a autopropriedade é a visão em que Nozick chega, na força combinada de todos os argumentos que ele fornece.

Dito isso, é importante notar que nem todos os libertários aceitam que a ideia de autopropriedade total deva ser enfraquecida ou tratada como não fundacional. Alguns permanecem comprometidos com a ideia e ofereceram respostas a todas as objeções acima. Para uma resposta proeminente às preocupações sobre indeterminação e objeções teóricas relacionadas, ver Vallentyne, Steiner, & Otsuka 2005.

2. Outras rotas para o libertarianismo

Assim como Nozick pode ter visto o libertarianismo como a melhor maneira de expressar uma série de considerações morais no campo da justiça, muitos outros libertários adotam princípios diferentes como base de suas teorias. Tais autores procuram honrar as pessoas como titulares de direitos ou indivíduos soberanos, os quais precisamos tratar como os principais requerentes de suas vidas e corpos. Mas eles também procuram evitar alguns dos elementos implausíveis da autopropriedade total. Pontos de vista como este tratam a autopropriedade, nem como necessárias, ao máximo, nem como evidentes ou fundamentais.

A teoria libertária pode assim ser defendida de muitas maneiras diferentes. Isso é verdade tanto nas teorias que dão orgulho à autopropriedade como nas teorias que não o dão. Exemplos do primeiro incluem Eric Mack, que vê os direitos de autopropriedade como um dos vários direitos naturais baseados em nossa natureza como seres intencionais. Na visão de Mack, as proteções e liberdades oferecidas pela ideia são justificadas a fim de conceder a todos os indivíduos uma esfera separada na qual eles podem agir de acordo com seus propósitos autoescolhidos. Da mesma forma, Loren Lomasky obtém direitos de uma concepção relacionada, embora ligeiramente diferente, de pessoas como perseguidoras de projetos. John Tomasi argumenta que os direitos fortes sobre nossos corpos são exigidos pelo ideal de legitimidade democrática. Segundo Daniel Russell, direitos de propriedade própria fornecem a única maneira que as pessoas que participam juntos podem viver genuinamente suas próprias vidas.

Muitas teorias libertárias invocam percepções da economia. Uma linha de pensamento influente nessa tradição, intimamente relacionada a F.A. Hayek e Ludwig von Mises, argumenta que as conclusões políticas libertárias ou clássicas liberais derivam de limitações epistêmicas (**epistêmica** = subjetiva) humanas. As sociedades livres e, em particular, os

sistemas de livre mercado, utilizam melhor as informações disponíveis na sociedade, permitindo e incentivando os indivíduos a agir de acordo com as informações parciais que possuem, incluindo informações sobre suas circunstâncias, necessidades e desejos locais, bem como suas habilidades produtivas e os *trade-offs* que esses podem apresentar. Qualquer sociedade que queira desviar-se da tomada de decisão descentralizada representada pelas trocas voluntárias que ocorrem no mercado, argumenta, terá de coletar, processar e entender completamente toda essa informação dispersa e complexa, agregando-a em algum tipo de função de bem-estar social e atribuindo os bens de acordo com eles. Este último processo está simplesmente além de nossas capacidades. As sociedades livres, portanto, irão previsivelmente superar as outras sociedades em métricas importantes.

Outro exemplo segue o trabalho de Adam Smith, afirmando que as ideias libertárias são inerentes à nossa psicologia moral comum. Smith considerou a justiça como estritamente negativa em sua natureza: algo que simplesmente satisfazemos por nos abster de roubo, coerção e outras violações dos direitos libertários. Assim, em *The Theory of Moral Sentiments*, Smith escreveu que as regras que “chamam mais vingança e punição são as leis que guardam a vida e a pessoa de nosso próximo; os próximos são aqueles que guardam suas propriedades e posses; e por fim, todos aqueles que guardam os chamados direitos pessoais ou o que é devido a ele pelas promessas dos outros”. Esses são os únicos atos que geralmente são reprovados de uma maneira que pedem punição.

Nada disso significa que as pessoas não têm obrigação de ajudar os outros. Smith fundamenta sua visão em uma visão profundamente social da psicologia moral. Assim, a benevolência junto com a justiça é um pilar da sociedade. No entanto, não podemos esperar ou forçar as pessoas a cuidarem de estranhos distantes da mesma forma que cuidam de si

mesmas. E tentar organizar uma sociedade nesse sentido levaria ao desastre. Smith era extremamente cético em relação aos funcionários do governo, escrevendo sobre como eles buscam fama e poder, consideram-se moralmente superiores e estão mais do que dispostos a servir a seus próprios interesses e aos de homens de negócios bem conectados, em vez do bem público. E, talvez prenunciando Hayek, Smith argumentou que os governos geralmente são incapazes de saber o suficiente para orientar grande número de pessoas. Os seres humanos tomam suas próprias decisões e respondem às circunstâncias, frustrando assim quaisquer planos sistemáticos que o governo possa traçar para eles. Assim, em geral, é mais promissor apelar para o interesse próprio das pessoas por meio da troca de mercado do que usar a coerção do Estado.

Argumentos libertários desse tipo colocam o Estado como um árbitro, um agente imparcial que possibilita a cooperação justa e produtiva entre os cidadãos, da mesma forma que um árbitro permite o *fair play* administrando as regras do jogo. É crucial, então, que o Estado permaneça imparcial e não escolha lados na sociedade ou na economia. Uma vez que os governos começam a beneficiar um partido em detrimento de outro, seja em determinados grupos da sociedade ou interesses empresariais, tal envolvimento está, em princípio, fora dos limites e propenso a sair pela culatra, pois favorecerá quem estiver politicamente bem conectado ou favorecido na época. O Estado mínimo, então, é o único capaz de estruturar sociedades complexas e profundamente interdependentes de maneira mutuamente benéfica.

É claro que essa discussão ainda omite muitos outros membros da família de visões libertária ou liberal clássica. Alguns teóricos se afastam dos princípios consequentialistas ou teleológicos, que eles consideram mais adequados a essas políticas. Outros adotam uma estrutura rawlsiana, alegando que o espírito da teoria da justiça de John Rawls (particularmente uma preocupação com os menos

favorecidos) exige um respeito muito maior pela liberdade individual do que se costuma pensar. No entanto, outros veem exigências classicamente liberais decorrentes de uma razão pública ou abordagem justificatória.

3. O poder de apropriar

As teorias libertárias e liberais clássicas concebem a justiça distributiva como em grande parte (às vezes exclusivamente) histórica por natureza. Perguntar se a justiça é obtida no mundo é principalmente perguntar se as pessoas foram tratadas com justiça, principalmente se seus direitos a pessoas e bens foram respeitados. Embora as questões distributivas possam ser relevantes para avaliar a justiça de uma sociedade, os libertários geralmente veem as posses legítimas das pessoas como tudo o que elas adquiriram de forma legítima (isto é, que respeitam os direitos). Como resultado, eles rejeitam teorias que parecem apenas resultados ou distribuições de estados finais.

O modo mais comum de aquisição justa é por meio da transferência legítima de participações justas anteriores. É por isso que os libertários geralmente defendem as relações de mercado não coagidas e não receptivas como justas. É claro que nem todos os modos de aquisição legítima podem depender de participações justas anteriores – deve haver um ponto de partida, uma aquisição original. Na "teoria do direito" de Nozick, a justiça distributiva consiste inteiramente nesses dois modos de aquisição e um princípio de retificação por sua violação.

O ponto mais amplo é que os libertários geralmente aceitam que os indivíduos podem realizar tais atos de aquisição original. Mais precisamente, eles aceitam que os indivíduos podem adquirir bens sem dono unilateralmente, sem ter que pedir o consentimento da aprovação de outras pessoas, algum órgão governante ou qualquer outra coisa. O argumento para não precisar da permissão de outros para usar e se apropriar do mundo externo é relativamente simples. Os benefícios

morais da propriedade privada são importantes e, se houver uma boa justificativa para se ter um sistema de propriedade privada, deve ser possível obter justificativa para os atos que também promovem esses direitos. Qualquer visão que exija o consentimento de outros, ou algum tipo de legitimação do governo, cria barreiras à aquisição e, portanto, ameaça esses benefícios morais.

O relato mais famoso de como a aquisição unilateral original é possível permanece na teoria do trabalho de Locke. De acordo com Locke, quando as pessoas trabalham em objetos previamente despossuídos, sujeitos a certas cláusulas eles transformam esses objetos em sua propriedade privada. A natureza precisa, no argumento de Locke, da relação entre o trabalho e a aquisição, bem como da natureza das cláusulas, que são calorosamente contestadas. A interpretação mais famosa, outra vez, procura a propriedade da terra nos direitos (prévios) de autopropriedade. Nesta visão, quando as pessoas trabalham literalmente estendem suas reivindicações de autoapropriação sobre objetos externos, assim, desenha-os em sua esfera de direitos protegidos. Como Locke coloca, uma vez que a ação se mistura de um trabalho, que é proprietário, com algo que é despossuído, a coisa não possuída anteriormente se torna propriedade.

Este argumento sofre de problemas bem conhecidos. Por exemplo, como o trabalho é uma atividade, a ideia de misturá-lo a um objeto parece, na melhor das hipóteses, uma metáfora para outra coisa. Mas, nesse caso, o argumento é incompleto: ainda precisamos saber o que realmente fundamenta os direitos de propriedade. Mais importante, simplesmente não é verdade que misturar algo sem dono é suficiente para a apropriação. Como Nozick apontou, se eu derramar uma lata de suco de tomate que possuo no oceano sem dono, perco meu suco de tomate – não ganho oceano. Terceiro, se a mistura de mão de obra fosse realmente suficiente para gerar alegações em objetos, por que isso deveria ser restrito a bens sem dono? Por que não dizer que misturar meu trabalho com algo

que já pertence não gera uma reivindicação de copropriedade?

À luz dessas e outras objeções, muitos ofereceram diferentes defesas da propriedade privada. Essas justificativas não dependem da aceitação de uma tese prévia de autopropriedade, nem da tese afiliada de que os direitos de autopropriedade possam ser estendidos para fora por meio do trabalho. Em vez disso, esses argumentos apontam para a importância moral das pessoas terem segurança sobre os recursos externos, quer isso seja entendido em termos de apoio às liberdades políticas e civis, nossa capacidade de ser perseguidores de projetos ou agentes intencionais, ou a capacidade de ser os autores de nossas vidas.

Uma linha de argumentação influente vincula a justificação da propriedade à prosperidade material e ao bem-estar que ela traz. Os direitos de propriedade privada servem para dividir o mundo externo em um número de partes individuais e discretas, cada uma exclusivamente controlada por seu proprietário em particular. Organizar o mundo social dessa maneira é preferível ao uso coletivo ou propriedade, porque ajuda a evitar problemas de ação coletiva. Quando as coisas permanecem em espaço aberto, todos nós temos um incentivo para usar o máximo que podemos, levando a um padrão geral de uso que acaba esgotando o recurso, em detrimento de todos. Os direitos à propriedade privada não apenas evitam tal “tragédia dos comuns”, eles também incentivam as pessoas a preservar suas partes, aumentar sua produtividade, e trocar o que eles próprios possuem com outros em termos mutuamente benéficos.

Uma vez que essas justificativas de propriedade não se baseiam em um princípio prévio de autopropriedade, elas não estão comprometidas em ver os direitos de propriedade como absolutos, imunes à regulamentação, ou mesmo excluindo toda e qualquer forma de tributação. Apesar do que às vezes é sugerido, virtualmente todos os libertários que rejeitam a autopropriedade como ponto de partida também aceitam que os direitos de propriedade precisam de especificação, podem

ser instanciados em formas completamente diferentes, mas moralmente aceitáveis, e podem ser substituídos por outras considerações morais. Tais visões também não implicam a impossibilidade de apropriação original unilateral.

Os libertários e seus críticos estão preocupados com a questão da apropriação original, principalmente porque ela demarca uma importante falha na filosofia política. A concepção histórica de justiça do libertário e a insistência de que os governos se abstenham de projetos redistributivos exigem que os direitos de propriedade não dependam do governo, da lei positiva ou do consentimento dos outros para sua validade moral. Tal visão é viável quando se pode estabelecer a possibilidade de apropriação unilateral, sem referência essencial à existência do Estado ou da lei.

4. Libertarianismo, esquerda e direita

O libertarianismo está comprometido com uma forte garantia de liberdade básica de ação. No entanto, mesmo as visões que endossam a forma mais forte de autopropriedade não garantem essa liberdade. Pois, se o resto do mundo (recursos naturais e artefatos) é totalmente propriedade de outros, não é permitido fazer nada sem o consentimento deles – pois isso envolveria o uso de sua propriedade. Como os agentes devem usar recursos naturais (ocupam espaço, respiram ar, etc.), as pessoas livres precisam de direitos para usar partes do mundo externo.

Surge então a questão de quais restrições (se houver) existem sobre propriedade e apropriação. As teorias libertárias podem ser colocadas em um *continuum* desde o libertarianismo de direita até o libertarianismo de esquerda, dependendo da posição tomada sobre como os recursos naturais podem ser possuídos. Em termos simples, uma teoria libertária se move da “direita” para a “esquerda” quanto mais ela insiste em restrições destinadas a preservar algum tipo de igualdade.

Em um extremo do espectro está a visão maximamente permissiva da apropriação original. Essa visão sustenta que

não há restrições justas sobre o uso ou apropriação. Os agentes podem apropriar, usar ou mesmo destruir quaisquer recursos naturais que quiserem (desde que não violem a autopropriedade de ninguém), significando que os recursos naturais são inicialmente desprotegidos. Entretanto, essa não é uma visão muito popular, pois simplesmente ignora o problema acima: as relações de propriedade podem ameaçar a liberdade das pessoas e até mesmo a autopropriedade, independentemente de suas próprias escolhas voluntárias ou transgressões. Tal teoria não cumpre muito bem os ideais libertários.

A maioria dos libertários, então, aceita algo como o que veio a ser conhecido como a condição lockeana. Esta condição sustenta que a apropriação é permissível se “suficiente e tão bom” for deixado para os outros. Há um extenso debate sobre como exatamente essa condição deva ser entendida. Nozick interpreta a condição de exigir que nenhum indivíduo seja prejudicado pelo uso ou apropriação de um recurso natural em comparação com o não uso ou a não apropriação. Mas essa interpretação é problemática por pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, essa restrição baseada no bem-estar social sobre o exercício do direito natural das pessoas a se apropriar parece mal motivada dentro da teoria de Nozick. Em geral, o exercício de nossos direitos geralmente não é limitado por uma exigência de não agravamento. Em segundo lugar, a condição de Nozick é vulnerável à objeção (levantada por Cohen) de que, contanto que os proprietários compensem os não proprietários apenas um pouco acima da linha de base de pré-apropriação (que é provavelmente muito baixa), os não proprietários não são prejudicados. Isso seria verdade mesmo que os proprietários extraíssem quase todos os benefícios da cooperação, e isso parece injusto.

Outros interpretam a condição lockeana como solicitando algo como uma exigência suficiente, de tal forma que as pessoas devem ter acesso a uma parcela adequada dos recursos naturais. Essa visão pode invocar diferentes concepções de

adequação, como o bem-estar ou a capacidade de se autogovernar. Ou pode-se ver a condição de garantir a capacidade de exercer os direitos de autopropriedade.

No outro extremo do espectro, os libertários de esquerda argumentam que é implausível sustentar que aqueles que primeiro usam ou reivindicam um recurso natural têm o direito de colher benefícios significativamente desiguais do que outros. Os recursos naturais não foram criados por nenhum agente humano e seu valor, segundo eles, pertence a todos nós de maneira igualitária. Assim, os libertários de esquerda sustentam que os recursos naturais inicialmente pertencem a todos de alguma maneira igualitária, ou que as posses legítimas estão sujeitas a alguma restrição de preservação da igualdade ao longo do tempo.

O que podemos chamar de igualdade de participação no libertarianismo de esquerda interpreta a condição de Locke como exigindo que se deixe uma parte igualmente valiosa dos recursos naturais para os outros. Os indivíduos são moralmente livres para usar ou apropriar-se de recursos naturais, mas aqueles que usam ou se apropriam de mais do que sua participação *per capita* devem a outros indenização pelo excesso de participação. Esta restrição aplica-se não apenas ao ponto de apropriação (com os haveres subsequentes sendo totalmente irrestritos), mas deve ser respeitada ao longo do tempo. Outros afirmam que o requisito de igualdade também compensa as desvantagens em recursos internos não escolhidos (por exemplo, os efeitos dos genes ou do ambiente infantil). Assim, Otsuka interpreta a ressalva lockeana como exigindo que um deixe o suficiente para que outros tenham uma oportunidade de bem-estar que é pelo menos tão bom quanto a oportunidade de bem-estar que se obteve na utilização ou apropriação de recursos naturais.

Como uma interpretação da exigência de Locke de que os apropriadores deixam “suficiente e tão bom”, no entanto, visões libertárias de esquerda são implausíveis. Em sua discussão sobre apropriação, Locke invoca a ideia de ações

distributivas apenas três vezes. Tudo aparece no contexto da (bem diferente) proibição de deixar as coisas estragar. Nesses casos, e apenas nesses casos, Locke vê a apropriação como tendo o que pertence aos outros. Seu ponto é claro: quando tomamos, mas não usamos, removemos coisas para os outros usarem e tomarem – que era o ponto de permitir a apropriação unilateral em primeiro lugar.

Neste ponto, os libertários de esquerda frequentemente alegam apoio intuitivo para uma condição igualitária. Quando várias pessoas são apresentadas com um recurso anteriormente indivisível, divisão igual é a abordagem intuitivamente justa. Uma objeção, no entanto, é que tais intuições se aplicam apenas a circunstâncias que ignoram condições relevantes. Por exemplo, enquanto Otsuka está correto ao afirmar que se duas pessoas estão presas em uma ilha, divisão igual é a solução intuitiva, isso pode não ser verdade se uma pessoa chegou mais cedo, já cultivava, digamos, dois terços da ilha, embora deixando mais do que suficiente para a segunda pessoa ganhar a vida de forma independente, está disposta a cooperar, negociar e assim por diante. Nesse caso, o retardatário insistindo que ela tem direito a metade da ilha não é apenas contraintuitivo, mas provavelmente errado. A intuição da divisão igual torna-se ainda menos atraente se imaginarmos mais de dois partidos, capazes de produzir, comercializar e cooperar, chegando a tempos diferentes. É verdade, é claro, que tais retardatários terão direito a algo como um tiro igualmente bom em fazer uso dos recursos do mundo. O que um tiro tão bom significa, no entanto, é muito menos claro.

Seja qual for a interpretação da condição admitida, no entanto, libertários de esquerda e direita concordam que, uma vez que as pessoas gozam de direitos legítimos sobre suas propriedades, elas são mais ou menos imunes a outras reivindicações de justiça distributiva. Há pouco espaço na teoria para pensar que certas distribuições ou resultados materiais são moralmente significativos como tais. Para o

libertário, preocupações como a igualdade material são inconsistentes com uma preocupação apropriada com a igualdade das pessoas. Assim, Nozick argumenta em sua famosa discussão *How Liberty Upsets Patterns* que, porque qualquer sistema de propriedade deve permitir presentes e outras transferências voluntárias, e porque estas irão perturbar significativamente qualquer distribuição que for colocada em prática, há espaço muito limitado para preocupações com a igualdade distributiva.

Nada disso é para dizer que os libertários não estão preocupados com os resultados. John Tomasi argumenta que muitos libertários e liberais clássicos estão comprometidos com uma espécie de condição distributiva que exige que as sociedades devam trabalhar em benefício dos menos favorecidos. Isso parece exagerar consideravelmente o assunto, mas é certamente verdade que muitos libertários veem suas políticas como promotoras do bem geral, e isso desempenha um papel importante em sua justificação. Assim, os libertários costumam apontar que ser pobre em uma sociedade livre é muito melhor do que ser pobre em outro lugar, que os mercados em geral não funcionam em detrimento dos pobres e assim por diante.

5. Anarquismo e o estado mínimo

Os libertários são altamente céticos quanto à autoridade política e legitimidade do Estado. Como as pessoas são, simplesmente, seres independentes e iguais, sem nenhuma subordinação natural a qualquer outra, os Estados (como todos os outros agentes) devem respeitar os direitos morais dos indivíduos, incluindo seus direitos sobre suas pessoas e seus bens legítimos. Por essa razão, os libertários normalmente exigem algo como consentimento voluntário ou aceitação da autoridade legítima do Estado.

Infelizmente, todos os Estados não satisfazem este requisito para a maioria dos seus assuntos. Como resultado, eles usam quantidades massivas de força de maneira moralmente

inadmissível. Os Estados violam os direitos dos cidadãos quando punem ou ameaçam punir uma pessoa por atos de autocomprometimento (como tomar drogas, recusar-se a comprar um seguro de saúde ou envolver-se em relações sexuais consensuais em particular). Os Estados violam os direitos dos cidadãos quando forçam ou ameaçam forçar indivíduos a transferir suas posses legítimas para o Estado, a fim de resgatar grandes empresas, providenciar pensões, ajudar os necessitados ou pagar por bens públicos, como parques ou estradas. Os Estados violam os direitos dos cidadãos quando os impedem forçosamente de contratar e associar-se inocentemente a outros, exercendo sua religião, ocupe determinadas profissões por causa de seu fundo étnico, gênero, ou orientação sexual, e muito, muito mais.

Uma objeção-padrão aqui é que, uma vez que grande parte da vida moderna parece exigir um Estado, a posição anarquista do libertarianismo é problemática. Em resposta, os libertários tipicamente argumentam que muitos dos efeitos dos Estados são extremamente negativos. Os Estados empreendem guerras devastadoras no exterior, restringem a migração com resultados devastadores para os pobres do mundo e oprimem e violam os direitos de muitos de seus próprios cidadãos. Além disso, muitos dos efeitos positivos que os Estados podem trazer também podem ser obtidos por meio de mecanismos voluntários. Libertários tendem a ser mais esperançosos sobre a possibilidade de provisão anárquica de ordem, bens públicos, bem como doações de caridade.

Embora os libertários sejam geralmente bastante hostis à autoridade do Estado, isso não significa que o Estado não possa realizar certas atividades mínimas. Isso inclui, obviamente, a aplicação dos direitos e liberdades individuais. Essas atividades não pressupõem a autoridade do Estado, uma vez que tais atividades são permitidas com ou sem o consentimento prévio das pessoas (a menos, é claro, que tais atividades envolvam a violação dos direitos).

Alguns teóricos de tendência libertária, como Hayek,

argumentam que é legítimo forçar as pessoas a pagar sua cota justa dos custos do fornecimento de serviços policiais básicos (ou seja, proteção dos direitos libertários e julgamento daqueles que as violam), mas é difícil ver como isso pode ser legítimo em termos libertários. Se alguém não concordar voluntariamente em compartilhar sua riqueza dessa maneira, o simples fato de que se obtém um benefício dos serviços não gera, por motivos libertários, o dever obrigatório de pagar a parte justa de alguém.

Alguns libertários de esquerda endossam outras atividades “semelhantes a Estados”, aquelas que os libertários de direita rejeitariam. Como a maioria dos libertários de esquerda vê os indivíduos como sujeitos obrigatórios para pagar aos outros pelo valor de seus direitos sobre os recursos naturais, as pessoas podem formar organizações que, sob certas condições, podem forçar os indivíduos a pagar o que devem pelos seus recursos naturais, e em seguida, transferir os pagamentos para as pessoas que são devidas (depois de deduzir uma taxa pelo serviço, se a pessoa concordar). Alguns até afirmam que tais organizações poderiam fornecer vários bens públicos, como serviços básicos de polícia, defesa nacional, estradas, parques e assim por diante. A ideia subjacente é que, ao fornecer tais bens públicos, o valor dos direitos reivindicados sobre os recursos naturais por indivíduos aumentará, e sua provisão seria, portanto, o autofinanciamento baseado em, digamos, aumento das rendas terrestres.

Um argumento popular para a autoridade do Estado sustenta que os Estados podem ser legítimos se forem democráticos. Libertários tendem a ser muito céticos sobre essa visão. Um grande corpo de descobertas empíricas mostrou que os eleitores tendem a ser radicalmente desinformados, ignorantes e, na verdade, tendenciosos em relação a questões políticas. E a deliberação democrática faz pouco ou nada para melhorar isso. De fato, parece racional que as pessoas permaneçam ignorantes sobre a política. Dado que a influência causal da pessoa sobre a qualidade das

decisões políticas é insignificante, e é caro em termos de tempo e esforço para se tornar informado, é racional que as pessoas permaneçam ignorantes. A maioria das pessoas, assim, vota de maneira que tem mais a ver com a sinalização de sua lealdade ideológica ou virtudes, e menos com os méritos das questões.

Além da ignorância dos eleitores, muitos libertários temem a dinâmica mais geral do poder do Estado. A teoria da escolha pública aponta que, uma vez que a melhor maneira de entender o comportamento dos agentes políticos é ao longo das linhas de maximização, há pouca razão para pensar que o Estado geralmente se comportará no interesse público. Assim, muitas políticas governamentais impõem custos amplamente dispersos à população para conferir benefícios localizados a algumas elites, muitas vezes politicamente bem conectadas. Exemplos incluem os socorros financeiros em larga escala de empresas financeiras e subsídios agrícolas. ●

Bas van der Vossen: professor associado no Instituto Smith para a Economia Política e Filosofia, bem como o departamento de filosofia na Universidade Chapman.

Artigo publicado na BIBLIOTECA DE FILOSOFIA DE STANFORD pela primeira vez no dia 5 de setembro de 2002, com revisão substantiva no dia 4 de setembro de 2018

Os perigos do liberalismo iliberal

Claire Fox



Liberais que reprimem o discurso para evitar o risco de danos convidam ao autoritarismo, escreve Claire Fox, da Academy of Ideas

Se alguma vez houve uma ilustração vívida do liberalismo liberal foi a resposta a um dos ensaios nesta mesma série. Depois que *The Economist* publicou um artigo de Kathleen Stock, leitora de filosofia na Universidade de Sussex, que questionou sensivelmente se “a autodeclaração por si só poderia ser o único critério de ser trans”, a União de Estudantes de Sussex a denunciou como uma transfóbica. Na declaração original do sindicato, declarou que “não toleraremos o ódio em nosso *campus*”. “As vidas trans e não binárias não estão em debate”.

Esses principais tópicos – “não toleraremos” e “isso não é um debate” – são agora frequentemente utilizados para restringir a discussão de questões consideradas tabus, invariavelmente para “proteger” pessoas consideradas vulneráveis por discursos considerados odiosos. Esta versão secular da blasfêmia segue um roteiro sagrado, escrito por aqueles que se consideram liberais. Atreva-se a consultá-lo e você será condenado.

Ainda me considero uma liberal no sentido iluminista da palavra. Mas tenho que admitir que ser liberal hoje em dia está confuso. Continuo me inspirando em John Locke, John Stuart Mill e os mais recentes combatentes da liberdade da década de 1960, que desafiaram o conformismo e a repressão. Na Grã-Bretanha, isso levou à descriminalização parcial da homossexualidade e do aborto em 1967, e a uma sociedade mais aberta, tolerante e permissiva. Estes são os

valores liberais que reconheço e admiro.

Em contraste, os chamados liberais progressistas de hoje em dia são intolerantes, exigindo censura oficial contra qualquer um que seja visto como alguém que tenha opiniões não progressistas. Eles desprezam abertamente a todos, desde “Deplorables” votantes em Trump e “Gammons” com direito a voto no Brexit (aqueles “outros” que se atrevem a votar de maneira errada e não adotam seus valores “tolerantes”) àqueles em suas próprias fileiras que se recusam a votar na linha liberal. Muitos terão notado a turva guerra civil entre as feministas sobre a questão dos transgêneros, ou o veneno acumulado sobre qualquer um que ousasse se opor ao endosso de 100% do movimento #MeToo. Mulheres proeminentes, muitas das quais se chamariam de feministas liberais, foram ligadas e acusadas de traição por se atreverem a discordar.

O artigo ponderado de Margaret Atwood: “Sou uma má feminista?”, foi recebido com uivos de raiva de colegas feministas. A romancista icônica foi acusada de ser uma apologista ao estupro que culpava as vítimas, tudo aparentemente derivado de seu “privilégio branco”. Ironicamente, o ensaio da Sra. Atwood observa que “qualquer um que não marque seus pontos de vista é visto como um apóstata⁸, um herege ou um traidor”. Quão certa ela está. Depois que Catherine Deneuve escreveu uma carta aberta levantando preocupações sobre o efeito que o #MeToo poderia ter no flerte, Asia Argento, também atriz, denunciou-a e “outras mulheres francesas” por sua “misoginia interiorizada [que] as lobotomeou a ponto de não ter retorno”. Por se atreverem a levantar questões sobre a agência sexual feminina, Deneuve e outros disseram essencialmente que sofreram lavagem cerebral.

Essa crueldade em particular também é dirigida aos liberais que ousam qualquer autocrítica. Mark Lilla, professor de

8 **Apóstata**: ato de renunciar a (partido, doutrina, teoria, etc.).

humanidades na Universidade de Columbia, publicou uma repreensão pungente de sua própria tribo por facilitar a entrada de Donald Trump na Casa Branca. Seu editorial no *New York Times*, “O fim do liberalismo identitário” se tornou viral, e recebeu uma selvageria de seus pares. Katherine Franke, uma colega dele na Columbia, acusou-o de “contribuir para o mesmo projeto ideológico” como David Duke, um ex-líder da Ku Klux Klan. “Ambos os homens estão subscrevendo o branqueamento do nacionalismo americano”, escreve ela. “O editorial de Lilla faz o... nefasto trabalho de fundo de tornar a supremacia branca respeitável”. Essa calúnia desleal é comum – é a versão dos liberais do discurso do ódio, feita sem desculpas na luta contra o discurso do ódio.

Lilla quer salvar o liberalismo das políticas de identidade iliberais. Ele escreve: *“O liberalismo americano... caiu em uma espécie de pânico moral sobre a identidade racial, de gênero e sexual que distorceu a mensagem do liberalismo e impediu que ela se tornasse uma força unificadora capaz de governar”*.

Ele tem razão, mas eu estou menos preocupada em resgatar o liberalismo como uma ideologia governante do que salvar um dos seus princípios mais valiosos: a liberdade de expressão, o que muitas vezes é um obstáculo inconveniente à justiça.

A liberdade de expressão é descuidadamente jogada de lado para silenciar visões e pessoas que os liberais chamam de intolerantes. Em uma reviravolta chocante, a *American Civil Liberties Union* abandonou recentemente sua atitude liberal e imparcial para defender os casos de liberdade de expressão. Suas novas diretrizes, intituladas “Conflitos entre valores ou prioridades competitivas”, explicitamente endossam a visão de que a liberdade de expressão pode prejudicar grupos “marginalizados”. “Discursos que denigram tais grupos podem infligir danos sérios”, diz, “e pretendem impedir, com frequência, o progresso em direção à igualdade”.

Isso reflete uma das maneiras pelas quais os liberais baixam a guarda da liberdade de expressão. Eles compraram uma definição ampliada e subjetiva de danos que incorpora o alegado sofrimento psicológico causado pela fala. Para complicar as coisas, a moda contemporânea de ver os politicamente oprimidos como vítimas indefesas e vulneráveis levou a uma degradação dos princípios da liberdade de expressão, a fim de proteger as minorias marginalizadas da ofensa.

Alguns liberais também veem a liberdade de expressão como um cavalo de Troia para o fanatismo de direita. Comentaristas como Owen Jones desconsideram aqueles que lutam contra as tendências da censura como “comentaristas de direita, endinheirados, brancos, heterossexuais, masculinos... fanáticos que se vestem com a roupagem da liberdade de expressão [mas]... só querem o direito de odiar sem desafio. E, no entanto, isso se deve em parte à covardia liberal. Um exame superficial da cobertura da chamada brigada “Free Tommy”, centrada na alegada censura de Tommy Robinson, um notório ativista anti-islamismo, revela como os liberais evitam defender os direitos de livre expressão do intragável. Sim, considero odiosas muitas das opiniões de Robinson, mas uma atitude pungente em relação à liberdade de expressão denuncia o liberalismo, não o Sr. Robinson, e pior, acrescenta ao mito de que a “liberdade de expressão” é uma causa de “direita”.

Em um ensaio muito citado intitulado O pânico da liberdade de expressão: como a direita inventou uma crise Will Davies trata da questão intrigante do por que a liberdade de expressão se tornou um valor tão importante pelos conservadores?” Talvez uma pergunta melhor seria: por que a liberdade de expressão não é mais “um valor estimado” na esquerda liberal? Certamente, uma das razões é que os liberais temem ser denunciados por comentaristas como Davies, que sugere que os “guerreiros da liberdade de expressão” são servos de si mesmos. Outra colunista do Guardian, Nesrine

Malik, decidiu que “a liberdade de expressão não é mais um valor. Tornou-se uma brecha explorada com impunidade por *trolls*, racistas e defensores da limpeza étnica”. Aqueles que não podem ser facilmente descartados como fanáticos, talvez liberais civis libertários, são desprezados como “golpistas da liberdade de expressão – que manipulam a cultura do PC (Partido Comunista) como uma ameaça singularmente eminente à liberdade de expressão”.

Esse cinismo liberal sobre os motivos daqueles que advogam a liberdade de expressão pode, por sua vez, deformar seu senso de tolerância dos outros. Afua Hirsch, uma escritora britânica e ex-advogada, sugere que “a guerra da cultura, muitas vezes vestida como uma batalha pela liberdade de expressão, na realidade se resume a uma recusa em se engajar com pontos de vista alternativos”. Mais. No entanto, sem nenhum senso de ironia, Hirsch continua a condenar a “fantasia” da liberdade de expressão, na qual os que se preocupam com a “ameaça da imigração” recebem os piores motivos possíveis. Hirsch os acusa de usar “linguagem higienizada... para vestir atitudes cruéis”.

Mas se uma visão alternativa da imigração de Hirsch (e na verdade a minha própria) é castigada como uma pretensão ao abuso racista explícito, que esperança existe de uma cultura política liberal inclusiva? Essa leitura entre as linhas das opiniões políticas que os liberais denunciam como intolerância odiosa carece de generosidade ou empatia. Isso nos diz muito mais sobre a certeza presunçosa e de mente fechada dos “liberais” não liberais do que aqueles que menosprezam. De fato, os liberais só se tornarão liberais novamente uma vez que abandonem esse tipo de desdenhosidade e mancha e reconheçam que a liberdade de expressão – mesmo para aqueles que desprezamos – é projeto liberal central. Sem isso, a tão temida (muitas vezes exagerada) ascensão da extrema-direita não será a maior ameaça às nossas liberdades.

Em vez disso, o liberalismo, em nome do liberalismo, será a

parteira do PC do autoritarismo. ●

Claire Fox: diretora da Academy of Ideas, uma *think tank* libertária, e aparece regularmente como uma comentarista na BBC e em outros canais de notícias. Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** no dia 17 de agosto de 2018

LUIZ BIANCHI

O pânico da liberdade de expressão: como a direita inventou uma crise

William Davies



Alunos do floco de neve tornaram-se o alvo de uma nova cruzada de direita. Mas alegações exageradas de censura revelam uma ansiedade mais profunda no cerne do conservadorismo moderno.

E ninguém sabe que a liberdade de expressão está sob ataque no Reino Unido. Desencorajando-se em sua própria vitimização, os alunos do “floco de neve” não apenas se recusam a debater ideias com as quais discordam, mas procuram ativamente silenciá-las. As agências de notícias que desafiam a opinião liberal, como o Daily Mail, tornam-se alvos de campanhas e boicotes on-line. Toda uma geração de *millennials* está deixando a universidade e entrando no mercado de trabalho sem a capacidade de resistência emocional para lidar com o desacordo. O perigo representado pela “estudante Stasi” não é apenas a tirania no *campus*: os valores centrais do iluminismo da liberdade individual e da razão estão sob ameaça.

Esta narrativa alarmante agora pode ser encontrada em notícias, discursos políticos e colunas de opinião na Grã-Bretanha em uma base diária. Uma crescente sensação de pânico se acelerou durante os últimos três ou quatro anos, graças a uma sucessão de protestos estudantis “sem plataforma”, tendo como alvo Germaine Greer, Boris Johnson, Peter Tatchell e Jacob Rees-Mogg, entre outros. A campanha de 2015 para remover uma estátua do imperialista Cecil Rhodes do Oriel College Oxford foi rapidamente apresentada como prova de que as campanhas estudantis buscavam reescrever a história. No mesmo ano, o site libertário Spiked lançou o Ranking da Universidade da Liberdade de Expressão,

REFLEXÕES XXX

o que levou a uma manchete do *Telegraph* declarando que “a supressão da liberdade de expressão nos *campi* universitários está atingindo níveis epidêmicos”.

Os ministros do governo estão ansiosos para adicionar suas próprias vozes a esse pânico moral. “As universidades, para garantir a liberdade de expressão”, anunciaram na primeira página do *Times* em outubro de 2017, o lançamento de um *Office for Students* (OfS), que agora regula o “mercado” para o ensino superior. O então ministro das universidades, Jo Johnson, declarou que o regulador multaria ou colocaria em lista negra qualquer instituição que não protegesse a liberdade de expressão. O líder do *Times* criticou sua aprovação, declarando que “é errado o dinheiro dos contribuintes ser usado para favorecer a vulnerabilidade intelectual quando deveria estar desenvolvendo a resiliência intelectual”.

Está surgindo uma ortodoxia de que os jovens, especialmente os estudantes, rotineiramente exageram e nutrem sua própria vulnerabilidade emocional. Essa ideia foi importada dos EUA, onde recebeu sua articulação mais conhecida em um artigo do *Atlantic* de 2015, do advogado Greg Lukianoff e do psicólogo Jonathan Haidt, intitulado *The Coddling of the American Mind*. De acordo com Lukianoff e Haidt, os estudantes americanos se tornaram cada vez mais propensos a uma síndrome de “proteção vingativa”, em que indivíduos atacam alguém ou qualquer coisa que ameace seu bem-estar emocional. A “correção política” e suas várias manifestações no *campus*, como “espaços seguros”, tornam-se uma espécie de patologia que não apenas prejudica o sofredor, mas prejudica a capacidade de argumentar e raciocinar.

Neste clima ansioso, surgiu um gênero de intelectuais públicos cujo principal apelo é a sua vontade declarada de defender a liberdade de expressão. Eruditos mundialmente famosos, como Niall Ferguson e



Richard Dawkins, apresentam-se como corajosos contrários, combatendo várias formas de fundamentalismo moral. Jornalistas como Brendan O'Neill, editor do *Spiked*, e um grupo de provocadores conservadores que ocupam as páginas do *Spectator*, agora se especializam em desmantelar os entendimentos percebidos da esquerda liberal. Aqui não é apenas “politicamente correto” que é considerado opressivo, mas qualquer consenso “liberal” aparente, como a evidência da mudança climática, o prejuízo econômico previsto do Brexit ou as óbvias deficiências do caráter de Donald Trump.

A linguagem da “liberdade de expressão” e da “censura” é antiga, mas o fervor desse pânico é novo. Claro, isso pode ser inteiramente devido a um aumento súbito de comportamento censor. Mas esta explicação é difícil de acreditar por uma razão óbvia: a atual onda de defesa da “liberdade de expressão” coincidiu diretamente com a ascensão das mídias sociais, da publicação amadora e do “jornalismo cidadão” que agora é possível a um custo virtualmente zero. A proliferação de plataformas que concedem a alguém uma voz pública deve, em princípio, colocar preocupações sobre a censura para descansar. Afinal, mesmo escritores muito ruins com opiniões ofensivas podem agora ver suas palavras publicadas – ou transmitir suas vozes via YouTube e *podcasting*. Por qualquer medida, a fala é menos regulada ou inibida do que nunca. Isso gerou algumas táticas argumentativas feias, incluindo a mobilização hostil de apoiadores on-line contra adversários, que tornaram o debate público mais irritado e menos convidativo para muitos. Mas, por mais que isso não seja atraente, não é censura. A alegação de que a liberdade de expressão está sob ataque é muitas vezes uma máscara para outras frustrações e medos políticos.

Enquanto isso, o ideal da liberdade de expressão está sendo esticado até o ponto em que a frase começa a significar demais. Um documento de consulta do governo sobre o OfS declarou que “a liberdade de expressão dentro da lei é a pedra angular do ensino superior”, uma afirmação que sugere uma

ideia muito distorcida do que realmente acontece nas universidades. Debate, seja em clubes, sociedades estudantis ou seminários, é um aspecto crucial da vida no *campus*, mas seria perverso caracterizar o valor de uma palestra, um tutorial ou material de leitura em termos de liberdade de expressão. O conceito de liberdade de expressão tornou-se um totem político, particularmente à direita e, especialmente, no que diz respeito às universidades.

Muito já foi escrito sobre a ascensão dos “flocos de neve” e a ameaça que a correção política representa para os valores do Iluminismo. A questão mais intrigante é por que a liberdade de expressão se tornou um valor tão importante pelos conservadores. Ao contrário dos EUA, onde essa causa foi adotada por muitos centristas e liberais autodefinidos, na Grã-Bretanha essa é agora uma questão primordialmente conservadora, cujo perfil elevado se deve aos esforços conjuntos de jornais e políticos conservadores. O pânico em torno da liberdade de expressão parece satisfazer uma necessidade política, num momento em que a identidade do conservadorismo está sob o cerco de uma série de ameaças demográficas e econômicas.

Não há dúvida de que a esfera pública liberal (que nasceu nos cafés e nos jornais comerciais da Europa do século XVII) está experimentando revoltas sem precedentes graças à ascensão das plataformas digitais. Comentário político e crítica pública, originalmente a reserva exclusiva dos senhores burgueses, está ultrapassando os gargalos tradicionais com resultados desorientadores. Diferentes normas e expectativas culturais estão se colidindo o tempo todo, pois a dúvida está na autoridade da mídia *mainstream* e das instituições democráticas. A alegação de que certas pessoas estão sendo silenciadas é muitas vezes uma forma conveniente de como esse mundo mais confuso e menos previsível significa que vozes proeminentes perderam a autoridade. Nesse contexto, a defesa da liberdade de expressão promete restaurar uma ordem cultural tradicional.

Muitos casos proeminentes de censura relatados na imprensa britânica foram mais tarde entendidos corretamente como algo completamente diferente. O exemplo mais chocante disso ocorreu em outubro de 2017, quando o *Telegraph* publicou uma manchete de primeira página declarando “As forças estudantis de Cambridge derrubaram autores brancos”, acima de uma grande fotografia da estudante em questão, Lola Olufemi, que então recebeu um fluxo racista e abuso sexista. Uma correção foi publicada no dia seguinte (na página dois) admitindo que Olufemi tinha feito apenas algumas recomendações em uma carta aberta sobre como trazer mais autores não brancos para o currículo, e não tinha procurado forçar ninguém a fazer nada. Mas o dano a Olufemi havia sido feito, enquanto qualquer indignação da parte dos leitores do *Telegraph* foi deixada intacta.

Um relatório publicado em março pela Comissão Parlamentar Mista de Direitos Humanos buscou evidências de que a liberdade de expressão estava sob ameaça nas universidades britânicas, mas descobriu muito pouco. O comitê observou que as regras existentes impostas pela *Charity Commission* (que supervisiona os sindicatos estudantis e insiste na neutralidade política das instituições de caridade) e o governo com o seu “Impedir o dever” (que visa a proibir a expressão extremista em termos de segurança nacional) estavam criando restrições pesadas sobre eventos e organização. Mas a comissão concluiu que “os relatos da imprensa de supressão generalizada da liberdade de expressão estão claramente fora de sintonia com a realidade”. No entanto, o *Telegraph* tirou uma manchete dramática do relatório: “As universidades não podem ser ‘espaços seguros’, dizem os parlamentares, ao alertarem para o ‘efeito inibidor’ da liberdade de expressão”.

Protestos “sem plataforma” sempre ganham cobertura copiosa da mídia, mas não está claro que eles são representativos de qualquer problema mais amplo. O *YouGov* publicou os dados das pesquisas em junho, mostrando que os estudantes britânicos não eram, em média, menos tolerantes e com visões

opostas do que o público em geral. Nos EUA, o cientista político Jeffrey Sachs mostrou que não houve mudança geracional nas atitudes em relação à liberdade de expressão, ao contrário do que afirmaram Haidt no Atlantic e outros. Os *rankings* da Free Speech University da Spiked, que pretendem revelar uma crise de censura, muitas vezes tratam qualquer código de conduta escrito (como uma política de RH sobre o uso de linguagem abusiva) como uma forma de censura.

Mas esses fatos pouco fizeram para desacelerar as notícias incansáveis e as colunas de opinião sobre os “flocos de neve” censitários. Então, qual é o motivo dessa obsessão? Uma parte da resposta é o interesse próprio. Para muitas partes da imprensa, alimentar um pânico sobre a liberdade de expressão é uma maneira útil de resistir a

***Um protesto estudantil contra um discurso do
direitista francês Marine Le Pen, em Cambridge,
em 2013.***



pedidos de regulamentação da mídia. Um binário simplista é estabelecido entre a liberdade comercial desenfreada, por um lado, e a censura, por outro, e os políticos são convidados a tomar partido.

Sempre pensador, o ex-jornalista do Times Michael Gove expressou sua oposição ao inquérito Leveson sobre cultura, prática e ética da imprensa enquanto ainda estava em andamento, dizendo em uma reunião de jornalistas em fevereiro de 2012 que haviam criado uma “arrepiaante” atmosfera para a liberdade de expressão”. A disposição do Partido Conservador de defender os interesses dos donos de jornais foi posteriormente confirmada pelo manifesto eleitoral geral de 2017, que incluía uma promessa de abandonar o plano para “Leveson two”, que pretendia aprofundar a legalidade e supervisão do jornal.

A preocupação política mais difusa entre os conservadores é

que as ideias de esquerda estão excluindo as de direita, especialmente nas universidades. A sugestão é que estudantes e acadêmicos conservadores estão sendo silenciados e que a intolerância é agora uma marca da esquerda. O teólogo da Universidade de Oxford, Nigel Biggar, reclamou (em colunas no *Times* e em outros lugares) que foi perseguido por suas tentativas de pintar o Império Britânico sob uma luz moralmente virtuosa, a ponto de agora organizar seminários “em segredo” (que soa suspeitosamente como um eufemismo para “somente para convidados”).

Alguns sentem tão fortemente sobre esta questão que os fatos são descartados por completo. Em um discurso no Festival de Educação Superior em junho, Sam Gyimah, ministro das universidades, contou uma anedota sobre um estudante do King's College em Londres fazendo uma queixa formal de “discurso de ódio” contra um conferencista de história, que supostamente havia assumido o lado britânico em uma aula sobre o bloqueio de Berlim. Em uma entrevista ao *Times* alguns dias depois, Gyimah afirmou que “em uma instituição, quando apareci para falar com os alunos, eles leram a política de espaço seguro e levaram 20 minutos”. O site de notícias acadêmicas *Research* examinou essas duas afirmações, acompanhando as instituições envolvidas, e não encontrou evidências de que elas fossem verdadeiras.

O argumento de que os conservadores se tornaram uma minoria oprimida, especialmente nos *campi*, está reformulando a política em todo o Ocidente, com algumas consequências assustadoras na forma do nacionalismo “de extrema-direita” e ressurgente. Extrai energia do senso de que a esquerda é exclusivamente intolerante à dissensão e está permitindo que sua cosmovisão cultural e moral interfira na busca do conhecimento. As humanidades são vistas como os piores culpados, transformando a “verdade” em uma questão política que é, em última análise, uma questão de perspectiva. Para muitos defensores da liberdade de expressão, essa agenda moral sinistra busca colonizar outras

disciplinas, inclusive as ciências naturais.

Mas essas afirmações emotivas muitas vezes escondem algo mais prosaico, embora não menos perturbador para os conservadores: a demografia é contra eles. Na Grã-Bretanha, a maneira como o comportamento eleitoral agora se correlaciona com a idade é bastante surpreendente: nas eleições gerais de 2017, os trabalhistas superaram os conservadores em 66% a 19% entre 18 e 19 anos, enquanto esses números foram revertidos entre os mais de 70 anos. A idade em que alguém se torna mais propenso a votar em Conservador do que em Trabalhista é de 47 e crescente. Se isso for um “efeito de coorte⁹”, como parece provável, significa que pessoas mais jovens manterão essas visões políticas à medida que envelhecerem, em vez de se deslocarem para a direita.

Dado que os formandos também tendem a se inclinar mais para a esquerda do que os não graduados, e o número de graduados está aumentando, não é de surpreender que as universidades agora provoquem ansiedade entre comentaristas e políticos conservadores. Como Sachs mostrou no contexto dos EUA, o fato de que os protestos sem plataforma são mais frequentemente liderados pela esquerda é devido ao número muito maior de estudantes de esquerda, e não uma reflexão sobre os valores de esquerda. É claro que isso não torna aceitável que os estudantes conservadores se sintam indesejados ou desconfortáveis, assim como não é aceitável que outras minorias se sintam assim. Mas também não implica que um indivíduo de esquerda típico seja mais censor do que um típico de direita.

O problema bruto, do ponto de vista de jornais e políticos conservadores, é que o número de conservadores está caindo. Em uma era análoga, quando a esfera pública ainda era guardada por porteiros tradicionais, isso não seria tão

⁹ **Coorte:** grupo numeroso de pessoas

ameaçador: desde que editores de jornais e partidos políticos ainda representassem interesses e valores do *establishment*, os caprichos da opinião pública e da mudança demográfica não importa tanto. Mas neste cenário político e midiático menos previsível e mais aberto, números decrescentes potencialmente significam influência decrescente. Alegações de que as vozes tradicionais estão sendo censuradas são muitas vezes uma distorção do fato de que elas simplesmente não estão sendo ouvidas. Muitos conservadores devem desejar que haja menos pessoas indo para a universidade.

Empurrando um pouco mais além do verniz de controvérsias da liberdade de expressão, podemos identificar um problema mais profundo que as universidades representam para o conservadorismo, tanto intelectualmente como politicamente. Isso reside nas disputas morais e filosóficas que alimentaram as “guerras culturais” desde o final da década de 1960. A questão central que coloca o liberalismo, o conservadorismo, o nacionalismo e as políticas de identidade em tais conflitos entre si é fundamental: quem tem autoridade para descrever a sociedade? De quem será a versão da história? Como documentos e artefatos serão interpretados e julgados? Por uma série de razões, seções do comentário conservador e da classe política não confiam mais nas universidades para fornecer as respostas.

Se refletirmos sobre o último meio século de guerras culturais, uma clara tendência é evidente, especialmente na Grã-Bretanha e nos EUA. Apesar de seus muitos protestos em contrário, a direita tem sido muito mais bem-sucedida em estabelecer uma fortaleza na mídia, enquanto a esquerda se saiu melhor nas universidades. Não se trata simplesmente dos valores políticos das pessoas empregadas nesses campos ou das ideias que elas geram. É também sobre as diferentes estruturas e mecanismos por meio dos quais ideias e conhecimento são validados. A partir de uma combinação de compromissos ideológicos e interesse próprio, a mídia e as universidades têm vindo a promover ideais particulares – e

REFLEXÕES XXX

muitas vezes conflitantes – de como o conhecimento e a cultura devem ser produzidos, acreditados e pagos.

Na medida em que oferece um mercado para a expressão pública, a mídia do setor privado tem desempenhado um papel crucial no avanço da agenda pró-negócios que triunfou com as eleições de Margaret Thatcher e Ronald Reagan. Para uma figura como Rupert Murdoch, tratar “liberdade de expressão” e “livre mercado” como sinônimos tem benefícios muito claros. No Reino Unido, onde há regras rígidas de transmissão, este espaço era limitado principalmente à imprensa, enquanto nos EUA suas vitórias incluem *talk-radio* e Fox News. Mas, como Gove insinuou ao fazer sua crítica a Leveson, é um princípio fundamental do conservadorismo contemporâneo que o mercado é o único que garante a liberdade intelectual e política. Isso é cristalizado no neologismo amado pelos defensores da liberdade de expressão: “o mercado de ideias”.

As universidades, entretanto, distinguem-se em parte pela sua resistência aos princípios do mercado. As atuais reformas (como a introdução do OfS) buscam enfraquecer essa resistência, mas estão longe de eliminá-la. Numa universidade, quem consegue falar, publicar, ser ouvido é – em princípio – determinado pelo julgamento crítico e pela reputação pública, não pelas forças do mercado. Se o trabalho de um acadêmico aparece em um periódico acadêmico, ou se alguém recebe uma bolsa de pesquisa, é determinado pela avaliação de seus colegas, que deveriam basear seu julgamento na credibilidade, originalidade e coerência de um argumento. Em um mundo cada vez mais governado pelas forças do mercado e pelas métricas econômicas, tudo isso pode ser motivo de suspeita de estranhos, se não de ressentimento total.

Em um clima populista, é claro que os ideais acadêmicos de intercâmbio



intelectual nunca são perfeitamente realizados. Mas o que é indiscutível é que as universidades têm maneiras de valorizar as coisas que são diferentes de como o mercado as valoriza. Além disso, ao contrário do mercado (em que o preço é o único árbitro de tudo), os critérios usados para julgar o trabalho acadêmico nunca são definitivos. Especialmente nas humanidades, onde a ameaça do politicamente correto é considerada maior, julgamentos e críticas estabelecidos sempre podem ser questionados. Controvérsias surgem sobre os méritos de diferentes textos ou ideia, e “o cânon” nunca é permanentemente acordado. Isso também é o que significa liberdade intelectual.

Os conservadores gostam de pintar as universidades como uma monocultura do politicamente correto, mas muitas vezes a ansiedade mais profunda é que a monocultura tradicional da nação, que data de mais de 200 anos, está sendo questionada por feministas e críticos pós-coloniais. Assim, outro paradoxo do pânico da liberdade de expressão é que o que é chamado de censura é muitas vezes completamente o oposto – a saber, a abertura do debate acadêmico a uma gama mais ampla de perspectivas. Isso não significa que as universidades sejam “relativistas”, simplesmente que empregam mecanismos para estabelecer a verdade e o consenso que não são usados no mundo dos negócios.

A queixa conservadora contra as universidades é, portanto, profundamente inconsistente. Por um lado, as universidades são acusadas de agir como um cartel, resistindo às forças do mercado para se apegarem às suas vantagens tradicionais. Por esta conta, o ensino superior precisa ser “modernizado” com a injeção de competição, assim como outros serviços públicos experimentados sob Thatcher e Blair. Por outro lado, as universidades são acusadas de serem subjugadas pela correção política atual e pelo relativismo moral, que representam uma ameaça fundamental ao tecido da nação e às identidades tradicionais que a sustentam.

Incapazes de pensar na contradição latente entre essas duas

queixas ideológicas (uma que exige maior pluralismo liberal e modernidade, a outra menos exigente), ministros conservadores e jornais acabam recorrendo à “liberdade de expressão” como uma síntese incipiente de mercados livres e tradicionalismo cultural. A suspeita é que, apesar de toda a retórica da liberdade, eles não se importam com a conformidade intelectual *per se* – desde que seja conforme o padrão cultural correto.

À medida que essas guerras culturais continuam, produz a estranha visão de ambos os lados reivindicando a derrota, de modo a mobilizar suas próprias forças em torno de um sentimento de injustiça. A esquerda pode apontar para o domínio das ideias da política neoliberal desde a década de 1970 como a que precisa ser combatida, juntamente com o poder cultural dos meios de comunicação conservadores, como o *Daily Mail*. A direita pode apontar para a ascendência das políticas de identidade e a influência sustentada das universidades sobre a vida cultural e pública, que cresceu especialmente no Reino Unido desde o início dos anos 1990, graças à expansão do ensino superior.

Essas guerras culturais chegaram a um impasse. Uma coisa que emergiu deles, no entanto, é uma comunidade distinta de defensores da “liberdade de expressão”, cujo *habitat* natural não é nem jornais nem universidades, mas os espaços digitais que agora existem em algum lugar entre os dois. Ninguém está se beneficiando mais do pânico da liberdade de expressão, tanto reputacional quanto financeiramente, do que esses guerreiros da liberdade de expressão. No processo, a própria ideia de liberdade de expressão está sendo estrategicamente reconfigurada, e até mesmo armada, para ajudar a empurrar o conteúdo para o público on-line. Na era das plataformas digitais, onde há uma abundância excessiva de conteúdo, a afirmação de que as ideias são perigosas ou censuradas tornou-se uma das formas mais eficazes de atrair a atenção – a mercadoria que retém o maior valor de escassez no panorama atual da mídia.

No início deste ano, a expressão “*dark web* intelectual” foi criada para identificar um grupo de acadêmicos e jornalistas que se consideram inimigos iconoclastas do politicamente correto. Um perfil bajulador do New York Times relatou que, “sentindo-se em grande parte impedidos de sair do legado, eles estão construindo rapidamente seu próprio canal de mídia de massa” on-line. Dado que esse grupo (de acordo com um *site* criado para celebrá-los) inclui o psicólogo de Harvard Steven Pinker, o colunista da Spectator Douglas Murray e o sociólogo Nicholas Christakis, de Yale, não está claro por que eles se sentiriam “excluídos dos *outlets* legados”.

A internet permite que esses homens desempenhem dois papéis contraditórios de uma só vez, aparecendo como hereges evitados pelo *mainstream* e como celebridades globais. Apresentar-se como um *outsider* é uma estratégia comprovada para se tornar viral. Ninguém dominou essa estratégia, assim como o famoso psicólogo canadense e autor de *best-sellers* Jordan Peterson, que cuida de sua presença on-line com cuidado imaculado. Ao mesmo tempo em que a internet perturba as instituições e normas da esfera pública, gerando confusão no processo, é também a precondição de um novo estilo de conservadorismo, no qual a autoridade moral é afirmada por meio de manifestações abertas de hostilidade. Resistir à censura (independentemente de haver ou não alguém para resistir) torna-se uma maneira de provar o compromisso de alguém com a verdade.

O modelo para este intelectualismo robusto foi criado durante os últimos estágios da guerra do Iraque, pelo movimento conhecido como “novo ateísmo”. Isso reuniu polemistas como Dawkins, Christopher Hitchens e Sam Harris, oferecendo um novo ataque não apenas aos cristãos evangélicos, mas ao fundamentalismo islâmico ao mesmo tempo. Eles estavam defendendo a ciência evolucionária e os valores seculares, mas, tanto quanto qualquer coisa, eles estavam afirmando seu direito de atacar as crenças dos outros, independentemente de quão queridos possam ser. O sistema de crenças dessa

vanguarda racionalista foi melhor resumido na famosa frase de George Orwell: “*Se liberdade significa alguma coisa, significa o direito de dizer às pessoas o que elas não querem ouvir.*” Para que a fala seja “livre”, tem que procurar uma audiência para ofender. Longe de ser um obstáculo para a liberdade de expressão, isto sugere que os “flocos de neve” (que estão muito dispostos a se ofender) são na verdade uma das suas partes componentes.

As polémicas dos novos ateus foram Dawkins *A Desilusão de Deus* e Hitchens's *God não é grande*, publicado em 2006 e 2007, respectivamente. Mas na década que se seguiu, a esfera pública foi transformada pela rápida expansão das plataformas digitais, combinada com a disseminação de *smartphones* que podem servir como câmeras de vídeo e radio difusores. Tudo o que pode ser capturado como “conteúdo” agora pode ser livremente compartilhado em uma panóplia¹⁰ de plataformas. As informações e as ideias não precisam mais passar pelos gargalos tradicionais da publicação profissional, e há uma escolha muito maior de plataformas e comunidades intelectuais para se envolver. O *no-platforming* não procura, de forma realista, proibir um alto-falante de todas as plataformas; procura impedi-las de usar um em particular.

Isto teve profundas implicações para o que significa liberdade de expressão. Por um lado, a ascensão do YouTube, Facebook e *podcasts* envolve uma democratização óbvia do poder de falar e escrever publicamente. Ninguém pode realmente ser silenciado se possuir um *smartphone* e uma conta de mídia social. Mas, ao mesmo tempo, o poder de ser ouvido permanece distribuído de maneira muito desigual. Pode haver largura de banda e armazenamento de dados quase infinitos, mas ainda existe uma quantidade finita de atenção, e grande parte dela ainda é canalizada por meio das instituições “legadas” das universidades e do jornalismo

¹⁰ **Panóplia**: troféu.

REFLEXÕES XXX

profissional. As plataformas oferecem agora algo que não estava disponível nos primeiros quatro séculos da moderna esfera pública: um meio amplamente acessível para questionar publicamente e liberalmente o julgamento de editores e especialistas.

As intervenções mais decisivas nessa nova ecologia da mídia não são atos de censura, ou silenciamento, mas de curadoria – selecionar e promover o conteúdo com maior probabilidade de se tornar viral. A fama repentina de Peterson é devida em grande parte a uma única entrevista do Channel 4 News com Cathy Newman em janeiro deste ano, na qual ele resistiu vigorosamente ao seu argumento. Em junho, a entrevista foi assistida 10 minutos no canal do YouTube do Channel 4, mas também foi editada e compartilhada por inúmeros *blogs* conservadores e canais do YouTube.

*Cathy Newman entrevistando Jordan Peterson
no Channel 4 News em janeiro*



Debates ao vivo (como aqueles que acontecem nos *campi*) agora são rotineiramente capturados, editados e compartilhados como vídeo por organizadores de eventos e *smartphones* dos membros da audiência. Isso expande radicalmente as possibilidades políticas de um evento, permitindo que um orador atue para a câmera (e uma audiência potencial de milhões de pessoas), usando a audiência ao vivo como um mero apoio para mostrar a coragem de alguém. Jeremy Corbyn foi acusado de usar as perguntas do primeiro-ministro de maneira semelhante, visando principalmente a trechos de conteúdo de vídeo bom para o Partido Trabalhista compartilhar no Facebook.

A hostilidade e a bravata são táticas comprovadas para chamar a atenção on-line, se puderem ser curadas de maneira lisonjeira. Isso ajuda a explicar a ênfase ressurgente na fala como o que precisa ser liberado: o antiquado fórum da câmera

de debates foi revivido, agora que o vídeo do combate polêmico pode ser facilmente compartilhado on-line. Hitchens atraiu a adoração por sua capacidade de, rapidamente e espirituosamente, dispensar um oponente em uma discussão. Essa mesma habilidade, também conhecida como “possuir” um adversário, agora gera clipes de vídeo que podem se espalhar pela internet para um público de milhões de pessoas. Para os fãs de Peterson, o momento de destaque da entrevista do Channel 4 foi quando Newman parecia perdido por palavras e admitiu “você me pegou”. (Ela foi posteriormente alvo de uma campanha de *trollagem* viciosa, incluindo ameaças de morte, dos admiradores de Peterson, embora ninguém tenha pensado em descrever essa intimidação como censura.)

Se alguém pode alegar ser ignorado pela grande mídia, sem plataforma de universidades ou silenciado por “flocos de neve”, a capacidade de atrair a atenção on-line é ainda maior. Essa tática não é a preservação do direito. Os corbynistas fazem um grande jogo de como seus comícios e conquistas são ignorados pela mídia. Retalhistas francos como Andrew Adonis e Alastair Campbell sugeriram que algum tipo de encobrimento está em andamento na BBC, que está suprimindo as críticas ao Brexit. Enquadrar o julgamento editorial como censura provoca maior paixão e engajamento, assim como o julgamento dos estudiosos é retratado como uma imposição censora de seus próprios preconceitos esquerdistas. A perene ironia de todas as controvérsias da liberdade de expressão é quanta atenção eles acabam dando a visões aparentemente censuradas e perigosas.

Nesta nova esfera pública digital, é sempre possível descobrir conteúdo que reforça a posição ideológica e que pode ser usado como prova de sua retidão moral. Um islamófobo pode encontrar evidências de um homem muçulmano incitando a violência. Um negador da mudança climática pode encontrar o estudo que mostra o planeta ficando mais frio. Um jornalista pode localizar um grupo do Facebook no qual ativistas

estudantis falam em proibir certas formas de expressão. As notícias não precisam ser “falsas”, precisam apenas ser estrategicamente extraídas do vasto arquivo de conteúdo digital e apresentadas ao público como a nova norma assustadora. A imprensa britânica é mestra nisso, estabelecendo um novo papel para os jornais em rastrear o comportamento on-line que alimentará os preconceitos de seus leitores.

Isso está gerando algumas formas estranhas de autoengano coletivo. Um leitor do Times ou do Daily Mail pode se convencer de que eles são uma minoria marginalizada, enquanto o politicamente correto é agora hegemônico. Torna-se possível ver as universidades totalmente por meio das lentes de seus estudantes mais radicais, ignorando todo o resto.

Políticos ou jornalistas podem apontar para qualquer um com uma plataforma (e hoje, isso é basicamente todo mundo) e declarar que essa pessoa agora ganhou o controle da esfera pública, enquanto todo mundo está sendo silenciado. Mas isso é realmente um sintoma de haver cada vez mais liberdade de expressão, e não menos.

Reunindo o constante foco dos jornais em “flocos de neve” censitários, as histórias duvidosas das universidades ministram os ataques a acadêmicos politicamente corretos e aos autointitulados hereges da teia escura intelectual, podemos ver os contornos de todo um programa conservador em ação.

Apesar do fato de que a comunicação se tornou, em muitos aspectos, positivamente anárquica, a liberdade de expressão agora oferece aos conservadores um princípio ideológico orientador, numa época em que os alicerces ideológicos anteriores da direita não são mais confiáveis.

Para realmente entender por que a liberdade de expressão se tornou o foco de uma nova cruzada na Grã-Bretanha,

precisamos considerar por que o conservadorismo se tornou sem rumo.

A crise mais ampla do conservadorismo é que a revolução do livre mercado do final do século XX está rapidamente desfazendo a visão moral que originalmente a alimentou. Quando Thatcher e Reagan chegaram ao poder, prometeram que o livre mercado recompensaria o esforço e a responsabilidade individuais, proporcionando mobilidade ascendente e propriedade para aqueles que estivessem dispostos a trabalhar para eles. Depois de mais de uma década de salários reais estagnados e custos de habitação em espiral, nem mesmo os conservadores ousam sugerir que o contrato sobreviva, especialmente para aqueles nascidos depois de 1980. A família, esse outro baluarte da ideologia conservadora, não é muito uma aspiração a dinheiro.

Enquanto isso, não está claro que a “liberdade” outrora associada ao “mercado” tenha muito a ver com empresas ou riscos. Cada vez mais, como mostra o trabalho de estudiosos da desigualdade como Danny Dorling e Thomas Piketty, parece significar crescente autonomia para os muito ricos, e aumento do endividamento e do *estresse* para todos os outros. Isso coloca um problema para a direita política: sem agir como os servos dos super-ricos, qual é o sentido do conservadorismo hoje? Quando o capitalismo não consegue mais compensar a visão moral conservadora do trabalho duro e da empresa, para onde mais está indo?

Nessa crise moral e política, a ideia de liberdade de expressão faz o que a ideia de livre mercado não pode mais fazer plausivelmente. Um ideal romântico extraído do passado é apreendido e celebrado como uma virtude que precisa ser ressuscitada. Enquanto isso, o “flocos de neve” preenche um papel ideológico, uma vez ocupado pelo “vagabundo do bem-estar preguiçoso” ou “pobre irresponsável”. Em 2018, ninguém pode realisticamente afirmar que ser pobre ou desempregado é uma opção de estilo de vida agradável, ou que a distribuição da renda na sociedade é um reflexo justo do

REFLEXÕES XXX

esforço. Basta olhar para o clamor quando Theresa May tentou justificar a prolongada estagnação salarial para uma enfermeira durante a campanha eleitoral geral de 2017. Esse jogo acabou.

O que os conservadores podem afirmar, em vez disso, é que certas pessoas – principalmente os jovens – precisam se tornar melhores em suportar essa dificuldade. Não é coincidência que essa ênfase na importância de construir “resiliência”, sendo forçada a “ouvir o que você não quer ouvir”, tenha coincido com uma década de estagnação econômica, que foi regulada de tal forma que maximizar a segurança dos detentores de ativos, enquanto empobrece o futuro de todos com menos de 40 anos.



A sugestão de que os jovens são exclusivamente intolerantes e autoindulgentes é uma maneira útil de evitar falar sobre outras coisas. Ele lança a culpa de volta a uma geração que agora está sofrendo o rescaldo do modelo econômico baseado no crédito que, com uma pequena ajuda dos tomadores de decisões monetárias, inflou os preços das casas dos pais e os benefícios das pensões. No momento em que a saúde mental do aluno está se deteriorando, o pânico em torno da “liberdade de expressão” reforça a noção de que há algo errado com os jovens e não com o meio ambiente.

A promoção da “liberdade de expressão” pode, por algum tempo, passar por cima das crescentes rachaduras ideológicas no edifício conservador. Mas é atormentado por contradições tão profundas que é difícil ver como ele pode coordenar um movimento político. De muitas maneiras, a fala nunca foi mais livre do que é hoje, incluindo a fala que é hostil, emocional e potencialmente extrema. As barreiras tradicionais e os *gatekeepers* que restringiam o acesso à esfera pública e ao cânone intelectual estão perdendo poder, e ninguém sabe qual será o resultado final. Essa incerteza é o preço que se paga

REFLEXÕES XXX

pela liberdade intelectual e política, em vez de sua sentença de morte. ●

William Davies: sociólogo e economista político.

Artigo publicado na revista THE GUARDIAN no dia 26 de julho de 2018

LUIZ BIANCHI

Democracia

Tom Christiano



A teoria democrática normativa trata dos fundamentos morais da democracia e das instituições democráticas, bem como dos deveres morais dos representantes e cidadãos democráticos. É diferente da teoria democrática descritiva e explicativa, que visa a descrever e explicar como funcionam a democracia e as instituições democráticas. A teoria da democracia normativa visa a fornecer uma explicação de quando e por que a democracia é moralmente desejável, bem como princípios morais para orientar o desenho das instituições democráticas e as ações dos cidadãos e representantes. É claro que a teoria democrática normativa é inerentemente interdisciplinar e deve basear-se nos resultados da ciência política, da sociologia, da psicologia e da economia para fornecer orientação moral concreta.

Este breve esboço da teoria democrática normativa concentra a atenção em sete questões relacionadas. Primeiro, propõe uma definição de democracia. Em segundo lugar, descreve diferentes abordagens à questão de saber por que razão a democracia é moralmente valiosa. Terceiro, discute a questão de saber se e quando as instituições democráticas têm autoridade e diferentes concepções dos limites da autoridade democrática. Em quarto lugar, explora a questão do que é razoável exigir dos cidadãos nas grandes sociedades democráticas. Esta questão é central para a avaliação das teorias democráticas normativas. Um grande número de opiniões defende que a maior parte da teoria democrática normativa clássica é incompatível com o que podemos razoavelmente esperar dos cidadãos. Quinto, examina

diferentes relatos da caracterização adequada da igualdade nos processos de representação e nas normas morais de representação. Sexto, discute a relação entre as conclusões centrais da teoria da escolha social e da democracia. Sétimo, discute a questão de quem deve ser incluído no grupo que toma decisões democráticas.

1. Democracia definida

O termo “democracia”, tal como o utilizaremos nesta entrada, refere-se muito genericamente a um método de tomada de decisão coletiva caracterizado por uma espécie de igualdade entre os participantes numa fase essencial do processo de tomada de decisão. Quatro aspectos desta definição devem ser observados. Em primeiro lugar, a democracia diz respeito à tomada de decisão coletiva, pelo que queremos dizer decisões que são tomadas para grupos e que se destinam a ser vinculativas para todos os membros do grupo. Em segundo lugar, pretendemos que esta definição cubra muitos tipos diferentes de grupos e procedimentos de tomada de decisão que podem ser chamados de democráticos. Portanto, pode haver democracia nas famílias, nas organizações voluntárias, nas empresas econômicas, bem como nos Estados e nas organizações transnacionais e globais. A definição também é consistente com diferentes sistemas eleitorais, por exemplo, votação por ordem de chegada e representação proporcional. Terceiro, a definição não pretende ter qualquer peso normativo. É compatível com esta definição de democracia que não seja desejável ter democracia num contexto particular. Portanto, a definição de democracia não resolve quaisquer questões normativas. Quarto, a igualdade exigida pela definição de democracia pode ser mais ou menos profunda. Pode ser a mera igualdade formal de uma pessoa, um voto numa eleição para representantes num parlamento onde há competição entre candidatos para o cargo. Ou pode ser mais robusto, incluindo igualdade substantiva nos processos de deliberação e construção de coligações que conduzem à votação. “Democracia” pode referir-se a qualquer

um destes arranjos políticos. Pode envolver referendos diretos dos membros de uma sociedade na decisão sobre as leis e políticas da sociedade ou pode envolver a participação desses membros na seleção de representantes para tomar as decisões.

A função da teoria democrática normativa não é resolver questões de definição, mas determinar quais das formas que a democracia pode assumir, se é que alguma, são moralmente desejáveis e quando e como. Para avaliar as diferentes justificações morais da democracia, devemos decidir sobre os méritos dos diferentes princípios e concepções dos seres humanos e da sociedade de onde provêm.

2. A Justificação da Democracia

Nesta seção, examinamos diferentes pontos de vista sobre a justificação da democracia. As justificações propostas para a democracia identificam valores ou razões que apoiam a democracia em detrimento de formas alternativas de tomada de decisão, como a oligarquia ou a ditadura. É importante distinguir as opiniões relativas à justificação da democracia das opiniões relativas à autoridade da democracia, que examinamos na seção 3. As tentativas de estabelecer autoridade democrática identificam valores ou razões em virtude dos quais os sujeitos têm o dever de obedecer às decisões democráticas. A justificação e a autoridade podem separar-se – é possível sustentar que o equilíbrio de valores ou razões apoia a democracia em detrimento de formas alternativas de tomada de decisão, ao mesmo tempo que nega que os sujeitos tenham o dever de obedecer às decisões democráticas.

Podemos avaliar a justificação da democracia em pelo menos duas dimensões diferentes: instrumentalmente, por referência aos resultados da sua utilização em comparação com outros métodos de decisão política; ou intrinsecamente, por referência a valores inerentes ao método.

2.1 Instrumentalismo

2.1.1 Argumentos instrumentais a favor da democracia

Dois tipos de benefícios instrumentais são comumente atribuídos à democracia: (1) a produção de leis e políticas relativamente boas e (2) melhorias no caráter dos participantes.

2.1.1.1 A produção de leis e políticas relativamente boas: teorias da responsividade

Argumenta-se frequentemente que a tomada de decisões democrática protege melhor os direitos ou interesses dos sujeitos porque responde melhor aos seus julgamentos ou preferências do que formas concorrentes de governo. John Stuart Mill, por exemplo, argumenta que, uma vez que a democracia dá a cada sujeito uma parcela do poder político, a democracia força os tomadores de decisão a levar em conta os direitos e interesses de uma gama mais ampla de sujeitos do que os que são levados em conta na aristocracia ou na monarquia. Existem algumas evidências de que, à medida que os grupos são incluídos no processo democrático, os seus interesses são mais bem defendidos pelo sistema político. Por exemplo, quando os afro-americanos recuperaram o direito de voto nos Estados Unidos em 1965, conseguiram garantir muito mais benefícios do Estado do que anteriormente. Os economistas argumentam que a democracia promove o crescimento econômico. Vários autores contemporâneos defendem versões deste argumento instrumental, apontando para a robusta correlação empírica entre o bom funcionamento das instituições democráticas e a forte proteção dos direitos liberais fundamentais, como os direitos a um julgamento justo, integridade corporal, liberdade de associação e liberdade de expressão.

Um argumento instrumental relacionado para a democracia é fornecido por Amartya Sen, que argumenta que

nunca ocorreu nenhuma fome substancial em qualquer país independente com uma forma democrática de governo e uma imprensa relativamente livre.

A base deste argumento é que os políticos numa democracia multipartidária com eleições livres e uma imprensa livre têm incentivos para responder às expressões das necessidades dos pobres.

2.1.1.2 A produção de leis e políticas relativamente boas: teorias epistêmicas

As justificações epistêmicas da democracia argumentam que, nas condições certas, a democracia é geralmente mais fiável do que métodos alternativos na produção de decisões políticas que sejam corretas de acordo com padrões independentes de procedimentos. Embora existam muitas explicações diferentes para a fiabilidade da tomada de decisões democráticas, descrevemos aqui três das explicações mais proeminentes: (1) o Teorema do Júri de Condorcet, (2) os efeitos da diversidade cognitiva, e (3) coleta e partilha de informação.

A explicação mais proeminente para a fiabilidade epistêmica da democracia assenta no Teorema do Júri de Condorcet (CJT), um teorema matemático desenvolvido pelo matemático do século XVIII, o Marquês de Condorcet, que se baseia na chamada “lei dos grandes números”. O CJT afirma que, quando certas suposições são válidas, a probabilidade de a maioria dos eleitores apoiar a decisão correta aumenta e se aproxima de 100% à medida que o número de eleitores aumenta. As suposições são (Condorcet 1785):

é mais provável que cada eleitor identifique a decisão correta (a suposição de competência);

os eleitores votam no que acreditam ser a decisão correta (a suposição de sinceridade);

os votos são estatisticamente independentes uns dos outros (a suposição de independência).

Embora a prova original de Condorcet estivesse restrita a decisões com apenas duas escolhas, trabalhos mais recentes argumentam que o CJT pode ser estendido a decisões com três ou mais escolhas. Pensa-se muitas vezes que o uso do CJT para explicar a fiabilidade da democracia se origina da afirmação de Jean-Jacques Rousseau de que

[s]e, quando uma população suficientemente informada deliberasse, os cidadãos não tivessem comunicação entre si, a vontade geral resultaria sempre do grande número de pequenas diferenças, e a deliberação seria sempre boa.

Os teóricos contemporâneos continuam a confiar no CJT, ou em variantes dele, para justificar a democracia. O apelo do TJC para os democratas epistêmicos deriva do fato de que, se os seus pressupostos subjacentes forem satisfeitos, é quase certo que as decisões produzidas mesmo por eleitorados de dimensão moderada serão corretas. Por exemplo, se os pressupostos do CJT se mantiverem para um eleitorado de 10.000 eleitores, e se cada eleitor tiver 51 por cento de probabilidade de identificar a decisão correta entre duas opções, então a probabilidade de a maioria selecionar a decisão correta é de 99,97 por cento. A matemática formal do CJT não está sujeita a disputa. No entanto, os críticos dos argumentos a favor da democracia baseados no TJC argumentam que os pressupostos subjacentes ao TJC raramente, ou nunca, são satisfeitos nas democracias reais. Primeiro, muitos observaram que as opiniões dos eleitores não são independentes umas das outras. Na verdade, o processo democrático parece enfatizar a persuasão e a construção de coligações. Em segundo lugar, o teorema não parece aplicar-se a casos em que a informação a que os eleitores têm acesso, e com base na qual fazem os seus julgamentos, é segmentada de várias maneiras. A segmentação ocorre quando alguns setores da sociedade não possuem informações relevantes enquanto outros as possuem. As sociedades e a política modernas parecem instanciar este tipo de segmentação em termos de classe, raça, grupos étnicos, religião, posição ocupacional,

localização geográfica e assim por diante. Finalmente, todos os eleitores abordam questões sobre as quais têm de tomar decisões com fortes preconceitos ideológicos que minam a alegação de que cada eleitor está a trazer para a votação uma espécie de observação independente sobre a natureza do bem comum.

Os defensores das justificações da democracia baseadas no TJC geralmente respondem a este tipo de críticas tentando desenvolver variações do TJC com pressupostos mais fracos. Estes pressupostos são mais facilmente satisfeitos nas democracias e, portanto, os teoremas revistos podem mostrar que mesmo eleitorados de dimensão moderada têm quase a certeza de produzir decisões corretas.

Uma segunda justificativa epistêmica comum para a democracia - que muitas vezes remonta a Aristóteles (*Política*, Livro II, Cap. 11) - argumenta que os procedimentos democráticos são mais capazes de explorar a diversidade cognitiva subjacente de grandes grupos de cidadãos para resolver problemas coletivos. Dado que a democracia envolve muitas pessoas no processo de tomada de decisões, pode tirar partido de muitas fontes de informação e perspectivas na avaliação de leis e políticas propostas. Mais recentemente, Hélène Landemore baseou-se no teorema da “diversidade-trunfo-capacidade” de Scott Page e Lu Hong – que afirma que uma coleção aleatória de agentes retirados de um grande conjunto de os agentes com capacidades limitadas normalmente superam um conjunto dos melhores agentes desse mesmo conjunto – para argumentar que se pode esperar que a democracia produza melhores decisões do que o governo de especialistas. Tanto o teorema original de Page e Hong quanto o uso dele por Landemore para justificar a democracia estão sujeitos a disputa.

Uma terceira justificação epistêmica comum para a democracia assenta na ideia de que a tomada de decisão democrática tende a ser mais informada do que outras formas de tomada de decisão sobre os interesses dos cidadãos e os

mecanismos causais necessários para promover esses interesses. John Dewey argumenta que a democracia envolve “uma consulta e uma discussão que revela necessidades e problemas sociais”. Mesmo que os especialistas saibam a melhor forma de resolver problemas coletivos, eles precisam do contributo das massas para corrigir os seus preconceitos e dizer-lhes onde estão os problemas.

2.1.1.3 Argumentos baseados em caracteres

Muitos endossaram a democracia alegando que a democracia tem efeitos benéficos sobre o caráter dos súditos. Muitos concordam com Mill e Rousseau que a democracia tende a fazer com que as pessoas se defendam mais do que outras formas de governo, porque faz com que as decisões coletivas dependam mais da sua contribuição do que a monarquia ou a aristocracia. Assim, nas sociedades democráticas, os indivíduos são encorajados a serem mais autônomos. Da mesma forma, ao dar aos cidadãos uma parte do controle sobre a tomada de decisões políticas, a democracia cultiva cidadãos com carácter ativo e produtivo em vez de carácter passivo. Além disso, tem sido argumentado que a democracia tende a levar as pessoas a pensar mais cuidadosa e racionalmente do que outras formas de governo, porque faz diferença nos resultados políticos, quer o façam ou não. Finalmente, alguns argumentam que a democracia tende a melhorar as qualidades morais dos cidadãos. Quando participam na tomada de decisões, têm de ouvir os outros, são chamados a justificar-se perante os outros e são forçados a pensar em parte em termos dos interesses dos outros. Alguns argumentaram que quando as pessoas se encontram neste tipo de circunstância, pode-se esperar que pensem genuinamente em termos do bem comum e da justiça. Consequentemente, alguns argumentaram que os processos democráticos tendem a aumentar a autonomia, a racionalidade, a atividade e a moralidade dos participantes. Uma vez que estes efeitos benéficos são considerados valiosos em si mesmos, eles contam a favor da democracia e contra outras formas de

governo.

Alguns argumentam, além disso, que os efeitos acima mencionados sobre o carácter tendem também a melhorar a qualidade da legislação. Uma sociedade de decisores autônomos, racionais, ativos e morais tem mais probabilidades de produzir boa legislação do que uma sociedade governada por uma pessoa egocêntrica ou por um pequeno grupo de pessoas que governam assuntos servis e irreflexivos. É claro que a solidez de qualquer um dos argumentos acima depende da verdade das teorias causais das consequências das diferentes instituições.

2.1.2 Argumentos instrumentais contra a democracia

Nem todos os argumentos instrumentais favorecem a democracia. Platão argumenta que a democracia é inferior a várias formas de monarquia, aristocracia e até mesmo oligarquia, alegando que a democracia tende a minar os conhecimentos necessários à governança adequada das sociedades (Platão 1974, Livro VI). A maioria das pessoas não possui o tipo de talento intelectual que lhes permita pensar bem sobre as questões difíceis que a política envolve. Mas, para conquistarem um cargo ou conseguirem que uma peça legislativa seja aprovada, os políticos devem apelar ao sentido destas pessoas sobre o que é certo ou não. Assim, o Estado será guiado por ideias muito mal elaboradas que os especialistas em manipulação e apelo às massas usam para ajudarem a conquistar cargos. Platão argumenta, em vez disso, que o Estado deveria ser governado por reis-filósofos que tivessem a sabedoria e o carácter moral necessários para um bom governo. Ele defende assim uma versão do que David Estlund chama de “epistocracia”, uma forma de oligarquia que envolve o governo de especialistas.

Mill defende uma forma de epistocracia que é por vezes referida como o esquema de “votação plural”. Embora todos os adultos racionais obtenham pelo menos um voto ao abrigo deste regime, alguns cidadãos obtêm um número maior de

votos com base na satisfação de alguma medida de experiência política. Embora Mill identifique a medida relevante de especialização em termos de educação formal, o esquema de votação plural é consistente com outras medidas. Pode-se pensar que este esquema combina o valor instrumental da experiência política com o valor intrínseco da ampla inclusão.

Uma objeção a qualquer forma de epistocracia – a objeção demográfica – sustenta que qualquer critério de especialização é suscetível de selecionar indivíduos demograficamente homogêneos que são tendenciosos de formas que minam a sua capacidade de produzir resultados políticos que promovam o bem-estar geral.

Hobbes argumenta que a democracia é inferior à monarquia porque a democracia promove dissensões desestabilizadoras entre os súditos. Na sua opinião, os cidadãos individuais e mesmo os políticos tendem a não ter um sentido de responsabilidade pela qualidade da legislação porque ninguém faz uma diferença significativa nos resultados da tomada de decisões. Como consequência, as preocupações dos cidadãos não se concentram na política e os políticos só conseguem fazer apelos ruidosos e manipuladores aos cidadãos, a fim de ganharem mais poder, mas todos carecem de incentivos para considerar pontos de vista que sejam genuinamente para o bem comum. Assim, o sentimento de falta de responsabilidade pelos resultados mina a preocupação dos políticos pelo bem comum e inclina-os a fazer apelos sectários e divisionistas aos cidadãos.

Muitos teóricos contemporâneos expandem essas críticas platônicas e hobbesianas. Muitos dados empíricos mostram que os cidadãos das democracias de grande escala estão mal informados e apáticos em relação à política. Isto abre espaço para que interesses especiais controlem o comportamento dos políticos e utilizem o Estado para os seus próprios fins limitados, ao mesmo tempo que repartem os custos por todos. Além disso, há provas empíricas de que os cidadãos democráticos frequentemente se envolvem em raciocínios

motivados que inconscientemente visam a afirmar as suas identidades políticas existentes, em vez de chegar a julgamentos corretos. Alguns teóricos argumentam que estas considerações justificam o abandono total da democracia, enquanto versões modestas destes argumentos têm sido utilizadas para justificar a modificação das instituições democráticas. Da mesma forma, alguns teóricos argumentam que, em vez de ter efeitos benéficos sobre o caráter dos sujeitos, como Mill e outros, a democracia na verdade tem efeitos deletérios sobre o caráter e os relacionamentos dos sujeitos.

2.1.3 Fundamentos para instrumentalismo

Os instrumentalistas puros argumentam que estes argumentos instrumentais a favor e contra o processo democrático são as únicas bases para avaliar a justificação da democracia ou compará-la com outras formas de tomada de decisão política. Existem vários tipos diferentes de argumentos a favor do instrumentalismo puro. Um tipo de argumento procede de uma teoria moral mais geral. Por exemplo, o utilitarismo clássico não tem espaço na sua axiologia¹¹ monista para os valores intrínsecos da justiça e da liberdade ou para a importância intrínseca de uma distribuição igualitária do poder político. A sua única preocupação com a maximização da utilidade – entendida como prazer ou satisfação do desejo – garante que só pode fornecer argumentos instrumentais a favor e contra a democracia.

Mas não é preciso ser um utilitarista completo para defender o instrumentalismo na teoria democrática. Existem argumentos a favor do instrumentalismo que dizem diretamente respeito à questão da democracia e da tomada de decisão coletiva em geral. Um argumento afirma que o poder político envolve o

¹¹ **Axiologia:** Axiologia é o estudo filosófico dos valores e dos juízos de valor.

exercício do poder de alguns sobre outros. E argumenta que o exercício do poder de uma pessoa sobre outra só pode ser justificado por referência à proteção dos interesses ou direitos da pessoa sobre a qual o poder é exercido. Assim, nenhuma distribuição de poder político poderia ser justificada, exceto por referência à qualidade dos resultados do processo de tomada de decisão. Outro tipo de argumento a favor do instrumentalismo procede negativamente, tentando mostrar que os valores não instrumentais mais comumente usados em tentativas de justificativas para a democracia não justificam realmente a democracia, e que uma justificação instrumental para a democracia é, portanto, o único tipo de justificação disponível.

Outros argumentos questionam a coerência da ideia de processos de tomada de decisão coletiva intrinsecamente justos. Por exemplo, a teoria da escolha social questiona a ideia de que pode haver uma função de tomada de decisão justa que transforme um conjunto de preferências individuais numa preferência coletiva racional. A objeção central é que não se pode conceber nenhuma regra geral que satisfaça restrições razoáveis e que possa transformar qualquer conjunto de preferências individuais numa preferência social racional. E isto serve para mostrar que os procedimentos democráticos não podem ser intrinsecamente justos. Ronald Dworkin argumenta que a ideia de igualdade, que para ele está na raiz da justiça social, não pode receber uma interpretação coerente e plausível quando se trata da distribuição do poder político entre os membros da sociedade. A relação dos políticos com os cidadãos dá inevitavelmente origem à desigualdade; o processo de deliberação democrática dá inevitavelmente àqueles com capacidades superiores de elaboração de argumentos e maior vontade de participar, mais influência e, portanto, mais poder, do que outros, pelo que a igualdade do poder político não pode ser intrinsecamente justa. Em trabalhos posteriores, Dworkin afastou-se deste instrumentalismo originalmente completo.

2.2 Não-instrumentalismo

Poucos teóricos negam que as instituições políticas devem ser avaliadas, pelo menos em parte, em termos dos resultados de ter essas instituições. Alguns argumentam, além disso, que algumas formas de tomada de decisão são moralmente desejáveis, independentemente das consequências de tê-las. Uma variedade de abordagens diferentes tem sido usada para mostrar que a democracia tem este tipo de valor intrínseco.

2.2.1 Liberdade

Uma justificativa proeminente para a democracia apela ao valor da liberdade. De acordo com uma versão desta visão, a democracia baseia-se na ideia de que cada um deve ser o senhor da sua vida. A vida de cada pessoa é profundamente afetada pelo ambiente social, jurídico e cultural mais amplo em que ela vive. Somente quando cada pessoa tiver voz e voto iguais no processo de tomada de decisão coletiva é que cada uma terá igual controle sobre este ambiente mais amplo. Pensadores como Carol Gould concluem que só quando algum tipo de democracia for implantado é que os indivíduos terão uma oportunidade de autogoverno. Dado que os indivíduos têm direito ao autogoverno, eles têm direito à participação democrática. A ideia é que o direito ao autogoverno dá à pessoa o direito, dentro de limites, de fazer o que é errado. Assim como um indivíduo tem o direito de tomar algumas decisões erradas para si mesmo, um grupo de indivíduos tem o direito de tomar decisões erradas ou injustas para si próprio em relação às atividades que partilham.

Uma grande dificuldade com esta linha de argumento é que ela parece exigir que a regra básica da tomada de decisão seja o consenso ou a unanimidade. Se cada pessoa deve escolher livremente os resultados que a vinculam, então aqueles que se opõem à decisão não são autogovernados. Eles vivem em um ambiente que lhes é imposto por outros. Portanto, somente quando todos concordam com uma decisão é que eles a adotam livremente. O problema é que raramente há acordo

sobre questões importantes na política. Na verdade, parece que uma das principais razões para existirem procedimentos de tomada de decisão política é que eles podem resolver questões apesar do desacordo.

Um argumento baseado na liberdade que pode parecer escapar a esta preocupação apela a um direito irreduzivelmente coletivo à autodeterminação. Argumenta-se frequentemente que as comunidades políticas têm o direito, enquanto comunidade, de se organizarem politicamente de acordo com os seus valores, princípios ou compromissos. Alguns argumentam que o direito à autodeterminação coletiva requer instituições democráticas que deem aos cidadãos controle coletivo sobre a sua estrutura política e jurídica. No entanto, muitos argumentam que as instituições democráticas são suficientes, mas não necessárias, para concretizar o direito à autodeterminação coletiva porque as comunidades políticas podem exercer este direito para implementar instituições não democráticas.

2.2.2 Democracia como justificativa pública

Outra justificação não instrumental da democracia apela ao ideal da justificação pública. A ideia por trás desta abordagem é que as leis e políticas são legítimas na medida em que são publicamente justificadas perante os cidadãos da comunidade. A justificação pública é a justificação para cada cidadão como resultado de um debate livre e fundamentado entre iguais.

A teoria do discurso da democracia deliberativa de Jürgen Habermas tem sido altamente influente no desenvolvimento desta abordagem. Habermas analisa a forma e a função dos sistemas jurídicos modernos através das lentes de sua teoria da ação comunicativa. Esta análise produz o Princípio Democrático:

[Só] esses estatutos podem reivindicar legitimidade que possa reunir o consentimento de todos os cidadãos num processo discursivo de legislação que, por sua vez, foi legalmente constituído.

Habermas avança uma concepção de legitimidade democrática segundo a qual o direito só é legítimo se resultar de um processo democrático livre e inclusivo de “formação de opinião e vontade”. Como seria esse processo em uma sociedade complexa e diferenciada? Habermas responde avançando um modelo de “duas vias” que compreende a legitimação democrática em termos da relação entre órgãos deliberativos institucionalizados (por exemplo, legislaturas, agências, tribunais) e a comunicação informal na esfera pública, que é “selvagem” e não coordenada centralmente.

Uma possível objeção a esta visão é que os procedimentos democráticos livres e inclusivos são insuficientes para satisfazer a procura de consenso deliberativo consagrado no Princípio Democrático. É pouco provável que esta exigência seja satisfeita em diversas sociedades, uma vez que é provável que subsistam divergências profundas sobre quais leis que devem ser promulgadas após o processo relevante de formação de opinião e de vontade. Pode-se, portanto, pensar que o Princípio Democrático incorpora uma concepção excessivamente idealista de legitimidade democrática. Outra possível preocupação é que o Princípio do Discurso não seja um princípio moral genuíno, mas um princípio que incorpora as condições de felicidade do discurso prático. Como tal, o Princípio do Discurso não pode fundamentar uma concepção de legitimidade democrática que produza prescrições morais robustas.

Baseando-se em Habermas e John Rawls, entre outros, Joshua Cohen desenvolve uma concepção de democracia na qual os cidadãos justificam leis e políticas com base em razões mutuamente aceitáveis. A democracia, devidamente entendida, é o contexto em que os indivíduos se envolvem livremente num processo de discussão e deliberação fundamentadas em pé de igualdade. As ideias de liberdade e igualdade fornecem diretrizes para a estruturação das instituições democráticas.

O objetivo da concepção de democracia de Cohen como

justificação pública é o consenso fundamentado entre os cidadãos. Mas surge um problema sério quando perguntamos o que acontece quando o desacordo permanece. Duas respostas possíveis foram sugeridas. Tem sido defendido que formas de consenso mais fracas do que o consenso total são suficientes para a justificação pública e que as variedades mais fracas são alcançáveis em muitas sociedades. Por exemplo, pode haver consenso sobre a lista de razões que são publicamente aceitáveis, mas desacordo sobre o peso das diferentes razões. Ou pode haver acordo sobre razões gerais entendidas de forma abstrata, mas desacordo sobre interpretações particulares dessas razões. O que teria de ser demonstrado aqui é que um consenso tão fraco é alcançável em muitas sociedades e que as divergências que permanecem não são incompatíveis com o ideal de justificação pública.

O princípio básico parece ser o princípio da razoabilidade, segundo o qual pessoas razoáveis apenas oferecerão princípios para a regulação da sua sociedade que outras pessoas razoáveis possam razoavelmente aceitar. Só se oferecem princípios que outros, que se restringem da mesma forma, podem aceitar. Tal princípio implica uma espécie de princípio de restrição que exige que pessoas razoáveis evitem propor leis e políticas com base em princípios morais ou filosóficos controversos. Quando os indivíduos apresentam propostas para a regulação da sua sociedade, não devem apelar para toda a verdade tal como a veem, mas apenas para aquela parte da verdade total que outros podem razoavelmente aceitar. Colocando a questão da forma como Rawls a coloca: a sociedade política deve ser regulada por princípios sobre os quais haja um consenso sobreposto. Isto pretende evitar a necessidade de um consenso completo sobre os princípios que regulam a sociedade.

Contudo, é difícil ver como esta abordagem evita a necessidade de um consenso completo, o que é altamente improvável de ocorrer em qualquer sociedade, mesmo moderadamente diversa. A razão para isto é que não está claro

por que razão é menos uma imposição para mim, quando proponho legislação ou políticas para a sociedade, que devo restringir-me a considerações que outras pessoas razoáveis aceitam, do que uma imposição para os outros quando eu tentam aprovar legislação com base em razões que razoavelmente rejeitam. Pois se eu me contiver desta forma, a sociedade em que vivo não corresponderá aos padrões que considero essenciais para avaliar a sociedade. Devo então viver e apoiar uma sociedade que não está de acordo com a minha concepção de como deveria ser organizada. Não é claro por que razão esta perda de controle sobre a sociedade é menor do que para aqueles que têm de viver numa sociedade que é parcialmente regulada por princípios que não aceitam. Se um é um problema, então o outro também o é, e o consenso completo é a única solução.

2.2.3 Igualdade

Muitos teóricos democráticos argumentaram que a democracia é uma forma de tratar as pessoas como iguais quando há boas razões para impor algum tipo de organização nas suas vidas partilhadas, mas discordam sobre a melhor forma de o fazer. Peter Singer argumenta que quando as pessoas insistem em formas diferentes de organizar as coisas de forma adequada, cada pessoa, num certo sentido, reivindica o direito de ser ditador sobre as suas vidas partilhadas. Mas estas reivindicações de ditadura não podem ser sustentadas. A democracia incorpora uma espécie de compromisso pacífico e justo entre estas reivindicações conflitantes de governar. Cada um compromete-se igualmente no que reivindica, desde que os outros o façam, resultando em que cada um tenha uma palavra igual sobre a tomada de decisões. Com efeito, a tomada de decisão democrática respeita o ponto de vista de cada pessoa sobre questões de interesse comum, dando a cada um uma palavra igual sobre o que fazer em casos de desacordo.

E se as pessoas discordarem sobre o método democrático ou sobre a forma específica que a democracia deverá assumir?

Devemos decidir estas últimas questões por meio de um procedimento de ordem superior? E se houver desacordo sobre o procedimento de ordem superior, devemos também decidir democraticamente essa questão? A visão parece levar a uma regressão infinita.

Uma forma alternativa de justificar a democracia com base na igualdade é fundamentar a democracia na igualdade pública. A igualdade pública é um princípio de igualdade que garante que as pessoas possam ver que estão sendo tratadas como iguais. Esta visão surge de três ideias. Em primeiro lugar, existe a ideia igualitária básica de que os interesses das pessoas devem ser igualmente promovidos, ou pelo menos de que devem ter oportunidades iguais para os promover. Em segundo lugar, os seres humanos geralmente têm uma compreensão altamente falível e tendenciosa dos seus próprios interesses e dos interesses dos outros. Terceiro, as pessoas têm interesses fundamentais em poder ver que estão sendo tratadas como iguais. A igualdade pública é um princípio igualitário que pode ser visto como sendo realizado entre as pessoas, apesar das formas dramaticamente incompletas de conhecimento que as pessoas possuem. Nem tudo é justiça, mas é essencial que o princípio seja concretizado numa sociedade pluralista.

A democracia é uma forma exclusivamente pública e igualitária de tomar decisões coletivas quando há desacordos substanciais e conflitos de interesses entre as pessoas sobre como moldar a sociedade que partilham. Cada um pode ver que a única forma plausível de superar o desacordo persistente sobre como moldar a sociedade em que todos vivem, ao mesmo tempo que ainda trata publicamente todas as pessoas como iguais face ao preconceito e à falibilidade, é dar a cada pessoa uma palavra igual no processo de moldar essa sociedade. Assim, a democracia é necessária para a realização da igualdade pública numa sociedade política. No quadro determinado por esta igualdade publicamente realizada, as pessoas podem tentar concretizar as suas ideias

mais particulares sobre a justiça e o bem comum que considerem corretas.

A ideia de igualdade pública também fundamenta limites à tomada de decisões democráticas. A ideia é que uma sociedade não pode decidir democraticamente abolir os direitos democráticos de alguns dos seus membros. A igualdade pública também exige que os direitos liberais e civis básicos sejam respeitados pelo processo democrático e, portanto, serve como um limite para a tomada de decisões democráticas.

Uma série de preocupações acompanham esse tipo de visão. Primeiro, pensa-se geralmente que a regra da maioria é necessária para tratar as pessoas como iguais na tomada de decisão coletiva. Isto ocorre porque apenas a regra da maioria é neutra em relação às alternativas na tomada de decisões. A unanimidade tende a favorecer o *status quo*, assim como várias formas de governo da maioria absoluta. Mas se isto for assim, a visão acima levanta os perigos duplos da tirania da maioria e das minorias persistentes, isto é, grupos de pessoas que sempre perdem nas decisões da maioria. Certamente estes últimos fenômenos devem ser incompatíveis com a igualdade pública. Em segundo lugar, o tipo de visão defendido acima é suscetível à preocupação de que a igualdade política não seja um ideal coerente em qualquer Estado moderno com uma divisão complexa do trabalho e a necessidade de representação. Esta última preocupação será discutida com mais detalhe nas próximas seções sobre cidadania democrática e representação legislativa. A primeira preocupação será discutida mais detalhadamente na discussão sobre os limites da autoridade democrática.

Uma abordagem relacionada fundamenta a democracia no ideal de igualdade relacional. Uma preocupação com a igualdade relacional é uma preocupação com relações humanas que são, pelo menos em certos aspectos cruciais, não estruturadas por diferenças de posição, poder ou *status*.

Niko Kolodny argumenta que as instituições democráticas são um componente essencial da igualdade relacional. Uma linha do argumento de Kolodny sustenta que as decisões políticas envolvem o uso de força coercitiva. As desigualdades no poder de usar a força minam o estatuto social igualitário, pelo menos em parte porque o poder de usar a força é “o poder que geralmente determina a distribuição de outros poderes”. Indivíduos que têm poder superior para usar a força sobre os outros têm um *status* social superior. Uma distribuição igualitária do poder político é, portanto, essencial para concretizar a igualdade social. E só as instituições democráticas proporcionam uma distribuição igualitária do poder político. Discutiremos mais detalhadamente a relação entre igualdade relacional e democracia quando discutirmos a autoridade da democracia na Parte 3 abaixo.

3. A Autoridade da Democracia

Dado que a democracia é um processo de decisão coletiva, surge naturalmente a questão de saber se existe algum dever dos cidadãos de obedecer às decisões democráticas quando discordam delas.

Existem três conceitos principais da autoridade legítima do Estado. Em primeiro lugar, um Estado tem autoridade legítima na medida em que está moralmente justificado em impor coercivamente o seu domínio aos seus membros. A autoridade legítima neste contexto não tem implicações diretas no que diz respeito às obrigações ou deveres que os cidadãos possam ter para com esse Estado. Diz simplesmente que se o Estado estiver moralmente justificado em fazer o que faz, então tem autoridade legítima. Em segundo lugar, um Estado tem autoridade legítima na medida em que as suas diretivas geram deveres de obediência nos cidadãos. Os deveres dos cidadãos não precisam ser devidos ao Estado, mas são deveres reais a serem obedecidos. A terceira é que o Estado tem o direito de governar que está correlacionado com o dever dos cidadãos para com ele de obedecê-lo. Esta é a noção mais forte de autoridade e parece ser a ideia central por

trás da legitimidade do Estado. A ideia é que, quando os cidadãos discordam sobre a lei e a política, é importante poder responder à questão: quem tem o direito de escolher?

3.1 Concepções Instrumentistas de Autoridade Democrática

Os argumentos instrumentais a favor da democracia dão algumas razões pelas quais se deve respeitar a democracia quando se discorda das suas decisões. Pode haver muitas considerações instrumentais que desempenham um papel na decisão sobre a questão de saber se alguém deve obedecer. E estas considerações instrumentais são praticamente as mesmas, quer se considere a obediência à democracia ou alguma outra forma de governo.

Existe uma abordagem instrumentalista que é bastante exclusiva da democracia e que parece fundamentar uma forte concepção de autoridade democrática. Esta é a abordagem epistêmica inspirada no Teorema do Júri de Condorcet, que discutimos na seção 2.1.1.2 acima. Lá, discutimos uma série de dificuldades com a aplicação do Teorema do Júri de Condorcet ao caso de votação em eleições e referendos em democracias de grande escala, incluindo falta de independência, segmentação informacional e existência de preconceitos ideológicos.

Uma outra preocupação sobre as concepções epistêmicas de autoridade do Teorema do Júri é que isso seria demais, uma vez que mina a prática comum da oposição leal nas democracias. Se as condições básicas do Teorema do Júri forem satisfeitas, é praticamente certo que uma maioria democrática em grande escala produzirá as decisões corretas. Com que base podem os cidadãos de uma minoria política manter racionalmente as suas opiniões concorrentes? Os membros da minoria têm uma razão poderosa para mudar a sua fidelidade para a posição majoritária, uma vez que cada um tem boas razões para pensar que a maioria está certa. A concepção epistêmica de autoridade baseada no Teorema do

Júri ameaça, portanto, ser questionavelmente autoritária, uma vez que parece exigir não apenas obediência de ação, mas também obediência de pensamento. Mesmo nas comunidades científicas, o fato de a maioria dos cientistas favorecer uma determinada visão não faz com que os cientistas minoritários pensem que estão errados, embora talvez lhes dê uma pausa.

Algumas teorias da autoridade democrática combinam considerações instrumentais e não instrumentais. David Estlund argumenta que os procedimentos democráticos têm autoridade legítima porque são melhores do que aleatórios e epistemicamente o melhor dos sistemas políticos que são aceitáveis para todos os cidadãos razoáveis. Eles devem ser melhores do que aleatórios porque, caso contrário, por que não usaríamos um procedimento aleatório justo, como uma loteria ou um lançamento de moeda? A autoridade democrática deve ter um elemento epistêmico. E a justificação do procedimento democrático deve ser aceitável para todos os cidadãos razoáveis, a fim de respeitar a sua liberdade e igualdade. A concepção de autoridade democrática de Estlund – que ele chama de “procedimentalismo epistêmico” – combina assim o ideal de justificação pública com uma preocupação com a tendência das democracias para produzirem boas decisões.

3.2 Concepções Intrínsecas de Autoridade Democrática

3.2.1 Democracia como autogoverno coletivo

Alguns teóricos argumentam que existe uma relação especial entre democracia e autoridade legítima baseada no valor do autogoverno coletivo. John Locke argumenta que quando uma pessoa consente na criação de uma sociedade política, ela necessariamente consente no uso da regra da maioria ao decidir como a sociedade política deve ser organizada. Locke pensa que a regra da maioria é a regra de decisão natural quando há desacordo. Ele argumenta que uma sociedade é uma espécie de corpo coletivo que deve mover-se na direção

da força maior. Uma maneira de entender esse argumento é a seguinte. Se pensarmos em cada membro da sociedade como um igual e se pensarmos que é provável que haja desacordo para além da questão de aderir ou não à sociedade, então devemos aceitar a regra da maioria como a regra de decisão apropriada. Esta interpretação do argumento da força maior pressupõe que a expressão “força maior” deve ser entendida em termos do valor igual dos interesses e direitos de cada pessoa, pelo que a sociedade deve ir em direção que o maior número de pessoas deseja ir.

Locke pensa que um povo, que é formado por indivíduos que consentem em ser membros, poderia escolher uma monarquia por meio do governo da maioria e, portanto, este argumento por si só não nos dá um argumento a favor da democracia. Mas Locke refere-se a este argumento quando defende a exigência de instituições representativas para decidir quando a propriedade pode ser regulamentada e os impostos cobrados. Ele argumenta que uma pessoa deve consentir com a regulamentação ou tributação de sua propriedade pelo Estado. Mas ele diz que este requisito de consentimento é satisfeito quando a maioria dos representantes dos proprietários consente na regulamentação e tributação da propriedade. Isto parece estar a avançar no sentido de uma concepção genuinamente democrática de autoridade legítima.

Rousseau argumenta que quando os indivíduos consentem em formar uma comunidade política, eles concordam em colocar-se sob a direção da “vontade geral”. A vontade geral não é uma mera agregação das vontades privadas dos indivíduos. É, antes, a vontade da comunidade política como um todo. E uma vez que a vontade geral só pode emergir como produto de um procedimento democrático devidamente organizado, os indivíduos consentem em colocar-se sob a direção de um procedimento democrático devidamente organizado. Segundo uma interpretação de Rousseau, os procedimentos democráticos só são adequadamente organizados quando (1) definem direitos que se aplicam igualmente a todos, (2) por

meio de um procedimento que considera igualmente os interesses de todos, e (3) todos os que são coagidos a obedecer às leis têm uma voz nesse procedimento.

Existem pelo menos duas maneiras de compreender a ideia de vontade geral. Naquilo que poderia ser chamado de interpretação constitutiva, a vontade geral é constituída pelos resultados de um procedimento democrático devidamente organizado. Isto é, os resultados de um procedimento democrático devidamente organizado constituem a vontade geral em virtude do fato de surgirem de um procedimento democrático devidamente organizado, e não porque refletem alguma verdade independente do procedimento sobre o bem comum. Naquilo que poderia ser chamado de interpretação epistêmica, os resultados de um procedimento democrático adequadamente organizado são a forma de rastrear a verdade independentemente do procedimento sobre o bem comum. Como discutimos na seção 3.1, Rousseau é frequentemente interpretado como apelando ao Teorema do Júri de Condorcet para apoiar as credenciais epistêmicas de um procedimento democrático devidamente organizado.

3.2.2 Liberdade e autoridade democrática

Anna Stilz desenvolve uma descrição da autoridade democrática que apela ao valor da “liberdade como independência”. Liberdade como independência é liberdade de estar sujeito à vontade de outra pessoa. Para não estarem sujeitos à vontade dos outros, os indivíduos precisam de direitos de propriedade e de uma esfera protegida de autonomia para prosseguir os seus planos. Baseando-se em Kant, Stilz argumenta que as tentativas de determinados indivíduos, por mais conscienciosos que sejam, para definir e garantir direitos à propriedade e à autonomia num estado de natureza serão inconsistentes com a liberdade como independência. Tais tentativas impõem unilateralmente novas obrigações a outros por meio de atos de vontade privada face a reivindicações concorrentes. Mas mesmo que os indivíduos num estado de natureza concordem com a resolução das suas

reivindicações concorrentes, eles dependem da vontade de outros para honrar este acordo. Stilz argumenta, assim, que a justiça deve ser administrada por um sistema jurídico autoritário que possa impor coercivamente um conjunto de regras objetivas – regras que devemos respeitar mesmo quando discordamos – para julgar as nossas reivindicações conflitantes. Mas para que tal sistema seja consistente com a liberdade dos súditos, não pode ser imposto pelas vontades privadas dos governantes. A solução, argumenta Stilz, reside na ideia de vontade geral de Rousseau. Quando os súditos obedecem à vontade geral, não obedecem à vontade privada de nenhum indivíduo; eles estão obedecendo a uma vontade que surge de todos e se aplica a todos.

Uma preocupação com este relato é que aqueles que se opõem a leis ou políticas promulgadas democraticamente podem queixar-se de que essas leis ou políticas são impostas contra a sua vontade. Talvez não estejam sujeitos à vontade de um indivíduo específico, mas estão sujeitos à vontade da maioria. Isto pode ser considerado como constituindo uma ameaça significativa à liberdade dos indivíduos como independência. Outra preocupação, que a visão de Stilz provavelmente herda de Rousseau, é que as condições para o surgimento da vontade geral são tão exigentes que a visão implica que nenhum Estado que exista ou tenha existido tem autoridade política legítima. A visão de Stilz pode, portanto, ser pensada como implicando o que A.J. Simmons chama de “anarquismo *a posteriori*”.

3.2.3 Igualdade e autoridade

Outra abordagem à autoridade democrática afirma que não obedecer às decisões de uma assembleia democrática equivale a tratar os concidadãos como inferiores. Perante o desacordo sobre leis e políticas substantivas, a democracia concretiza uma espécie de igualdade pública, dando a cada indivíduo uma palavra igual na determinação de quais leis ou políticas serão promulgadas. Os cidadãos que contornam as leis elaboradas por meio de procedimentos adequadamente igualitários agem contra o direito igual de todos os cidadãos

de terem uma palavra a dizer na elaboração das leis. Aqueles que se recusam a pagar impostos ou a respeitar as leis de propriedade alegando que são injustas estão a afirmar um direito superior ao dos outros na determinação de como devem ser organizados os aspectos partilhados da vida social. Assim, violam o dever de tratar publicamente os outros como iguais. E há razões para pensar que este dever normalmente deve ter alguma preeminência. A igualdade pública é a forma mais importante de igualdade e a democracia é exigida pela igualdade pública. As outras formas de igualdade em jogo em disputas substantivas sobre leis e políticas são aquelas sobre as quais as pessoas podem ter divergências razoáveis (dentro dos limites especificados pelo princípio da igualdade pública). Os cidadãos têm, portanto, a obrigação de respeitar o processo democrático, mesmo que as suas concepções preferidas de justiça ou igualdade sejam ignoradas no processo de tomada de decisão.

Daniel Viehoff desenvolve uma concepção igualitária de autoridade democrática baseada no ideal de igualdade relacional; (ver seção 2.2.3 acima para mais informações sobre igualdade relacional). Viehoff argumenta que a igualdade relacional é ameaçada pela “sujeição” numa relação, que ocorre quando os indivíduos têm poderes significativamente diferentes sobre a forma como interagem e se relacionam uns com os outros. Segundo Viehoff, obedecer aos resultados dos procedimentos democráticos igualitários é necessário e suficiente para que os cidadãos consigam a coordenação em regras comuns sem sujeição. É suficiente porque os procedimentos democráticos distribuem igualmente o poder de decisão, o que garante que a coordenação não seja determinada por vantagens de poder desiguais. É necessário porque as partes devem deixar de lado as considerações de maior e menor poder para concretizar a não sujeição no seu relacionamento.

Fabienne Peter desenvolve uma concepção de autoridade democrática baseada na justiça que incorpora considerações

epistêmicas. Baseando-se em *insights* da epistemologia procedimentalista, o “procedualismo epistêmico puro” de Peter sustenta que as decisões democráticas adequadamente igualitárias são vinculativas, pelo menos em parte, porque resultam de um procedimento justo de produção de conhecimento. Esta explicação difere do procedimentalismo epistêmico de Estlund (ver secção 5.1 abaixo) porque não condiciona a autoridade dos procedimentos democráticos à sua capacidade de produzir decisões que rastreiem a verdade independente do procedimento. Pelo contrário, a autoridade dos procedimentos democráticos baseia-se na sua justiça. E difere das explicações processuais puras porque a noção relevante de justiça é a justiça na produção de conhecimento.

3.3 Limites da Autoridade da Democracia

Quais são os limites da autoridade democrática? Um limite à autoridade democrática é uma violação de princípio que anula a autoridade democrática. Quando o princípio é violado pela assembleia democrática, a assembleia perde a sua autoridade nesse caso ou o peso moral da autoridade é anulado. Vários pontos de vista diferentes foram apresentados sobre esta questão. Podemos distinguir entre limites internos e externos à autoridade democrática. Um limite interno surge dos requisitos constitutivos do processo democrático ou dos princípios que fundamentam a democracia. Um limite externo surge de princípios que são independentes dos valores ou requisitos que fundamentam a democracia.

Os limites externos à autoridade democrática refutam os limites, que são princípios que pesam contra — e podem por vezes superar os princípios que fundamentam a democracia. Assim, num caso particular, um indivíduo pode ver que existem razões para obedecer à assembleia e algumas razões contra a obediência à assembleia e, no caso em questão, as razões contra a obediência superam as razões a favor da obediência. Os limites internos à autoridade democrática estão a minar os limites. Estes limites funcionam não pesando

contra as considerações a favor da autoridade, mas minando completamente as considerações a favor da autoridade; eles simplesmente provocam um curto-circuito na autoridade. Quando está em jogo um limite de subcotação, não é como se os princípios que fundamentam o limite superassem as razões para obedecer à assembleia democrática; antes, as razões para obedecer à assembleia democrática são completamente minadas; eles deixam de existir ou pelo menos ficam gravemente enfraquecidos.

3.3.1 Limites internos à autoridade democrática

Alguns argumentaram que o processo democrático deveria ser limitado a decisões que não sejam incompatíveis com o bom funcionamento do processo democrático. Por isso, argumentam que o processo democrático pode não retirar legitimamente os direitos políticos dos seus cidadãos em situação regular. Não pode retirar direitos necessários ao processo democrático, como a liberdade de associação ou a liberdade de expressão. Mas estes limites não vão além dos requisitos para um funcionamento democrático adequado. Não protegem o discurso artístico não político ou a liberdade de associação no caso de atividades não políticas.

Outro tipo de limite interno é aquele que surge dos princípios que sustentam a democracia. E a presença deste limite parece ser necessária para dar sentido ao primeiro limite, porque para que o primeiro limite seja moralmente importante precisamos saber por que razão uma democracia deve proteger o processo democrático.

Locke dá conta dos limites internos da democracia em sua ideia de que há certas coisas com as quais um cidadão pode não consentir. Ela não pode consentir com regras arbitrárias ou com a violação dos direitos fundamentais, incluindo os direitos democráticos e liberais. Dado que o consentimento é a base da autoridade democrática para Locke, este relato fornece uma explicação da ideia por trás do primeiro limite interno, de que a democracia não pode ser suspensa por meios

democráticos, mas vai além desse limite para sugerir que direitos que não estão essencialmente ligados ao exercício da franquia também não pode ser violado porque não se pode consentir com a sua violação.

Mais recentemente, Ronald Dworkin defendeu uma explicação dos limites da autoridade democrática. Ele argumenta que a democracia é justificada pelo apelo a um princípio de autogoverno. Ele argumenta que o autogoverno não pode ser realizado a menos que todos os cidadãos sejam tratados como membros plenos da comunidade política, porque, caso contrário, não serão capazes de se identificar como membros da comunidade. Entre as condições para a adesão plena, argumenta ele, estão o direito de ser tratado como igual e o direito de ter a independência moral respeitada. Estes princípios apoiam requisitos robustos de não discriminação e de direitos liberais básicos.

A concepção de autoridade democrática que a fundamenta na igualdade pública também fornece uma explicação dos limites dessa autoridade. Uma vez que a democracia se baseia na igualdade pública, não pode violar a igualdade pública em nenhuma das suas decisões. A ideia básica é que a violação aberta da igualdade pública por uma assembleia democrática mina a afirmação de que a assembleia democrática incorpora a igualdade pública. A personificação da igualdade pública na democracia está condicionada à proteção da igualdade pública. Na medida em que os direitos liberais se baseiam na igualdade pública e a provisão de um mínimo econômico também o é, isto sugere que os direitos democráticos e os direitos liberais e os direitos a um mínimo econômico criam um limite à autoridade democrática. Esta explicação também fornece uma base profunda para os tipos de limites à autoridade democrática defendidos no primeiro limite interno e vai além destes, na medida em que a proteção de direitos que não estão relacionados com o exercício do direito de voto também é necessária para a igualdade pública.

3.3.2 O problema das minorias persistentes

Esta explicação da autoridade da democracia também fornece alguma ajuda para um problema incômodo da teoria democrática. Este problema é a dificuldade das minorias persistentes. Existe uma minoria persistente numa sociedade democrática quando essa minoria perde sempre na votação. Esta é sempre uma possibilidade nas democracias devido ao uso da regra da maioria. Se a sociedade estiver dividida em dois ou mais blocos de votação altamente unificados, nos quais os membros de cada grupo votam da mesma forma que todos os outros membros desse grupo, então o grupo minoritário estará sempre no lado perdedor da disputa. Este problema tem atormentado algumas sociedades, especialmente aquelas com povos indígenas que vivem em sociedades desenvolvidas. Embora este problema esteja frequentemente relacionado com a tirania da maioria, é distinto do problema da tirania da maioria porque pode acontecer que a maioria tente tratar bem a minoria, de acordo com a sua concepção de bom tratamento. Acontece que a minoria nunca concorda com a maioria sobre o que constitui um tratamento adequado. Ser uma minoria persistente pode ser altamente opressivo, mesmo que a maioria não tente agir de forma opressiva. Isto pode ser entendido com a ajuda das próprias ideias que sustentam a democracia. As pessoas têm interesse em ser capazes de corrigir os preconceitos cognitivos dos outros e de fazer o mundo de uma forma que faça sentido para elas. Estes interesses são prejudicados por uma minoria persistente, uma vez que nunca conseguem o que querem.

A concepção de democracia baseada na igualdade pública pode lançar luz sobre este problema. Pode-se dizer que a existência de uma minoria persistente viola a igualdade pública. Com efeito, uma sociedade em que existe uma minoria persistente é aquela em que essa minoria é tratada publicamente como inferior porque é claro que os seus interesses fundamentais estão sendo prejudicados. Assim, na medida em que as violações da igualdade pública minam a

autoridade de uma assembleia democrática, a existência de uma minoria persistente mina a autoridade da democracia, pelo menos no que diz respeito à minoria. Isto sugere que certas instituições devem ser construídas de modo que a minoria não seja persistente.

3.3.3 Limites externos à autoridade democrática

Um tipo natural de limite à autoridade democrática é o tipo externo de limite. Aqui a ideia é que existem certas considerações que favorecem a tomada de decisões democráticas e existem certos valores que são independentes da democracia que podem estar em questão nas decisões democráticas. Por exemplo, muitas teorias reconhecem os direitos liberais fundamentais — como os direitos à propriedade, à integridade corporal e à liberdade de pensamento e de expressão — como limites externos à autoridade democrática. Locke é frequentemente interpretado como argumentando que os indivíduos têm direitos naturais à propriedade em si mesmos e no mundo externo que as leis democráticas devem respeitar para terem autoridade legítima.

Algumas opiniões podem afirmar que existem apenas limites externos à autoridade democrática. Mas é possível pensar que existem limites internos e externos. Tal questão pode surgir nas decisões de ir à guerra, por exemplo. Em tais decisões, pode-se ter o dever de obedecer à decisão da assembleia democrática, alegando que é assim que se trata os seus concidadãos como iguais, mas pode-se também ter o dever de se opor à guerra, alegando que a guerra é uma agressão injusta contra outras pessoas. Na medida em que esta consideração seja suficientemente séria, poderá superar as considerações de igualdade que sustentam a autoridade democrática. Assim, pode-se ter o dever geral de não obedecer neste contexto. As questões de política externa em geral parecem dar origem a possíveis limites externos à democracia.

4. As exigências da participação democrática

Nesta seção, examinamos as exigências de participação em

democracias de grande escala. Começamos por examinar um desafio fundamental à ideia de que os cidadãos democráticos são capazes de governar uma sociedade grande e complexa. Em seguida, exploramos diferentes soluções propostas para o desafio principal. Finalmente, examinamos os deveres morais dos cidadãos democráticos nas democracias de grande escala à luz do desafio central.

4.1 O problema da participação democrática

Um problema incômodo da teoria democrática tem sido determinar se os cidadãos comuns estão à altura da tarefa de governar uma sociedade grande e complexa. Existem três problemas distintos aqui:

Platão argumentou que algumas pessoas são mais inteligentes e informadas sobre assuntos políticos do que outras e têm um caráter moral superior, e que essas pessoas deveriam governar.

Outros argumentaram que uma sociedade deve ter uma divisão de trabalho. Se todos estivessem envolvidos na tarefa complexa e difícil da política, sobraria pouco tempo ou energia para as outras tarefas essenciais de uma sociedade. Por outro lado, se esperamos que a maioria das pessoas se envolva noutras tarefas difíceis e complexas, como podemos esperar que tenham tempo e recursos suficientes para se dedicarem de forma inteligente à política?

Dado que os indivíduos têm tão pouco impacto nos resultados da tomada de decisões políticas nas grandes sociedades, têm pouco sentido de responsabilidade pelos resultados. Alguns argumentaram que não é racional votar, uma vez que as probabilidades de o voto de um indivíduo decidir o resultado de uma eleição (isto é, determinar se um candidato será eleito ou não) são quase indistinguíveis de zero. Por exemplo, uma estimativa amplamente aceita coloca as probabilidades de um indivíduo ter o voto decisivo numa eleição presidencial dos Estados Unidos em 1 em 100 milhões. Muitas estimativas colocam as probabilidades muito mais baixas. Pior ainda,

Anthony Downs argumentou que quase todos aqueles que votam têm poucos motivos para se informar sobre a melhor forma de votar. Partindo do pressuposto de que os cidadãos raciocinam e se comportam aproximadamente de acordo com o modelo Downsiano, ou a sociedade deve de fato ser gerida por um grupo relativamente pequeno de pessoas com um contributo mínimo do resto ou será muito mal gerida. Como podemos ver, estas críticas são ecos dos tipos de críticas feitas por Platão e Hobbes.

Estas observações colocam desafios a qualquer concepção de democracia robustamente igualitária ou deliberativa. Sem a capacidade de participar de forma inteligente na política, não se pode usar os votos para promover os próprios objetivos, nem se pode dizer que alguém participa num processo de deliberação fundamentada entre iguais. Assim, ou a igualdade do poder político implica uma espécie de participação igualitária e autodestrutiva dos cidadãos na política, ou uma divisão razoável do trabalho parece minar a igualdade de poder. E ou a participação substancial dos cidadãos na deliberação pública implica a relativa negligência de outras tarefas ou o bom funcionamento dos outros setores da sociedade exige que a maioria das pessoas não participe de forma inteligente na deliberação pública.

4.2 Soluções Propostas para o Problema da Participação Democrática

4.2.1 Teoria da elite da democracia

Alguns teóricos modernos da democracia, chamados de teóricos da elite, argumentaram contra quaisquer formas de democracia fortemente igualitárias ou deliberativas à luz do problema da participação democrática. Argumentam que elevados níveis de participação dos cidadãos tendem a produzir má legislação concebida por demagogos para atrair cidadãos pouco informados e excessivamente emocionais. Consideram a alegada falta de informação dos cidadãos, evidenciada em muitos estudos empíricos nas décadas de 1950

e 1960, como perfeitamente razoável e previsível. Na verdade, consideram a alegada apatia dos cidadãos nos Estados modernos como um fenômeno social altamente desejável.

Os líderes políticos devem evitar questões divisivas e emocionalmente carregadas e elaborar políticas e leis com pouca consideração pelas exigências inconstantes e difusas feitas pelos cidadãos comuns. Os cidadãos participam votando, mas como sabem muito pouco, não são efetivamente a parte dominante da sociedade. O processo de eleição é geralmente apenas uma forma bastante pacífica de manter ou mudar aqueles que governam.

Na opinião de Schumpeter, contudo, os cidadãos têm um papel a desempenhar na prevenção de catástrofes graves. Quando os políticos agem de forma que quase todos podem ver como problemáticas, os cidadãos podem expulsar os vagabundos.

Assim, a teoria da democracia da elite parece compatível com alguns dos argumentos instrumentalistas apresentados acima, mas opõe-se fortemente aos argumentos intrínsecos da liberdade, da justificação pública e da igualdade. É certo que pode haver uma democracia deliberativa de elite em que as elites deliberam, talvez mesmo fora da vista da população em geral, sobre como gerir a sociedade.

Uma visão semelhante à teoria da elite, mas menos pessimista sobre a agência política e a competência dos cidadãos, argumenta que uma democracia representativa que funcione bem pode funcionar como uma espécie de “epistocracia defensável”. Esta visão sustenta que, nas condições certas, pode-se esperar que os funcionários eleitos exerçam o poder político de forma mais responsável do que os cidadãos numa democracia direta, porque é muito mais provável que cada funcionário tenha o voto decisivo nas assembleias legislativas (o “efeito de pivô”) e os funcionários têm mais incentivos para exercer o poder tendo em devida conta o bem-estar geral (o “efeito de responsabilização”). Além disso, nas condições

certas, a democracia representativa permite que os indivíduos avaliem a competência dos candidatos a cargos públicos e selecionem os candidatos mais capazes de ajudar a comunidade a cumprir os seus compromissos.

4.2.2 Pluralismo de grupos de interesse

Uma abordagem que é em parte motivada pelo problema da cidadania democrática, mas que tenta preservar alguns elementos de igualdade contra a crítica elitista, é a abordagem pluralista da política por grupos de interesse. A declaração inicial do ponto de vista de Robert Dahl é muito poderosa.

Num sentido aproximado, a essência de toda a política competitiva é o suborno do eleitorado por parte dos políticos... O agricultor... apoia um candidato comprometido com apoios a preços elevados, o empresário... apoia um defensor de baixos impostos sobre as sociedades... o consumidor... vota em candidatos que se opõem a um imposto sobre vendas.

Nesta concepção do processo democrático, cada cidadão é membro de um grupo de interesses com interesses estritamente definidos e estreitamente ligados à sua vida quotidiana. Sobre estes assuntos, espera-se que os cidadãos estejam bastante bem informados e interessados em ter influência. Ou, pelo menos, as elites de cada um dos grupos de interesse que têm uma perspectiva relativamente próxima dos membros comuns são os principais agentes no processo. Por este motivo, a democracia não é governada pela maioria, mas sim governada por coligações de minorias. A política e a lei numa sociedade democrática são decididas por meio de negociações entre os diferentes grupos.

Esta abordagem é concebivelmente compatível com a abordagem mais igualitária da democracia. Isto porque tenta conciliar a igualdade com a tomada de decisão coletiva, limitando as tarefas dos cidadãos àquelas que eles são capazes de desempenhar razoavelmente bem. Não é particularmente compatível com a abordagem deliberativa da justificação pública porque pressupõe que o processo democrático se

preocupe essencialmente com a negociação entre os diferentes grupos de interesse, em que as preferências não estão sujeitas a debate adicional na sociedade como um todo.

4.2.3 Neoliberalismo

Uma terceira abordagem inspirada no problema da participação pode ser chamada de abordagem neoliberal da política, favorecida por teóricos da escolha pública como James Buchanan e Gordon Tullock. Contra as teorias da elite, afirmam que as elites e os seus aliados tenderão a expandir os poderes do governo e da burocracia para os seus próprios interesses e que esta expansão ocorrerá à custa de um público largamente desatento. Por esta razão, defendem restrições severas aos poderes das elites. Eles argumentam contra os teóricos pluralistas dos grupos de interesse que o problema da participação ocorre dentro dos grupos de interesse mais ou menos tanto quanto entre os cidadãos em geral. Só é provável que interesses econômicos poderosos consigam organizar-se para influenciar o governo e fá-lo-ão em grande parte para seu próprio benefício. Uma vez que as elites econômicas promoverão os seus próprios interesses na política, ao mesmo tempo que repartirão os custos pelos outros, as políticas tenderão a ser mais dispendiosas (porque são impostas a todos na sociedade) do que benéficas (porque beneficiam apenas as elites do grupo de interesse).

Os neoliberais inferem que se deve transferir muitas das atuais funções do Estado para o mercado e limitar o Estado à aplicação dos direitos e liberdades básicos de propriedade. Estes podem ser mais facilmente compreendidos e colocados sob o controle dos cidadãos comuns.

Mas a visão neoliberal da democracia deve responder a duas grandes preocupações. Em primeiro lugar, os cidadãos das sociedades modernas têm concepções de justiça social e de bem comum mais ambiciosas do que as que são realizáveis pelo Estado mínimo. A abordagem neoliberal implica, portanto, uma restrição muito séria da sua própria

democracia. São necessárias mais provas para apoiar a afirmação de que estas aspirações não podem ser alcançadas pelo Estado moderno. Em segundo lugar, a abordagem neoliberal ignora o problema das grandes concentrações privadas de riqueza e poder que são capazes de empurrar pequenos Estados em seu próprio benefício e impor as suas vontades às populações sem o seu consentimento.

Somin também defende que o tamanho do governo seja significativamente reduzido para que os cidadãos tenham menos carga de conhecimento para carregar. Mas ele apela à descentralização governamental para que os cidadãos possam votar a favor ou contra unidades governamentais concorrentes, criando, na verdade, uma espécie de mercado nos governos entre os quais os cidadãos podem escolher.

4.2.4 A suposição do interesse próprio

Uma parte considerável da literatura em ciência política e na teoria econômica do Estado baseia-se no pressuposto de que os indivíduos agem principalmente e talvez até exclusivamente no seu interesse próprio, interpretado de forma estrita. O problema da participação e os relatos do processo democrático acima descritos dependem em grande parte deste pressuposto. Quando não se presume que as preferências dos eleitores sejam de interesse próprio, os cálculos do valor da participação mudam. Por exemplo, se uma pessoa é um utilitarista motivado, a pequena probabilidade de fazer a diferença está associada a um enorme retorno acumulado para muitas pessoas se houver uma diferença significativa entre as alternativas. Pode valer a pena, neste caso, tornar-se razoavelmente bem informado. Preferências morais ainda mais fracamente altruístas poderiam fazer uma grande diferença na racionalidade de se tornar informado, por exemplo, se alguém tivesse preferência por cumprir o dever cívico percebido de votar com responsabilidade (ver seção 4.3.1 para discussão do dever de votar). Qualquer preferência moral pode ser formulada em função de utilidade consistentes.

Além disso, os defensores da democracia deliberativa afirmam frequentemente que as preocupações com o bem comum e a justiça não são meramente dadas antes da política, mas que podem evoluir e melhorar por meio do processo de discussão e debate na política. Afirmam que muitos debates e discussões na política não seriam inteligíveis se não fosse pelo fato de os cidadãos estarem dispostos a envolver-se em discussões de mente aberta com aqueles que têm pontos de vista moralmente informados distintos. Evidências empíricas sugerem que os indivíduos são motivados por considerações morais na política, além dos seus interesses.

4.2.5 A Divisão do Trabalho Democrático

A deliberação pública em qualquer democracia de grande escala ocorrerá dentro de um “sistema deliberativo” complexo e diferenciado, uma grande variedade de instituições, associações e locais de contestação realizam trabalho político.

Além disso, o sistema deliberativo de uma democracia complexa será caracterizado por uma divisão do trabalho democrático, com diferentes partes do sistema a fazerem contribuições diferentes para o sistema global. Surge a questão: qual é o papel apropriado para um cidadão nesta divisão do trabalho? Filosoficamente, deveríamos fazer duas perguntas. O que os cidadãos devem ter de conhecimento para cumprir o seu papel? Que padrões devem as crenças dos cidadãos respeitar para serem adequadamente apoiadas? Uma visão promissora é que os cidadãos devem pensar sobre quais os fins que a sociedade deve almejar e deixar a questão de como alcançar esses objetivos para os especialistas. A razão para esta divisão do trabalho é que a especialização não é tão fundamental para a escolha dos objetivos como é para o desenvolvimento da legislação e da política. Os cidadãos são capazes, na sua vida quotidiana, de compreender e cultivar uma compreensão profunda dos valores e dos seus interesses. E se os cidadãos escolhem genuinamente os objetivos e outros procuram fielmente os meios para alcançar esses objetivos, então os cidadãos estão no comando da sociedade e podem

desempenhar este papel como iguais.

É certo que os cidadãos precisam saber em quem votar e se aqueles em quem votam estão genuinamente a promover os seus objetivos. Isto parece exigir algum conhecimento básico sobre a melhor forma de alcançar os seus objetivos políticos. Como isso é possível sem amplo conhecimento? Além disso, há evidências empíricas de que aqueles que estão mais bem informados têm mais influência sobre os representantes. Então, se esta tarefa requer algum tipo de conhecimento para ser bem executada, como isso pode ser compatível com a igualdade?

Uma resposta promissora é que os cidadãos comuns não necessitam, individualmente, de ter muito conhecimento das ciências sociais e de fatos particulares para tomarem decisões políticas com base nesse conhecimento. Pesquisas recentes em ciências cognitivas indicam que os indivíduos usam “atalhos cognitivos” para economizar tempo na aquisição de informações sobre o mundo em que vivem. Esta utilização de atalhos é comum e essencial em toda a vida econômica e política. Na vida política, vemos parte da lógica das muitas instituições intermediárias entre o governo e os cidadãos. Os cidadãos poupam tempo recorrendo a instituições como a imprensa, sindicatos e outras associações de grupos de interesse, partidos políticos e líderes de opinião para obter informações sobre política. Eles também contam com interações no local de trabalho, bem como conversas com amigos e familiares. Os partidos políticos podem ligar os cidadãos comuns de várias maneiras aos conhecimentos especializados, porque cada um deles contém uma divisão de trabalho que reflete a existente no Estado. Os especialistas dos partidos têm incentivos para tornar os seus conhecimentos inteligíveis para outros membros. Além disso, sob condições favoráveis, os partidos políticos estimulam o desenvolvimento de perspectivas normativas dos cidadãos e facilitam uma competição pública saudável de justificações políticas baseadas nessas perspectivas.

As pessoas dependem das redes sociais de outras maneiras numa democracia. As pessoas recebem informação “gratuita” (que não procuram deliberadamente) sobre política e direito na escola, por meio dos seus empregos, em discussões com amigos, colegas e familiares e, incidentalmente, por meio dos meios de comunicação social. E isso pode constituir uma base melhor ou pior para buscar outras informações. As instituições podem fazer a diferença no fluxo de informação gratuita que os indivíduos recebem. A educação pode ser distribuída de forma mais ou menos igualitária. As circunstâncias do trabalho podem fornecer informações mais ou menos gratuitas sobre política e direito. Pessoas que têm empregos com um poder significativo, como advogados, empresários e funcionários do governo, serão beneficiárias de informação gratuita de altíssima qualidade. Eles precisam saber sobre direito e política para realizar seu trabalho adequadamente. Aqueles que têm empregos pouco qualificados e não sindicalizados receberão muito menos informação gratuita sobre a política no trabalho. Na medida em que pudermos alterar a divisão econômica do trabalho, por exemplo, dando mais lugar aos sindicatos ou tendo uma maior participação dos trabalhadores, poderemos ser capazes de reduzir as desigualdades de informação entre os cidadãos.

4.3 Os Deveres Morais dos Cidadãos Democratas

Quais são os deveres morais dos cidadãos democráticos em democracias complexas? Nesta seção, discutimos três importantes deveres democráticos: (1) o dever de votar, (2) o dever de promover a justiça por meio da desobediência da lei por princípios e (3) os deveres de acomodar divergências por meio de compromisso e consenso.

4.3.1 O Dever de Votar

Pensa-se frequentemente que os cidadãos democráticos têm o dever moral de votar nas eleições. Mas isso não é óbvio. Os votos individuais são uma contribuição causalmente insignificante para o processo democrático. Nas democracias

REFLEXÕES XXX

de grande escala, a probabilidade de o voto de qualquer cidadão em particular decidir o resultado de uma eleição é minúscula. Que razão moral têm os cidadãos democráticos para participar na política, embora tenham quase a certeza de que não farão a diferença na decisão de quem será eleito? Por que não deveriam eles procurar promover o bem ou a justiça de outras maneiras?

Parfit desenvolve uma resposta utilitarista a esta questão. Os utilitaristas dos atos sustentam que as ações moralmente corretas maximizam a soma total esperada das utilidades de todas as pessoas na sociedade. Parfit argumenta que a votação pode, no entanto, maximizar a utilidade esperada se um candidato for significativamente superior ao(s) outro(s). Se somarmos os benefícios para cada membro da sociedade de ter o candidato superior vencendo, obteremos uma diferença de valor muito grande. Assim, quando multiplicamos esse valor pela probabilidade de obter o voto decisivo, que muitas vezes se pensa ser cerca de $1/100.000.000$ numa eleição presidencial dos Estados Unidos, ainda poderemos obter um valor esperado razoavelmente elevado. Quando subtraímos deste número o custo do voto para o eleitor e outros, que muitas vezes é bastante baixo, ainda podemos ter uma boa razão para votar.

Uma preocupação com a visão de Parfit é que ela enfrenta uma versão do que Jason Brennan chama de “o problema da particularidade”. Este é o problema de explicar porque é que os cidadãos devem promover o valor por intermédio da participação política e não por intermédio de atos não políticos. Votar é apenas uma forma de promover a utilidade geral; precisamos saber a utilidade esperada dos diferentes atos que eles poderiam realizar. Mesmo que o argumento acima esteja correto, pode acontecer que muitos indivíduos maximizem a utilidade esperada ao não votar e fazer algo ainda mais benéfico com o seu tempo.

Alex Guerrero argumenta que os cidadãos têm razões morais para votar porque os candidatos que ganham por uma

proporção maior de votos podem reivindicar um “mandato normativo” maior para governar. Ainda assim, cada voto individual representa apenas uma pequena contribuição para a proporção de votos que um candidato recebe. Portanto, podemos duvidar da força da razão para votar que Guerrero identifica.

Alguns teóricos argumentam que os indivíduos têm o dever moral de votar para se absolverem da cumplicidade nas injustiças estatais. Todos os Estados cometem injustiças – criam e aplicam leis injustas, travam guerras injustas e muito mais. E os cidadãos das democracias de grande escala têm uma espécie de responsabilidade permanente, pagando impostos e obedecendo às leis, pelas injustiças do seu estado, das quais devem absolver-se ativamente. A conta da cumplicidade argumenta que os cidadãos evitam a responsabilidade partilhada pelas injustiças do seu estado se se opuserem a essas injustiças por meio do voto e da defesa pública.

Uma preocupação é que não está claro por que votar e defender publicamente contra a injustiça devem ser considerados como uma forma de absolver a responsabilidade estabelecida pelo pagamento de impostos e pela obediência às leis. Outra preocupação é que a preocupação de se opor à injustiça deva derivar de uma preocupação mais direta com os erros sofridos pelas vítimas da injustiça, em vez de uma preocupação em manter as mãos limpas.

Um tipo de explicação que evita esta preocupação fundamenta o dever moral de votar na importância de cumprir a sua parte nas exigências de justiça política consistentes com a igualdade pública. As exigências de criação e manutenção de instituições justas são distribuídas de forma justa entre todos os cidadãos. Se alguém não cumprir a sua parte nestas exigências, então não demonstra a devida consideração pelas eventuais vítimas da injustiça. Além disso, o voto proporciona aos cidadãos um mecanismo para cumprirem a sua parte nas exigências de tornar as suas instituições justas, de uma forma que seja

consistente com o respeito pela igualdade pública dos concidadãos. Ao comparecer e votar, os cidadãos podem contribuir para a realização coletiva da justiça, mantendo ao mesmo tempo o mesmo poder de tomada de decisão com os concidadãos.

4.3.2 Desobediência de Princípios da Lei

A desobediência civil tem sido reconhecida há muito tempo como um mecanismo central por meio do qual os cidadãos democráticos podem legitimamente promover a justiça política na sua sociedade. De acordo com a visão padrão, a desobediência civil é uma violação pública, não violenta e consciente da lei, que visa a alterar leis ou políticas governamentais. As pessoas que se envolvem na desobediência civil estão dispostas a aceitar as consequências legais das suas ações, a fim de mostrar fidelidade à lei. A definição padrão de desobediência civil foi submetida a contestação. Por exemplo, alguns argumentam que os atos privados em que o desobediente procura fugir às consequências legais podem contar como casos de desobediência civil.

Talvez a forma mais comum de justificar a desobediência civil argumente que as mesmas considerações que fundamentam o dever *pro tanto*¹² de obedecer à lei às vezes tornam apropriado o envolvimento na desobediência civil à lei; Por exemplo, Rawls argumenta que, embora os cidadãos de uma sociedade “quase justa” tenham o dever *pro tanto* de obedecer às suas leis em virtude de serem quase justas, a desobediência civil pode ser justificada como uma forma de tornar a sociedade relevante mais justa. Da mesma forma, Daniel Markovits argumenta que os membros de uma sociedade com procedimentos democráticos adequadamente igualitários e inclusivos têm o dever geral de obedecer às suas leis porque

¹² ***Pro tanto***: para que uma determinada coisa aconteça ou se realize; para isso.

estas são produzidas por procedimentos que são adequadamente igualitários e inclusivos, mas que a desobediência civil pode ser justificada como uma forma de tornar os procedimentos relevantes mais igualitários ou inclusivos.

É fácil perceber porque é que isto constitui uma forma atrativa de justificar a desobediência civil, uma vez que a justifica apelando aos mesmos valores que fundamentam o dever *pro tanto* de obedecer à lei. Por outro lado, como observa Simmons, se não existe um dever geral de obedecer à lei, parece não haver nenhuma presunção a favor da obediência e, portanto, nenhuma necessidade especial de uma justificação da desobediência civil; a obediência e a desobediência necessitariam igualmente de justificação.

Os defensores da abordagem padrão geralmente assumem que apenas a desobediência civil pode ser justificada desta forma. No entanto, alguns argumentam que a desobediência civil não goza de uma presunção normativa especial sobre a desobediência incivil. A ideia central de que, na medida em que os valores que fundamentam um dever *pro tanto* de obedecer à lei – por exemplo, a justiça ou a igualdade democrática – são por vezes melhor servidos pela desobediência civil à lei, por vezes são melhor servidos por medidas secretas, evasivas, anônimas, ou mesmo desobediência violenta à lei.

4.3.3 Acomodar divergências por meio de compromisso e consenso

O desacordo sobre quais leis, políticas ou princípios devem ser implantados é uma característica persistente das sociedades democráticas. Argumenta-se frequentemente que os cidadãos e os funcionários têm o dever de moderar a sua atividade política, a fim de acomodar as opiniões concorrentes dos concidadãos ou dos funcionários. Dois deveres de acomodação são amplamente discutidos na literatura: deveres de compromisso e deveres de justificação pública.

Um compromisso pode ser entendido como um acordo entre as partes para promover leis ou políticas que todas consideram subótimas porque discordam sobre quais leis ou políticas são ideais. Embora seja amplamente aceito que às vezes existem razões instrumentais convincentes para fazer concessões, a questão de saber se existem razões morais intrínsecas para fazer concessões é mais controversa. Alguns defendem razões intrínsecas para um compromisso baseado em valores democráticos como a inclusão, o respeito mútuo e a reciprocidade. No entanto, Simon May argumenta que tais argumentos falham e que todas as razões para chegar a um acordo são pragmáticas.

Os defensores da abordagem da justificação pública para a democracia (ver secção 2.2.2) argumentam frequentemente que os cidadãos e funcionários democráticos têm deveres morais individuais de justificação pública. John Rawls defende um “dever de civilidade” que exige que os cidadãos e os funcionários estejam preparados para fornecer justificações mutuamente aceitáveis para leis importantes quando votam e se envolvem na defesa pública. Dada a inevitabilidade do desacordo sobre a verdade moral e filosófica abrangente nas democracias livres, o dever de civilidade exige que os cidadãos apelem para uma concepção “política” razoável de justiça que possa ser objeto de um “consenso sobreposto” entre diferentes doutrinas abrangentes. Embora diferentes teóricos motivem os deveres de justificação pública de diferentes maneiras, muitos apelam à necessidade de exercícios de autoridade política coercitiva para respeitar a liberdade e a igualdade dos cidadãos.

5. Representação Democrática

A representação é uma parte essencial da divisão do trabalho nas democracias de grande escala. Nesta seção, examinamos duas questões morais relativas à representação. Primeiro, que tipo de sistema representativo é melhor? Em segundo lugar, a que princípios morais estão vinculados os representantes?

5.1 Que tipo de sistema representativo é melhor?

Vários debates centraram-se na questão de saber que tipos de sistemas representativos são melhores para uma sociedade democrática. A escolha que fizemos aqui dependerá fortemente da nossa justificação moral subjacente da democracia, da nossa concepção de cidadania, bem como da nossa compreensão empírica das instituições políticas e do modo como funcionam. Os tipos mais básicos de representação política formal disponíveis são a representação distrital de membro único, a representação proporcional e a representação de grupo. Além disso, muitas sociedades optaram por instituições legislativas multicamerais. Em alguns casos, foram tentadas combinações das formas acima.

A representação distrital de membro único retorna representantes únicos de áreas geograficamente definidas contendo populações aproximadamente iguais à legislatura e é proeminente nos Estados Unidos, no Reino Unido e na Índia, entre outros lugares. A forma mais comum de representação proporcional é a representação proporcional por lista partidária. Numa forma simples de tal esquema, vários partidos competem pela eleição para uma legislatura que não está dividida em distritos geográficos. Os partidos adquirem assentos na legislatura em proporção ao número total de votos que recebem na população votante como um todo. A representação de grupo ocorre quando a sociedade é dividida em grupos não definidos geograficamente, como grupos étnicos ou linguísticos, ou mesmo grupos funcionais, como trabalhadores, agricultores e capitalistas, e devolve representantes de cada um deles a uma legislatura.

Muitos argumentaram a favor da legislação distrital de membro único, alegando que esta lhes parecia conduzir a um governo mais estável do que outras formas de representação. A ideia é que a representação proporcional tende a fragmentar os cidadãos em campos homogêneos opostos que aderem rigidamente às suas linhas partidárias e que estão continuamente a competir pelo controle do governo. Dado que

existem muitos partidos e estes não estão dispostos a comprometer-se entre si, os governos formados a partir de coligações de partidos tendem a desmoronar-se rapidamente. A experiência pós-guerra dos governos na Itália parece confirmar esta hipótese. A representação distrital de membro único, em contraste, aumenta a estabilidade dos governos em virtude de favorecer um sistema de governo bipartidário. Cada ciclo eleitoral determina então qual partido permanecerá no poder por algum período de tempo.

Charles Beitz argumenta que a representação distrital de membro único incentiva a moderação nos programas partidários oferecidos à consideração dos cidadãos. Isto resulta da tendência deste tipo de representação para sistemas bipartidários. Argumenta-se que num sistema bipartidário com governo da maioria, cada partido deve apelar ao eleitor médio no espectro político. Portanto, devem moderar os seus programas para atrair o eleitor mediano. Além disso, incentivam o compromisso entre grupos, uma vez que devem tentar apelar a muitos outros grupos para se tornarem parte de um dos dois partidos líderes. Estas tendências encorajam a moderação e o compromisso nos cidadãos, na medida em que os partidos políticos e os grupos de interesse consideram estas qualidades necessárias para o bom funcionamento de uma democracia.

Na crítica, os defensores da representação proporcional e de grupo argumentaram que a representação distrital de membro único tende a abafar as vozes e a ignorar os interesses dos grupos minoritários na sociedade. Os interesses e pontos de vista minoritários tendem a ser articulados em negociações de fundo e de formas que abafam a sua distinção. Além disso, os representantes dos interesses e pontos de vista minoritários têm muitas vezes dificuldade em serem eleitos nos sistemas distritais de membro único, pelo que tem sido acusado de que os pontos de vista e os interesses minoritários são muitas vezes sistematicamente sub-representados. Por vezes, estes problemas são resolvidos por meio do redesenho dos limites

dos distritos de uma forma que garanta uma maior representação das minorias. Os esforços são invariavelmente bastante controversos, uma vez que há considerável desacordo sobre os critérios de repartição.

Na representação proporcional, pelo contrário, os representantes de diferentes grupos têm assento na legislatura proporcionalmente às escolhas dos cidadãos. As minorias não precisam conformar as suas exigências com a dicotomia básica de pontos de vista e interesses que caracterizam os sistemas distritais de membro único, para que as suas opiniões sejam mais articuladas e distintas, bem como melhor representadas.

Os defensores da representação de grupo, como Iris Marion Young, argumentaram que alguns grupos historicamente privados de direitos podem ainda não se sair muito bem sob a representação proporcional. Eles podem não ser capazes de organizar e articular os seus pontos de vista tão facilmente como outros grupos. Além disso, os grupos minoritários ainda podem ser sistematicamente derrotados na legislatura e os seus interesses podem ser sistematicamente prejudicados, mesmo que tenham alguma representação. Para estes grupos, alguns argumentaram que a única forma de proteger os seus interesses é garantir legalmente que tenham uma representação adequada e até desproporcional.

Uma preocupação relativamente à representação de grupo é que esta tende a congelar alguns aspectos da agenda que seria melhor deixar à escolha dos cidadãos. Por exemplo, considere uma população que está dividida em grupos linguísticos há muito tempo. E suponhamos que apenas alguns cidadãos continuem a considerar o conflito linguístico importante. Nestas circunstâncias, um esquema de representação de grupo pode ser tendencioso de uma forma arbitrária que favoreça as opiniões ou interesses daqueles que consideram o conflito linguístico importante.

5.2 A Ética da Representação

Que normas morais se aplicam aos representantes no

desempenho das suas funções oficiais? Podemos compreender melhor as possíveis respostas introduzindo a famosa distinção de Hannah Pitkin entre curadores e delegados. Os representantes que atuam como administradores confiam nos seus próprios julgamentos independentes no desempenho das suas funções. As normas de tutela são apoiadas no reconhecimento de que, dada uma divisão natural do trabalho democrático, os funcionários estão numa posição muito melhor para tomar decisões políticas bem fundamentadas e informadas do que os cidadãos comuns.

Os representantes que atuam como delegados submetem-se aos julgamentos dos seus cidadãos. Pode-se pensar que estas normas refletem o valor da responsabilização democrática. Dado que o povo autoriza os representantes a governar, é natural pensar que os representantes são responsáveis perante o povo pela execução dos seus julgamentos. Se os representantes não prestarem contas desta forma, os cidadãos perderão o controle democrático sobre as ações dos seus representantes.

Quais normas devem vencer quando entram em conflito? Pitkin argumenta que a resposta varia de acordo com o contexto. Isto parece plausível. Por exemplo, se considerarmos que os cidadãos têm principalmente o papel de determinar os objetivos da sociedade, poderemos pensar que os representantes devem ser delegados no que diz respeito aos objetivos, mas administradores no que diz respeito às formas de concretizar os objetivos. Veja a discussão de Suzanne Dovi sobre representação para uma discussão mais profunda e matizada dessas questões.

6. Escolha Social e Democracia

Alguns consideram que o teorema da impossibilidade de Kenneth Arrow fornece um grande conjunto de dificuldades para a teoria democrática. William Riker, Russell Hardin e outros pensaram que o teorema da impossibilidade mostra que existem problemas profundos com os ideais democráticos.

Nenhum destes pensadores se opõe à democracia em si, ambos pensam que existem boas razões instrumentais para se ter democracia.

Os resultados básicos da teoria da escolha social são apresentados em detalhes em outras partes da enciclopédia. Aqui iremos simplesmente articular o resultado básico e uma ilustração. A questão da teoria da escolha social arrowiana é: como determinamos uma preferência social para uma sociedade como um todo com base no conjunto de preferências individuais dos membros? Arrow mostra que uma função de escolha social que satisfaça uma série de restrições plausíveis não pode ser definida quando existem três ou mais alternativas a serem escolhidas pelo grupo. Ele estabelece uma série de condições a serem impostas a uma função de escolha social. **Domínio ilimitado:** A função de escolha social deve ser capaz de nos dar uma preferência social, independentemente de quais sejam as preferências dos indivíduos em relação às alternativas. **Não ditadura:** a função de escolha social não deve selecionar a preferência de um membro específico, independentemente das preferências dos outros. **Transitividade e completude:** As ordenações de preferências individuais devem ser transitivas e completas e a preferência social derivada delas deve ser transitiva e completa. **Independência de alternativas irrelevantes:** a preferência social entre duas alternativas deve ser o resultado apenas das ordenações individuais entre essas duas alternativas. **Condição de Pareto:** se todos os membros preferirem uma alternativa x em vez de y , então x deve ser classificado acima de y na preferência social. O teorema diz que nenhuma função de escolha social sobre mais de duas alternativas pode satisfazer todas estas condições.

Uma ilustração útil desta ideia envolve uma extensão da regra da maioria aos casos de mais de duas alternativas. A regra de Condorcet diz que uma alternativa x vence quando, para todas as outras alternativas, a maioria prefere x a essa alternativa. Por exemplo, suponha que temos três pessoas A , B e C e três

alternativas x , y e z . A prefere x a y , y a z ; B prefere y a z e z a x ; C prefere x a z e z a y . Neste caso, x é o vencedor de Condorcet, pois vence y e vence z . O problema com esta regra que parece plausível é o caso de um ciclo majoritário. Suponha que você tenha três pessoas A, B e C e três alternativas, x , y e z . No caso em que A prefere x em vez de y e y em vez de z , enquanto B prefere y em vez de z e z em vez de x , e C prefere z em vez de x e x em vez de y , a regra de Condorcet produzirá uma preferência social de x em vez de y , y sobre z e z sobre x . Pode-se ver aqui que a regra de Condorcet satisfaz todas as condições, exceto a transitividade da preferência social. Uma forma de evitar a intransitividade é restringir o domínio de preferências do qual surge a preferência social. Outra é introduzir informações fundamentais que comparem o quanto as pessoas preferem alternativas (violando a independência). Outra poderia ser transformar uma pessoa em ditador. Portanto, este caso ilustra bem que não é possível satisfazer todas as restrições simultaneamente.

Riker argumenta que o teorema mostra que a ideia de que a vontade popular pode ser o elemento governante de uma sociedade é falsa. Se uma condição de existência para uma vontade popular é um conjunto restrito de preferências, surge naturalmente a questão de saber se tal condição é sempre ou normalmente satisfeita numa sociedade moderadamente complexa. Poderíamos perguntar-nos se uma sociedade altamente pluralista com uma divisão de trabalho muito complexa será susceptível de satisfazer a condição restrita do conjunto de preferências necessária para evitar ciclos ou outras patologias de escolha social. Alguns argumentaram que temos evidências empíricas de que as sociedades modernas normalmente satisfazem tais condições. Outros argumentaram que isto parece improvável. Isto não é apenas uma defesa de domínio ilimitado. É uma defesa da tese de que normalmente os conjuntos de preferências nas sociedades modernas não são susceptíveis de ter as propriedades que lhes permitam evitar ciclos.

A crítica da justiça da teoria da escolha social baseia-se na ideia de que quando um processo de votação satisfaz os requisitos de justiça, a justiça do processo e as preferências podem não gerar resultados determinados. Se os ciclos são generalizados, os resultados dos processos democráticos podem ser determinados por estratégias inteligentes e não pela justiça dos procedimentos. Três observações são necessárias aqui. Primeiro, é compatível com o processo ser completamente justo que os resultados do processo sejam indeterminados. Afinal, os lançamentos de moeda são justos. Em segundo lugar, há alguma dúvida sobre o quão proeminentes são os ciclos. Terceiro, poder-se-ia pensar que se as condições que permitem aos lados opostos elaborar estratégias de forma eficaz forem, elas próprias, aproximadamente iguais, então as preocupações com a justiça serão plenamente satisfeitas. Se os recursos para persuasão e organização forem distribuídos de forma igualitária, talvez a conta da justiça seja afinal justificada. Este ponto pode tornar-se mais convincente quando consideramos a explicação de Sean Ingham sobre a igualdade política. Ele inclui intensidade de preferência em sua abordagem de justiça. Isto é um desvio da abordagem arrowiana, mas é, em muitos aspectos, realista. A ideia é que as maiorias tenham igual controle sobre as áreas políticas quando conseguem obter o que desejam com a mesma intensidade de preferências. E a igualdade é geralmente válida quando todos os grupos do mesmo tamanho têm o mesmo controle. Resta um caso extremo em que todas as maiorias têm igual intensidade de preferência e são apanhadas num ciclo majoritário. Mas as probabilidades de isso acontecer são muito pequenas, mesmo que as probabilidades de ciclos majoritários em geral não sejam tão pequenas. Mesmo que haja muitos ciclos majoritários, se as questões forem resolvidas de tal forma que as maiorias que têm mais riscos no conflito sejam as que conseguem o que querem, então poderemos ter justiça num sentido bastante robusto, mesmo quando tendo ciclos majoritários generalizados.

7. O problema do limite: constituindo as demonstrações

Se as sociedades democráticas permitem que os membros participem como iguais na tomada de decisões coletivas, surge uma questão natural: quem tem o direito de participar na tomada de decisões coletivas? Podemos fazer esta pergunta dentro de uma jurisdição específica (todos os adultos devem ter o direito à participação? As crianças devem ter o direito à participação? Todos os residentes devem ter tais direitos?). Mas também podemos perguntar qual deveria ser a extensão da jurisdição. Quantas pessoas no mundo deveriam ser incluídas na tomada de decisão coletiva? Uma forma fácil, embora ligeiramente enganadora, de colocar esta questão é: quais deveriam ser os limites físicos de uma determinada instituição de tomada de decisão coletiva? Vemos sociedades parcialmente democráticas dentro dos limites do Estado-nação moderno. Mas poderíamos perguntar: por que deveríamos restringir o conjunto de pessoas que participam na tomada de decisões do Estado moderno apenas àqueles que são os habitantes físicos desses Estados? Certamente há muitas outras pessoas afetadas pelas decisões tomadas pelos Estados democráticos, além dessas pessoas. Por exemplo, as atividades numa sociedade A podem poluir outra sociedade B. Por que os membros de B não deveriam ter uma palavra a dizer nas decisões relativas às atividades poluentes em A? E pode haver muitos outros efeitos que as atividades em A podem ter sobre B.

Alguns sugeriram que as fronteiras de um Estado deveriam ser determinadas por meio de um princípio de autodeterminação nacional. Identificamos uma nação como um grupo contínuo de pessoas que partilham certas normas culturais, históricas e políticas e que se identificam entre si e com um pedaço de terra. Depois determinamos os limites do território apelando ao tamanho do grupo de pessoas e à terra que elas valorizam. Esta é uma ideia atraente em muitos aspectos: a nacionalidade partilhada gera uma vontade de partilhar os sacrifícios que

surgem da tomada de decisão coletiva; gera uma sensação de estar em casa nas pessoas. Mas é difícil utilizá-lo como princípio geral para a divisão de terras entre pessoas quando um dos fatos centrais para muitas sociedades é que uma diversidade de nações, grupos étnicos e culturas se misturam na mesma terra.

Existe uma solução democrática para o problema das fronteiras? Várias ideias foram sugeridas. A primeira ideia é que o povo deve decidir quais são os limites. Mas esta sugestão, embora possa ser uma solução pragmática para o problema, parece levantar a questão sobre quem são e quem não são os membros.

Uma segunda solução teórica que tem algumas credenciais democráticas é invocar o princípio de que todos os que estão sujeitos à tomada de decisão, no sentido de que são coagidos ou têm deveres que lhes são impostos, devem ter uma palavra a dizer na tomada de decisão. Este princípio é bastante plausível, mas não abrange casos suficientes. O caso de poluição acima não é um caso de sujeição.

Uma terceira solução teórica proposta é o princípio de todos os afetados. Uma formulação é “todas as pessoas afetadas devem ter uma palavra a dizer nas decisões que as afetam”. Isto sugere que quando as atividades num Estado afetam as de outro Estado, as pessoas do outro Estado devem ter uma palavra a dizer nessas atividades. Alguns pensam que este princípio tende a conduzir a uma espécie de princípio politicamente cosmopolita de apoio ao governo mundial.

Mas o princípio de todos os afetados é conceitualmente bastante incerto e moralmente profundamente problemático, e fornece muito pouco, ou nada, em termos de solução para o problema da fronteira.

Primeiro, “ter uma palavra a dizer” não é claro. Requer voto na tomada de decisão coletiva? Ou também fica satisfeito com o fato de uma pessoa ser capaz de modificar a ação de outra, negociando com ela, como vemos quando há negociação sobre

uma externalidade? Esta última versão minaria a ideia de que o princípio de todos os afetados tem implicações diretas para o problema da fronteira. Quando os Estados Unidos permitem atividades que produzem chuva ácida no Canadá, o Canadá pode negociar com os Estados Unidos para diminuir a produção de chuva ácida e/ou compensar o Canadá pelos danos. Desde que exista um sistema de negociação justo e eficaz, isto parece satisfazer o princípio de todos os afetados, sem dar aos canadenses um voto na política americana ou aos americanos um voto na política canadense.

Em segundo lugar, não está claro o que significa “ser afetado”. Primeiro, o fato de uma pessoa ser afetada significa apenas que há uma mudança na situação da pessoa ou o efeito deve envolver o retrocesso de suas preferências, ou interesses, ou interesses legítimos, ou o exercício de suas capacidades ou de seu bem? Dois, os interesses de alguém são afetados por uma decisão apenas quando avançam ou retrocedem em relação a alguma linha de base (seja o estado atual das coisas ou alguma linha de base moralmente definida como a que você me prometeu), ou sou afetado por decisões que poderiam ser para minha vantagem ou desvantagem, mas acaba não fazendo diferença? Por exemplo, se eu estou me afogando em uma piscina e você está decidindo se vai me salvar ou comprar uma barra de chocolate, serei afetado por você comprar a barra de chocolate? Se não sou afetado quando não ocorre nenhuma mudança, então quem é afetado por uma decisão depende muitas vezes de quem participa na decisão e não temos solução para o problema da inclusão. Se eu for afetado, então o princípio terá algumas implicações extraordinárias. Acontece agora que as pessoas empobrecidas no Sul da Ásia são afetadas pela minha compra de uma barra de chocolate, uma vez que eu poderia ter-lhes enviado o dinheiro.

O princípio de todos os afetados é uma frase meramente sugestiva e retoricamente eficaz. É um ponto de partida para uma conversa e uma lista de tópicos a serem discutidos, não um princípio genuíno. Por exemplo, se tiver de incluir todas as

peças possivelmente afetadas pela minha decisão em cada decisão que tomo, não serei capaz de tomar muitas decisões e a minha tomada de decisão já não me permitirá dar forma à minha própria vida e às minhas relações com os outros. Minha vida se torna fragmentada e carece de integridade. Um análogo deste problema surgiria para as sociedades políticas, presumivelmente. Cada sociedade teria que incluir uma variedade de pessoas diferentes em cada decisão. É difícil ver como qualquer sociedade poderia assumir qualquer carácter particular se este fosse o caso.

Um princípio mais plausível que engloba algumas das sugestões do princípio de todos os afetados é que deve ser criado um quadro de instituições para que as pessoas tenham poder para promover e proteger os seus interesses legítimos na vida.

Mas se compreendermos o princípio desta forma, não está claro se ele nos ajuda muito com o problema dos limites. Em primeiro lugar, existem diferentes formas pelas quais se pode dizer que as pessoas possuem poder sobre as suas vidas. Um tipo de poder é o poder de participar como igual num processo coletivo de tomada de decisão. Outro tipo é ser capaz de promover os próprios interesses num processo descentralizado como um mercado ou um sistema de celebração de acordos como o direito internacional. Recordando o nosso problema de poluição acima, poderíamos dar ao Estado do qual são membros o poder de negociar com o Estado poluente termos que sejam mutuamente aceitáveis. Apenas o poder de participar como igual na tomada de decisão coletiva envolve os limites da tomada de decisão coletiva.

Outra solução para o problema de fronteira é conservadora. A ideia básica é manter as fronteiras dos Estados aproximadamente como estão, exceto se houver uma necessidade urgente de alterá-las. Tentar alterar as fronteiras das sociedades políticas é uma receita para conflitos graves, porque não existe nenhuma instituição que tenha legitimidade ou poder para resolver realmente problemas no âmbito

REFLEXÕES XXX

internacional e é provável que haja muitas divergências sobre como fazê-lo. Os Estados como os conhecemos são, de longe, as entidades políticas mais poderosas do sistema internacional. Desenvolveram práticas mais eficazes de responsabilização do poder do que qualquer outra entidade no sistema. Criaram sociedades unificadas com populações altamente interdependentes. Finalmente, os Estados e os seus indivíduos podem ser responsabilizados, até certo ponto, perante outros indivíduos e Estados por meio do processo de negociação e de elaboração do direito internacional. A origem destas fronteiras pode ser arbitrária, mas não é, apesar disso, irrelevante. É certo que há casos claros em que as fronteiras podem ser alteradas. Uma fonte de necessidade premente é a grave injustiça dentro de um país. Outra poderia ser a existência de minorias permanentes que são definidas seccionalmente. Aqui, perguntamos apenas como rever as fronteiras e a base de tal revisão é que ela é um remédio para injustiças graves. ●



Thomas Christiano: filósofo da Universidade do Arizona.

Artigo publicado na **ENCICLOPÉDIA DA FILOSOFIA DE STANFORD** pela primeira vez em 27 de julho de 2006

Democracia distópica – e como os bravos revidam

The Economist



Trecho de um livro e entrevista com Yascha Mounk, autor de “The People vs Democracy”

“O fato de minha família estar no lugar errado na hora errada por pelo menos três gerações provavelmente desempenhou um papel importante em me sensibilizar para a velocidade

com que sociedades aparentemente estáveis, pacíficas e tolerantes podem se separar”, diz Yascha Mounk, sobre por que suas antenas políticas estão tão sintonizadas com os sintomas do populismo.

O Sr. Mounk é judeu, seus pais são poloneses e ele foi criado na Alemanha. Hoje ele é professor da Harvard University e lidera o programa Renewing the Centre no Instituto Tony Blair para a Mudança Global na Grã-Bretanha.

Embora ele admita que se tornou "ainda mais pessimista" assistindo à presidência de Trump, ele é um otimista. Seu próximo livro, ele diz, provavelmente será sobre "como fazer uma democracia multiétnica funcionar". Fizemos ao Sr. Mounk cinco perguntas para responder em cerca de 100 palavras cada. Abaixo disso, há um trecho de seu livro sobre como resistir aos populistas.

The Economist: Você nota a separação do liberalismo da democracia. Por favor, explique como eles são diferentes.

Yascha Mounk: Nosso sistema político visa a realizar dois valores fundamentais: liberalismo e democracia. Quando eles funcionam bem, os Estados liberais garantem que os cidadãos

desfrutem de liberdade individual. Eles devem ser capazes de decidir sozinhos o que dizer (ou não), quem deve adorar (ou não adorar) e como conduzir suas vidas. Ao mesmo tempo, os Estados democráticos também permitem a autodeterminação coletiva. Em vez de permitir que um padre, um general ou um monarca decidam por eles, os cidadãos decidem seu próprio destino político.

The Economist: Quando e por que a contradição da "democracia liberal" emergiu: ela sempre foi uma característica inerente?

Mounk: O liberalismo e a democracia podem reforçar-se mutuamente: precisamos da liberdade de expressão para sustentar eleições justas. Ao mesmo tempo, a capacidade de arrancar um governo exagerado protege nossa liberdade individual. Mas o potencial para entrar em conflito também sempre existiu.

No final, nenhuma configuração institucional inteligente pode impedir as pessoas de interferir na liberdade dos indivíduos, ou de entregar cada vez mais poder a um governante autoritário, quando estão profundamente insatisfeitos com o *status quo*. Como os cidadãos de muitos países democráticos ficaram particularmente insatisfeitos com o desempenho de seus governos nas últimas décadas, essa tendência é especialmente pronunciada no momento.

The Economist: Quanto do aumento populista é resultado da desigualdade econômica e da renda estagnada dos 99%? Se consertarmos isso diminuirá as tendências populistas – ou haverá mais do que a economia?

Sr. Mounk: Os populistas têm crescido em praticamente todas as democracias liberais ao redor do mundo, e eles vêm fazendo isso há muito tempo. Por isso, precisamos procurar razões estruturais e transnacionais para seu sucesso. Estes incluem a ascensão da internet e das mídias sociais, que tornam mais

fácil para as pessoas de fora desafiar as elites incumbentes¹³, bem como uma rebelião de partes da população contra o surgimento de sociedades cada vez mais multiétnicas.

Mas eles também incluem a notável estagnação dos padrões de vida dos cidadãos comuns que muitos países, como os Estados Unidos, experimentaram nas últimas décadas. Dar às pessoas um senso de otimismo em relação ao futuro econômico de seus países não resolveria tudo. Mas seria um longo caminho para reconstruir a confiança na capacidade da democracia liberal de trazer benefícios tangíveis para os cidadãos comuns.

The Economist: A inteligência artificial está preparada para transformar os negócios e a sociedade: por que não a governança? Muitos desafios políticos parecem remediáveis pelo algoritmo – uma tecnocracia real para substituir os tecnocratas. Este é um caminho viável para a frente?

Sr. Mounk: A tecnologia pode definitivamente ajudar a tornar a prestação de serviços governamentais mais indolor e menos burocrática para os cidadãos. Essa é uma grande vitória. Mas há dois grandes obstáculos para os sonhos utópicos de uma “tecnocracia real” que será difícil de superar. Primeiro, muitas decisões do governo contêm um importante elemento normativo; deixar isso para os algoritmos apenas obscurece esse fato, muitas vezes com ramificações profundamente injustas.

Em segundo lugar, as democracias modernas enfrentam um "dilema tecnocrático" muito mais profundo. Por um lado, os cidadãos querem sentir que estão tomando as decisões. Por outro lado, eles querem levar suas próprias vidas em



¹³ **Incumbente:** que encarrega.

vez de descobrir como, digamos, manter uma usina de energia segura. Essa tensão mais profunda não é resolvida pela substituição de burocratas sem rosto, metaforicamente, por algoritmos literalmente sem rosto.

The Economist: Na batalha do "povo" versus "democracia", para quem os liberais do século XXI deveriam se dedicar? O que eles podem fazer para garantir que seu time vença?

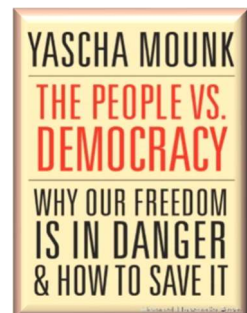
Sr. Mounk: Eles devem resistir a escolher lados. Diante de um eleitorado que é cada vez mais tentado pelo populismo autoritário, alguns liberais podem estar dispostos a sacrificar a autodeterminação coletiva para proteger os direitos individuais. Mas nossa capacidade de governar a nós mesmos é um valor político central – e, em longo prazo, uma elite política que coloque o sistema para manter uma multidão enfurecida afastada, em qualquer caso, crescerá tiranicamente.

Então a solução é dupla. Precisamos nos apegar aos nossos valores liberais e democráticos. E, ao mesmo tempo, precisamos mostrar que uma defesa enérgica desses valores aponta o caminho para muitas mudanças ambiciosas no *status quo*. Em vez de afirmar que tudo já é grande, como alguns políticos costumam fazer, precisamos demonstrar que nossos valores ainda são capazes de nos apontar políticas transformadoras que tornam o mundo um lugar muito melhor.

* * *

Adaptado de *O povo versus democracia: por que nossa liberdade está em perigo e como salvá-la*, de Yascha Mounk, publicado pela Harvard University Press

Para impedir que governos corruptos ou populistas entrincheirem seu poder, os cidadãos têm que descobrir violações de



regras e normas democráticas. Eles têm que ir às ruas para mostrar que os populistas não falam em nome de todo o povo. E, não importa quão justos sejam o seu desdém pelos aliados e lacaios de homens fortes autoritários, eles precisam fazer o melhor possível para descolar alguns membros do regime governante.

Mas, para impedir que os populistas reconquistem o poder no futuro e salvem o sistema em longo prazo, seus defensores também precisam fazer algo mais ambicioso: devem garantir que a democracia liberal mais uma vez corresponda às expectativas de seus cidadãos.

Nos últimos anos, o governo turco prendeu tantos jornalistas, demitiu muitos funcionários públicos e aboliu tantas salvaguardas institucionais que o país está se transformando rapidamente em uma ditadura direta. Desde que assumiu o poder em 2015, o governo polonês solapou a independência do judiciário, cooptou a mídia estatal e colonizou a burocracia de tal forma que o campo eleitoral está cada vez mais inclinado contra a oposição. Mesmo nos Estados Unidos, onde a existência de múltiplos pontos de veto, tanto no campo estadual como no federal, retardou a erosão das instituições liberais, o poder executivo deu passos significativos para subverter o império da lei.

Em países como esses, onde homens fortes autoritários já conquistaram o poder e estão sistematicamente começando a mudar as regras mais básicas do jogo, a democracia liberal enfrenta uma ameaça iminente à sua sobrevivência. O que seus defensores podem fazer para impedir os populistas de tomar mais poder?

Raramente, é fácil para a oposição restringir as ações de um governo determinado. Mas quando o governo consiste em populistas autoritários desdenhosos das restrições tradicionais ao seu poder e desesperados para submeter o sistema à sua vontade, a resistência é muito mais difícil. Como na Coreia do Sul, envolve sair às ruas para protestar contra leis perigosas e

ordens executivas. Envolve o toque de legisladores hostis para expressar oposição às causas que eles apoiam. Envolve muitas reuniões, logística complicada, angariação de fundos incessante e qualquer número de tarefas chatas que podem parecer estranhamente desconectadas do propósito nobre que supostamente servem.

Liberdade, sugere o título de um livro de Francesca Polletta, “é um encontro sem fim”. A preservação da liberdade, pode parecer em momentos de grande perigo político, exige uma série interminável de intermináveis encontros. Mas, embora o trabalho de resistência seja indubitavelmente pesado, a maioria dos cientistas políticos acredita que isso dificulta a vida dos governos populistas: o trabalho meticuloso da oposição pode chamar a atenção para políticas impopulares; retardar o progresso da legislação pendente; encorajar os juízes a derrubar leis inconstitucionais; fornecer suporte a meios de comunicação em conflito; mudar o cálculo para moderados dentro do regime; e forçar governos e organizações internacionais a pressionarem um possível ditador.

Muitos casos recentes mostram tais sucessos: na Polônia, os protestos em massa podem ter ajudado a empurrar o presidente do país a vetar uma proposta de reforma legislativa, o que teria dado ao partido de Kaczynski um aperto ainda maior sobre o Judiciário. Na Hungria, os protestos em massa podem ter ajudado a convencer Orbán a permitir que a Universidade Central Europeia continuasse operando mesmo depois de aprovar uma lei para obtê-la. E nos Estados Unidos, os protestos em massa podem ter ajudado a encorajar os juízes que se opõem à proibição de viagens do governo.

A primeira parte da solução para a ameaça do populismo é tão direta quanto incômoda. Mesmo quando se deparam com adversários poderosos, e mesmo quando parece tempo perdido, os defensores da democracia liberal devem lutar para preservar as regras e normas básicas do sistema político existente. Sempre que um governante populista ultrapassa os

limites de sua autoridade legítima, eles devem entrar nas ruas – em voz alta e em grande número.

Mesmo quando as razões do protesto proliferam e os atos de oposição se tornam desanimadores, é muito importante que os defensores da democracia liberal resistam com coragem e determinação a homens autoritários e fortes. Mas desde que qualquer um que procure restringir os populistas enfrenta uma luta decididamente difícil, uma vez que os homens fortes tomaram posse, é ainda mais importante derrotá-los nas urnas.

Isto é obviamente verdade em países onde os populistas ainda não venceram. Na Suécia ou na França, na Áustria ou na Espanha, os cidadãos mantêm o poder de garantir que os candidatos com evidente desdém pelas regras do jogo democrático não tenham a chance de colocar em prática suas predileções. É fundamental que eles o usem. Mas mesmo nos países em que os populistas já estão no poder, as eleições continuam sendo cruciais. Como normalmente leva anos para que homens fortes e autoritários consolidem seu poder, muito depende do conhecimento eleitoral da oposição.

Cinco anos depois do governo de Recep Erdoğan, Vladimir Putin e Hugo Chávez, muitos observadores externos ainda acreditavam que estavam fortalecendo as instituições democráticas em seus países. Todos os três fizeram ruídos encorajadores sobre o valor da abertura política e a importância de romper com um passado autoritário. E embora cada um deles tenha distorcido o campo de jogo a seu favor quando concorreu pela primeira vez à reeleição, a oposição ainda manteve uma chance real de vencer. Não foi até que esses homens fortes ganharam uma segunda ou até uma terceira vitória nas pesquisas que completaram a descida de seus países em direção à ditadura definitiva.

Isso demonstra o quão alto será o risco quando populistas autoritários como Jarosław Kaczyński, Narendra Modi e Donald Trump forem pela primeira vez para a reeleição nos

REFLEXÕES XXX

próximos anos. Se forem profundamente derrotados, a democracia liberal estará – pelo menos em curto prazo – provavelmente se recuperando na Polônia, na Índia e nos Estados Unidos. Se eles conseguirem ganhar outro mandato, todas as apostas serão canceladas; dados tempo e poder suficientes, cada um desses líderes provavelmente prejudicará a democracia de maneira grave e duradoura.

A única proteção democrática do ataque dos homens fortes autoritários, então, é persuadir o povo a votar contra eles. Mas os membros mais ativos da resistência são surpreendentemente desinteressados em ajudar os partidos da oposição a vencer. Na Polônia, por exemplo, o influente Comitê para a Proteção da Democracia evita explicitamente qualquer envolvimento na política eleitoral. Da mesma forma, nos Estados Unidos, muitos membros da #TheResistance são tão hostis ao Partido Democrata que não veem como uma prioridade ajudar a oposição a reconquistar o Congresso em 2018 ou tomar a Casa Branca em 2020.

Mesmo em circunstâncias em que os partidos da oposição são profundamente falhos, essa é a abordagem errada. Ao final, o único baluarte seguro contra os populistas é mantê-los longe dos corredores do poder. Embora possa ser fora de moda para os ativistas fazerem campanha por um partido do *mainstream*, unir-se a um movimento político que tenha uma esperança real de sucesso nas urnas continua sendo uma das melhores maneiras de defender a democracia. ●

The Economist

Extraído de "The People vs. Democracy". Copyright © 2018 por Yascha Mounk. Usado com permissão da Harvard University Press. Todos os direitos reservados.

Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** no dia 21 de agosto de 2018

A democracia é um arranjo contraditório e propício a gerar divisões, conflitos e desastres

Juan Ramón Rallo



A razão e a lógica explicam: não é surpresa nenhuma o acirramento dos ânimos causado pela democracia

É comum ver os simpatizantes de um candidato político derrotado nas eleições levantarem teorias conspiratórias sobre fraudes nas urnas. Quem afirma que houve

fraude eleitoral está, na prática, dizendo que não acredita que a maioria dos eleitores tenha optado por votar de outra maneira que não aquela única que ele considerava a correta.

Mas não é necessário recorrer a teorias conspiratórias para explicar um eventual resultado adverso em uma eleição. E o motivo é simples: a maioria votante nem sempre tem razão.

A falibilidade democrática- A democracia é um método de agregação de preferências individuais acerca de diversas questões que afetam o conjunto do coletivo. Mais ainda: tais preferências individuais são ponderadas de maneira igualitária — motivo pelo qual tendem a prevalecer regras de decisão majoritárias, isto é, a maioria simples vence.

Quatro aspectos são relevantes — e potencialmente problemáticos — nessa definição de democracia: a) método de agregação, b) preferências individuais, c) questões que afetam o coletivo, e d) ponderação igualitária.

Primeiro, o insumo de toda democracia é simplesmente a "preferência eleitoral de cada indivíduo" (ou seja, os votos): assim como não é nada controverso reconhecer que um indivíduo pode se equivocar em várias ocasiões da sua vida

privada, tampouco deveria ser controverso reconhecer que um indivíduo pode se equivocar ao votar.

Com efeito, há razões de sobra para crer que uma pessoa se equivoca com muito mais facilidade ao votar do que ao tomar decisões sobre sua vida privada: dado que a influência de um único voto sobre o resultado final de eleições gerais é praticamente nula (salvo em localidades muito pequenas), as pessoas carecerão de incentivos para se informar suficientemente antes de dar o seu voto e terão ainda menos incentivos para analisar as reais consequências econômicas de seu voto (custos altos e ganhos nulos).

Já no âmbito privado a situação é muito distinta: as preferências de um indivíduo são absolutamente determinantes nas decisões que ele toma — o custo de se informar pode ser igualmente alto, mas os ganhos de agir de forma correta também os serão.

No âmbito da democracia, isso que foi descrito é conhecido como o fenômeno da ignorância racional dos eleitores, fenômeno esse que tende a ser intensificado à medida que o voto de um especialista no assunto sendo votado tem absolutamente o mesmo peso que o voto de um não especialista — por exemplo, o meu voto em relação a uma matéria de desenho urbanístico vale o mesmo que o de um arquiteto.

Segundo, por ser um método de agregação de preferências individuais, pode-se argumentar que os erros aleatórios de alguns indivíduos seriam cancelados pelos erros aleatórios de outros indivíduos, gerando como resultado um acerto agregado. Por exemplo, minha ignorância em relação a desenho urbanístico poderia ser contrabalançada pelos meus conhecimentos de economia; por sua vez, o conhecimento de arquitetura do arquiteto poderia ser contrabalançado por sua ignorância em economia. Minhas deficiências se complementam com a sabedoria de terceiros e vice-versa.

No entanto, não há nenhuma razão para pressupor que todas

REFLEXÕES XXX

as deficiências que afetam os eleitores sejam não sistemáticas. Ao contrário: sabemos que certas deficiências são sim de caráter sistemático: por exemplo — e ficando apenas no campo da economia —, dispomos de fortes evidências de que os eleitores padecem de um viés antimercado (a tendência de subestimar os benefícios trazidos pelo livre mercado), de um viés pró-emprego (a tendência de superestimar os benefícios de se criar qualquer tipo de emprego, mesmo o emprego público), e de um viés assistencialista (a tendência de sobrevalorizar qualquer política que proclame aumentar a presença paternalista do Estado na vida do cidadão).

Por tudo isso, a agregação de preferências individuais sistematicamente enviesadas gerará decisões coletivas também enviesadas. Tal é o fenômeno da irracionalidade do eleitor.

Terceiro, mesmo que as preferências individuais não se manifestem sistematicamente enviesadas e caiba supor que os erros aleatórios de alguns indivíduos serão contrabalançados pelos de outros, ainda assim seria necessário que o método concreto de agregação de preferências individuais fosse neutro para que a "vontade coletiva" da democracia não fosse arbitrariamente irracional: ou seja, necessitaríamos de que, dadas algumas preferências individuais, a decisão coletiva fosse sempre a mesma, independentemente do método de agregação utilizado.

Não obstante, distintas regras eleitorais geram distintos resultados eleitorais. *Distritão*, distrital misto, distrital puro, voto majoritário, voto proporcional, colégio eleitoral, proporcional com lista aberta, etc. Qual dentre esses métodos agrega com maior fidelidade as preferências individuais dos eleitores? Impossível saber.

Nenhum deles exhibe as características típicas da racionalidade individual para que possamos categorizá-los como melhor ou pior. Essa é uma das implicações mais conhecidas do

chamado Teorema da Impossibilidade de Arrow.

E quarto, mesmo que não houvesse erros sistemáticos nas preferências individuais, e mesmo que o método de agregação dessas preferências fosse neutro, vale recordar que a democracia agrega preferências individuais acerca de questões que afetam o coletivo.

A questão passa a ser, então, a de quais assuntos são de competência individual e quais são de competência coletiva. Ou, dito de outra forma, antes de votar é necessário termos uma teoria ética que delimite quais assuntos podem ser votados, por se tratarem de assuntos coletivos. E, neste sentido, podemos nos mover desde um extremo político (o totalitarismo: no qual tudo é suscetível de ser votado porque todo aspecto da vida pessoal tem implicações coletivas) até o outro extremo político (o anarquismo individualista: no qual nada é suscetível de ser votado porque existe apenas o indivíduo, e não um grupo), passando por questões mais intermediárias (uma remissão cega à Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual define quais assuntos devem ficar de fora das urnas por serem direitos já previamente estabelecidos para o indivíduo).

Assim, ao menos que caiamos em um relativismo extremo segundo o qual qualquer filosofia política é igualmente válida, uma democracia perfeitamente racional poderia se equivocar ao votar sobre matérias que não deveriam ser de âmbito coletivo, mas sim de competência (liberdade) individual. Por exemplo, ainda que todos soubessem que Marx está profundamente equivocado e que a leitura de suas obras pode contaminar a mente dos cidadãos, seria legítimo votarmos a favor de proibir a leitura de Marx? Não parece.

Em suma, as decisões democráticas podem se equivocar por falta de informação dos eleitores, pelo viés sistemático deles, pela arbitrariedade do método de agregação de preferências individuais, e por uma inadequada teoria ética subjacente.

As implicações da falibilidade democrática- Tão logo

admitamos que o resultado de uma eleição democrática não é inexoravelmente correto, o simpatizante do partido ou do político que perdeu, ou mesmo aquele que odeia o partido ou o político vencedor, tem agora um argumento baseado na razão e na lógica: ele não tem de aceitar que a eleição de um partido ou político que ele considera corrupto, mendaz¹⁴ e criminoso tenha sido um processo correto.

Pode ser que seus eleitores não estavam conscientes da corrupção e das mentiras; pode ser que eles não se atentaram suficientemente a outras questões; ou pode ser que eles foram cúmplices e quiseram se beneficiar a si próprios. As explicações podem ser várias e a eleição de tal político não foi necessariamente "correta" e "inquestionável".

Certamente, e como já exposto, não se pode descartar *a priori* que as pessoas podem se equivocar ou que elas tenham motivações ruins na hora de votar. Agora, se uma pessoa acredita que os eleitores podem se equivocar com certa frequência, então, por definição, tal pessoa jamais deveria defender que várias questões cruciais fossem submetidas a uma decisão coletiva, ao voto da maioria. Se aceitamos que as pessoas se equivocam ou por ignorância ou por má-fé, então jamais deveríamos expor questões vitais que envolvam vida, propriedade e liberdade a essa ignorância ou má-fé.

Dito de outra maneira: questões vitais quem envolvam vida, propriedade e liberdade jamais deveriam ser levadas a uma "votação da maioria". Elas jamais devem ser questões "decididas pelo voto".

(Não é à toa que a esquerda sempre gosta de defender plebiscitos e referendos sobre assuntos cruciais, colocando nas mãos do coletivo assuntos que envolvem a vida, a liberdade e a propriedade individual — o que seria uma "democratização" da vida social).

14 **Mendaz**: que mente, que revela ou envolve hipocrisia; falso, hipócrita, mentiroso.

Democracia é contradição- Admitir que o eleitor pode ser ignorante ou mal intencionado, e ainda assim defender que (quase) tudo deve ser matéria de voto, é uma postura extremamente perigosa, pois alimenta o paternalismo autocrático e oligárquico: se as decisões devem ser tomadas coletivamente, mas não devem ser tomadas "pelas massas ignaras", então restam duas opções: ou toleramos as recorrências de más decisões coletivas até que as pessoas "aprendam" (isto é, sejam reeducadas), ou as decisões coletivas deverão ser tomadas somente por aquelas pessoas que se autointitulam sábias e éticas. A primeira opção não é racional. A segunda é impossível.

Por tudo isso, a democracia é um arranjo totalmente contraditório e propício a gerar conflitos e resultados desastrosos. E, olhando o que está havendo ao redor do mundo nos países democráticos, a situação só tende a piorar. ●

Juan Ramón Rallo: diretor do Instituto Juan de Mariana e professor associado de economia aplicada na Universidad Rey Juan Carlos, em Madri. É o autor do livro *Los Errores de la Vieja Economía*

Artigo publicado no site [Instituto Ludwig Von Mises Brasil](#)

Futuro em risco

Daniel Ziblatt

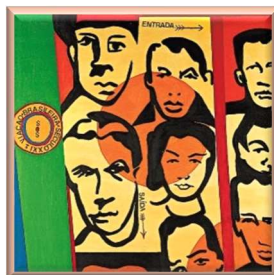


Após período de expansão, os regimes democráticos começam a definhar em vários países. Para evitar o retrocesso, é preciso estar atento aos sinais de alerta

Hoje, muito se comenta que o futuro da democracia em todo o mundo não é brilhante. Novas democracias regredem, e as antigas enfrentam desafios sem precedentes. A onda global de democracia que parecia ter chegado ao clímax nos anos 1990, com o colapso dramático do comunismo, perdeu força. É essa a visão predominante. Contudo, para refletirmos de maneira útil sobre o futuro da democracia, devemos começar a pensar sobre o seu passado.

Muitas vezes na história ocorreram momentos em que a democracia apareceu triunfante. Mas esses períodos de entusiasmo foram sempre de curta duração. Considere a primeira onda democrática do século XX. Em 1918, o quase simultâneo colapso dos impérios Otomano, Russo, Austro-Húngaro e Alemão parecia significar que a democracia estava em ascensão. Antes de 1918 existiam apenas três repúblicas na Europa. Depois dessa data, havia treze. O astuto observador britânico James Bryce escreveu, em 1921, que o mundo estava testemunhando “a aceitação universal da democracia como forma normal e natural de governo”. A alegria durou pouco. A ascensão de Benito Mussolini na Itália, em 1922, desencadeou uma onda de autoritarismo que varreu Portugal, Espanha, Alemanha e França.

A história raramente se move em uma



direção. Expansões democráticas são sempre acompanhadas por contrações. Como aconteceu depois de 1918, estamos hoje passando por um momento de recessão democrática que se seguiu à grande explosão de transições pós-Guerra Fria. De acordo com uma análise feita em 178 países, conduzida pelo The Varieties of Democracy Project, um terço da população mundial vive em democracias que estão regredindo. Por um lado, está claro que o número de democracias se expandiu dramaticamente desde os anos 1990. No fim de 2017, a maioria das pessoas no planeta ainda vivia em democracias. Em meados dos anos 2000, porém, dobramos uma esquina. O crescimento de novas democracias perdeu velocidade. Em países que pareciam ser novas democracias promissoras, como Turquia, Polônia, Venezuela e Hungria, as coisas começaram a definharem. A partir de 2017, pela primeira vez desde 1979, a quantidade de países que vêm retrocedendo é a mesma de nações que estão avançando.

No entanto, ainda que existam semelhanças com o passado, a história não se repete. Para confrontarmos os desafios de nossa era, não devemos apenas aprender com a história. Devemos reconhecer que os desafios atuais são novos. Primeiro, o modo como as democracias morrem hoje é diferente. Durante a maior parte do século XX, as democracias geralmente terminavam de forma espetacular, por meio de golpes militares, revoluções ou revoltas violentas, em que líderes revolucionários confrontavam os contrarrevolucionários. Um exemplo foi o bombardeio do palácio presidencial La Moneda, no Chile, em 1973, que levou o general Augusto Pinochet ao poder naquela que parecia ser a democracia mais estável — e antiga — da América Latina.

O mundo mudou depois de 1990. Desde o colapso do comunismo, a maioria das democracias morre nas urnas. Elas não caem pelas mãos de generais, e sim pelas mãos de presidentes e primeiros-ministros, que são eleitos. Isso lhes dá alguma aparência de legitimidade democrática. Entretanto, no poder, eles atacam as instituições mediante decisões

parlamentares, judiciais e referendos.

Como as eleições se tornaram a maneira pela qual quase todos os países organizam suas políticas, eles adotam as armadilhas formais da democracia, sem necessariamente adotar sua essência. Essa nova realidade significa que as democracias hoje morrem de maneira muito mais sutil do que no passado. Como resultado, os cidadãos e analistas frequentemente não percebem quando isso está acontecendo, até ser tarde demais. Os cidadãos debatem calorosamente se estão exagerando ou não. Enquanto isso, os políticos atacam os tribunais, a burocracia e as instituições coercitivas, alegando falar em nome do “povo” que os elegeu. Vestidos com uma retórica democrática, marginalizam os rivais e tentam garantir suas vantagens em longo prazo, alterando o equilíbrio no campo da competição política. Eles mudam as regras eleitorais para dividir a oposição e reescrever as constituições para dar mais poder aos presidentes. Na Hungria, na Venezuela e na Turquia, líderes autoritários de esquerda ou de direita seguem a mesma cartilha.

Uma vez que as democracias terminam de modo mais discreto, é especialmente importante que analistas e cidadãos reconheçam os sinais de alerta quando uma crise se instala. A boa notícia é que existem vários alarmes claros. O primeiro deles é a polarização partidária extrema, que torna qualquer sistema político vulnerável a crises. Certamente, alguma polarização e lutas políticas duras entre partidos são positivas e ajudam a fazer a prestação de contas funcionar. Os políticos precisam representar os grupos que os elegem, e o desacordo é fundamental para ajudar as sociedades a resolver problemas reais. Contudo, quando a polarização é extrema, partidos e políticos começam a considerar seus rivais não simplesmente como rivais, mas como “ameaças existenciais”. São chamados de criminosos, bandidos ou agentes de potências estrangeiras. Por isso não podem ter direito algum de governar. Quando os políticos usam essa retórica extrema que parece questionar o próprio conceito de “oposição legítima”, a democracia pode

começar a se corroer.

Um segundo sinal de alerta é quando candidatos atacam as regras básicas do jogo democrático questionando a Constituição ou a legitimidade das eleições. Acusam rivais de ser criminosos ou subversivos, criticam as liberdades civis básicas, como a imprensa livre, e encorajam a violência.

Em uma época em que as democracias morrem nas urnas, é fundamental que os cidadãos estejam alertas a esses sinais. Os políticos nos dizem frequentemente o que planejam fazer. Então, os cidadãos devem levar a retórica a sério e tratar esses sinais como “linhas vermelhas”, que não podem ser ultrapassadas. Se um candidato violar qualquer dessas linhas, deveremos esperar que, assim que estiver no cargo, aja de acordo com o que disse.

No mundo atual do autoritarismo eleitoral, para que a democracia sobreviva, acima de tudo, não devemos considerar que ela já está garantida. Os cidadãos não podem agir de forma imprudente. Devem exigir que seus eleitos atuem com responsabilidade. A democracia está em nossas mãos, e sua sobrevivência corre risco. ●

Daniel Ziblatt: cientista político, professor da Universidade Harvard, é coautor de *Como as Democracias Morrem*, escrito com Steven Levitsky

Artigo publicado na revista VEJA, edição 2.601, em 26 de setembro de 2018

Retrocesso à vista

José Álvaro Moisés



O cientista político José Álvaro Moisés diz que Bolsonaro ajuda a acirrar clima de intolerância no Brasil e afirma que o regime democrático está sob ameaça

José Álvaro Moisés, 73 anos, especializou-se em democracia brasileira, assunto sobre o qual já escreveu três livros. Atualmente, o cientista político coordena o grupo de estudos sobre o tema no Núcleo de Pesquisa de Políticas Públicas da Universidade de São Paulo (USP), onde se formou e também fez doutorado. Um dos fundadores do PT, em 1980, ele se afastou definitivamente do partido durante o governo Itamar Franco. “Desde 1989, vinha percebendo que o PT não sabia lidar com a complexidade democrática. Mostrou isso em 1989, depois da queda do Muro de Berlim, quando deveria ter se afirmado como um partido de esquerda democrática, e não o fez.” Em entrevista a VEJA, Moisés falou sobre as singularidades da atual eleição, o significado do ataque ao presidenciável Jair Bolsonaro e por que acredita que a democracia, como ele a estudou, está sob ameaça — no Brasil e no mundo. A seguir, sua entrevista.

O atentado contra o candidato Jair Bolsonaro é um sinal de radicalização da política no Brasil?

Sim. Demonstra que estamos chegando a um grau de intolerância em que o uso da violência começa a ser encarado como “natural” na solução de conflitos políticos. As pessoas vêm reagindo de maneira



raivosa diante das disputas, mesmo aquelas que não estão envolvidas diretamente na política. O autor do atentado diz ter decidido atacar Bolsonaro simplesmente por não aceitar a maneira como ele pensa. Espero estar errado, mas acredito que esse é mais um sinal da reintrodução da violência na política brasileira, o que é um retrocesso gravíssimo.

Quais foram os outros sinais disso?

Assistimos há pouco tempo ao atentado contra a caravana do ex-presidente Lula no Paraná. Há seis meses, o Brasil presenciou, chocado, o assassinato da vereadora Marielle Franco, do PSOL, no Rio de Janeiro. Antes disso, nas eleições municipais de 2016, houve o assassinato de candidatos a vereador e a prefeito, particularmente na Baixada Fluminense. É um nível de tensão política que não existia desde o período militar — quando vivíamos a violência do Estado contra os opositores do regime, que resultou em luta armada. Agora, estamos em um clima quase generalizado de intolerância. O próprio Bolsonaro vai nessa direção quando diz que “é necessário metralhar a *petralhada*”. Quando Bolsonaro diz isso, não é mais uma crítica ideológica, política, ou contra a corrupção. É uma manifestação que induz o indivíduo a pensar que é aceitável usar a violência na disputa eleitoral.

Dizer que Bolsonaro incita a violência não é uma forma de culpar a vítima?

De maneira alguma. Uma coisa não está relacionada à outra. Bolsonaro foi vítima de um atentado inaceitável. O autor quis eliminar o candidato simplesmente por não aceitar as suas ideias. Mas, independentemente de ter sido vítima, há o fato incontestável de que Bolsonaro incita a violência e não tem grande amor pelos princípios que constroem uma democracia, como o respeito pelas minorias, conforme deixou claro em mais de uma ocasião.

Mas, apesar de suas falas, Bolsonaro nunca pegou em armas para agredir um adversário.

É verdade, mas ele persiste num discurso perigoso quando

afirma que para resolver a situação do Brasil seria preciso terminar o serviço que a ditadura não fez, “fuzilando uns 30.000, a começar pelo ex-presidente Fernando Henrique Cardoso”, como já disse. Esse tipo de discurso pode não influenciar pessoas racionais, equilibradas, mas ajuda a dividir a sociedade entre “nós” e “eles”, a exemplo do que fez o PT. Bolsonaro também ajuda a polarizar a sociedade entre “esquerda” e “direita”, reproduzindo exatamente a cartilha petista. É um discurso que tem o potencial de estimular pessoas como o rapaz que atentou contra a vida dele. E esse tipo de conduta não deveria, em nenhuma hipótese, ser replicado por um homem público que quer liderar uma nação. Na democracia, o homem público tem responsabilidades, e uma delas é defender a solução pacífica dos conflitos políticos e sociais. Líderes democráticos são responsáveis, ou deveriam ser, pelo clima de entendimento entre os diferentes.

Bolsonaro põe em risco a democracia?

Ele é um exemplo de político com características de autocrata, quando analisamos suas posições à luz do diagnóstico de Steven Levitsky (refere-se ao cientista político americano autor do livro *Como as Democracias Morrem*), cuja tese principal é que, nos dias de hoje, as democracias são minadas não mais pela força de golpes militares, mas por meio de políticos eleitos pelo voto e que enfraquecem as instituições democráticas aos poucos. A pesquisa de Levitsky mostra que esse tipo de político costuma dar sinais de seus pendores autoritários antes mesmo de ser eleito. Algumas de suas características são incentivar a violência, contestar a legitimidade dos adversários e atacar as liberdades civis, por exemplo. Bolsonaro faz precisamente isso ao desmerecer minorias e pôr em dúvida o processo eleitoral quando questiona o funcionamento da urna eletrônica, como quem diz que só perderá a eleição se houver fraude eleitoral.

Por que esse tipo de discurso, antes intolerável na sociedade brasileira, vem ganhando mais força?

Porque vem crescendo no brasileiro a sensação de que ele próprio é irrelevante para o funcionamento da democracia. Essa sensação produz um sentimento de desprezo pelo sistema, e pode levar à percepção de que pouco importa se ele for substituído por alternativas autoritárias. A campanha das Diretas Já foi um ponto alto no engajamento pela democracia. Ela acabou associada ao direito não só de votar, mas também de participar, de ser ouvido. Hoje, essa sensação de participação se perdeu em razão de muitos fatores. Atualmente, quase 90% dos entrevistados de pesquisas de opinião declaram não se sentir representados por nenhum partido político. Dos 147 milhões de eleitores, apenas 17 milhões são filiados. Além disso, metade dos eleitores afirmou que a democracia pode funcionar sem os partidos e sem o Congresso Nacional. Essa aversão aos políticos já havia sido sugerida em 2013, nas Jornadas de Junho. Mas Brasília permaneceu insensível, o que só faz aumentar a distância entre governados e governantes.

Como essa distância pode se estreitar?

A crise recoloca a reforma política na ordem do dia. Caberá aos candidatos à Presidência dizer como pretendem recuperar a confiança das pessoas, revendo o sistema eleitoral. O Brasil é um caso extremo de fragmentação partidária, sem paralelo no mundo. Hoje são 35 partidos e cinquenta outros requerem o seu registro no TSE, sem que isso signifique que os eleitores se sintam mais representados. O país necessita de uma cláusula efetiva de desempenho para diminuir a fragmentação dos partidos, mas eles precisam, sobretudo, ser submetidos a regras de democracia interna, sem o que serão cada vez mais rejeitados pelos eleitores. A reforma deveria propor que as legendas adotassem o mecanismo de eleições primárias, como nos Estados Unidos, onde os eleitores escolhem os delegados, que elegem quem serão os candidatos. É uma mobilização que envolve milhões de pessoas, às vezes por mais de um ano, levando os candidatos a definir propostas concretas e considerar as demandas específicas dos eleitores. Esse

mecanismo ajudaria a dar consistência aos programas partidários brasileiros, que são frágeis.

Mas mesmo nos Estados Unidos, que escolhem candidatos por primárias, há uma crise entre população e políticos. Por quê?

O estopim são as crises econômicas. Em democracias mais antigas, a crise foi atribuída em parte às consequências da globalização, que, no caso de alguns países, comprometeu o protagonismo dos governos que, nos cinquenta anos após o fim da II Guerra, haviam empreendido importantes avanços sociais e políticos no mundo. Muitos críticos também debitaram ao crescente poder e enriquecimento de grandes corporações e empresas multinacionais as crises cíclicas, a perda de renda e o aumento do desemprego. Diante desse diagnóstico, a democracia passou a ser vista como um regime que se tornou incapaz de suprir as expectativas dos cidadãos. Com isso, eles começaram a participar menos dos pleitos, a volatilidade do voto cresceu, os partidos perderam importância e os políticos perderam credibilidade. Donald Trump é um dos exemplos: foi eleito com o discurso de reativar a indústria americana, que havia migrado para a China, e fechar o país aos imigrantes, que, na visão dele, roubam empregos americanos.

Como explicar a um descontente que a democracia é falha, mas ainda é a melhor opção?

Esclarecendo que ela é o único regime que propõe uma solução pacífica para os conflitos — políticos, econômicos ou sociais. É também o único sistema que garante a igualdade de direitos. A democracia é classificada por alguns autores americanos como *the second best*, ou “a segunda melhor alternativa” de sistema de governo. A primeira seria simplesmente mandar e ganhar sempre, mas, como isso é impossível na vida em sociedade, convencionou-se que, depois de tantas guerras e violência, a melhor opção é aquela que envolve mecanismos que instaurem a via do diálogo, de

criação de consenso, de reconhecimento do direito dos diferentes, em vez de sua eliminação.

A internet, ao aproximar cidadãos de políticos, terá o poder de alterar os parâmetros democráticos?

A chamada democracia de partidos está sendo substituída pela democracia da comunicação de massas, em que o conteúdo programático das siglas que disputam o poder torna-se menos importantes do que a capacidade de projeção de candidatos com pouca tradição na vida pública. Isso tem levado ao surgimento de lideranças populistas de direita e de esquerda que nem sempre demonstram apreço pelas regras democráticas.

Não seria essa uma fase passageira das democracias no mundo?

A democracia não é um projeto acabado. As novas situações, como a da Rússia, a da Venezuela e, mais recentemente, a da Turquia, têm sido classificadas como semidemocracias ou regimes iliberais, que tolhem direitos de opositores, não asseguram o império da lei e não permitem que a sociedade controle o abuso de poder de seu governo. No fim do século XX, a queda do Muro de Berlim, a redemocratização do Brasil e a democratização da Coreia do Sul pareciam estar abrindo uma nova era democrática. Mas durou pouco. Analistas identificam nessa nova tendência claros riscos de que a democracia, tal como foi concebida, não sobreviva. ●

José Álvaro Moisés

Entrevista publicada na revista VEJA, edição 2.600 de 19 de setembro de 2018

A relevância urgente de Hannah Arendt

Richard J. Bernstein



Richard J. Bernstein argumenta que ela vale a pena ser lida e relida nestes tempos sombrios

Quando Hannah Arendt morreu em dezembro de 1975, era conhecida principalmente por causa da controvérsia sobre seu relato do julgamento de Adolf Eichmann e da frase “a banalidade do mal”. Um pequeno círculo de admiradores e críticos nos Estados Unidos e na Alemanha conhecia seus outros trabalhos, mas ela não era considerada uma grande pensadora política. Nos anos desde sua morte, a cena mudou radicalmente. Seus livros foram traduzidos para dezenas de idiomas. Em todo o mundo, as pessoas estão apaixonadamente interessadas em seu trabalho. Parece não haver fim de livros, conferências e artigos enfocando Arendt e suas ideias. Recentemente, discussões e referências à Arendt explodiram nas mídias sociais. Por que esse interesse crescente – e por que o recente aumento de interesse em seu trabalho? Arendt foi notavelmente perceptiva sobre alguns dos problemas mais profundos, perplexidades e tendências perigosas na vida política moderna. Muitos destes não desapareceram; eles se tornaram mais intensos e mais perigosos. Quando Arendt fala de “tempos sombrios”, ela não está se referindo exclusivamente aos horrores do totalitarismo do século XX. Ela diz:

“Se é da função do domínio público lançar luz sobre os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições em que eles podem mostrar em ação e palavra, para melhor ou pior, quem são e o



que podem fazer, então a escuridão chegou quando esta luz é extinta por 'lacunas de credibilidade' e 'governo invisível', por palavras que não revelam o que é, mas o varre sob o tapete, por exortações, morais e outras, que, sob o pretexto de defender velhas verdades, degradar toda a verdade em trivialidades sem sentido”.

É difícil resistir à conclusão de que agora estamos vivendo em tempos sombrios que estão engolfando o mundo inteiro. Arendt afirma que, mesmo nos momentos mais sombrios, podemos esperar encontrar alguma iluminação – iluminação que não vem tanto de teorias e conceitos, mas de vidas e obras de indivíduos. Eu quero mostrar que Arendt fornece tal iluminação, que ela ajuda a obter uma perspectiva crítica sobre nossos atuais problemas e perplexidades políticas e sociais. Ela é uma crítica astuta das tendências perigosas na vida contemporânea e ela ilumina as potencialidades para restaurar a dignidade da política. É por isso que ela vale a pena ser lida e relida nos dias de hoje.

Mas quem foi Hannah Arendt? Arendt acreditava que todo pensamento deveria ser fundamentado e enraizado em sua experiência. Ela estava profundamente desconfiada de teorizar e especular, pois perderia contato com a experiência real. Quais foram então as suas experiências formativas? Arendt foi atraída pelo apelo de Maquiavel à deusa Fortuna (traduzida como “sorte”, “acaso”, “contingência”). A sorte, como sabemos, pode ser boa ou ruim. Ao contrário de seu amigo íntimo, Walter Benjamin, que sempre parecia ter má sorte e finalmente se suicidou, a Fortuna de Arendt foi favorável em momentos cruciais de sua vida. Nascida em 1906 em uma família secular germano-judaica, tornou-se uma destacada integrante da talentosa geração de intelectuais judeus-alemães. No início da década de 1920, ela estudou com os filósofos e teólogos mais importantes da Alemanha, incluindo Husserl, Heidegger, Jaspers e Bultmann. Com o crescimento sinistro dos nazistas e seu antissemitismo raivoso, Arendt concordou em ajudar seus

amigos sionistas fazendo pesquisas na biblioteca estatal de Berlim sobre a propaganda antissemita nazista. Em 1933 ela foi detida e interrogada por oito dias. Ela nunca revelou o que estava fazendo, mas finalmente foi libertada. Foi uma sorte extraordinária, porque sabemos que muitos outros em circunstâncias semelhantes foram assassinados nas caves¹⁵ da Gestapo.

Logo após o interrogatório, Arendt decidiu fugir da Alemanha ilegalmente. Finalmente, ela foi para Paris. Arendt ficou oficialmente sem Estado por dezoito anos. Essa é a principal razão para sua sensibilidade em relação ao sofrimento dos apátridas e do *status* conturbado dos refugiados. Exilados alemães ilegais em Paris enfrentaram o problema de não ter documentos oficiais que lhes permitissem trabalhar e muitos levaram vidas extremamente precárias. Mas Arendt teve a sorte de conseguir emprego com várias organizações judaicas e sionistas – incluindo a Aliyah dos Jovens – a organização que enviou jovens judeus europeus ameaçados à Palestina. A experiência de vida de Arendt como refugiada apátrida moldou seus primeiros pensamentos. Ela nos diz que, quando criança, ela mal tinha consciência de sua condição de judia, mas durante a década de 1920 ela percebeu a crueldade do antissemitismo nazista. Em uma entrevista que reflete sobre este momento de sua vida, ela declara:

“Percebi o que eu expressava uma e outra vez na frase: se alguém é atacado como judeu, deve defender-se como judeu. Não como um alemão, não como um cidadão do mundo, não como um defensor dos Direitos do Homem, ou o que quer que seja.”

Em maio de 1940, pouco antes de os nazistas invadirem a França, as autoridades francesas ordenaram que todos os “estrangeiros inimigos” que tivessem entre 17 e 55 anos seriam enviados para campos de internação. Arendt foi enviada para

¹⁵ **Cave:** calabouço.

Gurs – um acampamento no sul da França, perto da fronteira espanhola.

Em um artigo escrito logo depois que Arendt chegou a Nova York, ela ironicamente se refere a um novo tipo de ser humano criado pela história contemporânea – “o tipo que é colocado em campos de concentração por seus inimigos e campos de concentração por seus amigos”. Arendt conseguiu escapar de Gurs quando os nazistas invadiram a França. Muitas das mulheres que não escaparam de Gurs acabaram sendo enviadas para Auschwitz pelas ordens de Adolf Eichmann. Quando foi internada, Arendt foi separada do marido, Heinrich Blucher e da mãe. Ela teve sorte novamente porque conseguiu se reunir a eles – mais uma vez por uma série de contingências afortunadas.

Agora, o desafio era como escapar da Europa como um refugiado alemão-judeu ilegal sem pátria. O problema era duplo: como conseguir um visto para os Estados Unidos e como sair da França, cruzar a Espanha e viajar para Lisboa para pegar um barco para a América. Há paralelos perturbadores entre as dificuldades kafkianas que os judeus europeus experimentaram e os horrendos obstáculos que os refugiados sírios enfrentam agora na busca de entrada legal nos Estados Unidos. Fortuna (quase como se Arendt fosse protegida pela deusa) interveio novamente. Hannah e Heinrich conseguiram obter vistos por meio da intervenção de Varian Fry, que liderou o Comitê de Resgate de Emergência em Marselha. Eles por pouco evitaram a polícia francesa que estava procurando-os, e conseguiram fugir da França e viajar para Portugal, onde esperaram três meses para embarcar em um navio para os Estados Unidos. Em maio de 1941, Arendt e seu marido chegaram a Nova York.

Retrospectivamente, podemos ver o quão sortuda Arendt era; como eventos fortuitos significavam a diferença entre a vida e a morte. Ela poderia ter sido assassinada em Berlim quando foi interrogada. Ela poderia ter deixado de escapar de Gurs e, eventualmente, ser enviada para Auschwitz. Ela

poderia ter falhado em conseguir um visto e, como muitos judeus encalhados na França, enviados para um campo de concentração alemão. Arendt chegou a Nova York aos 35 anos, mal conhecendo inglês. Sua língua materna era alemã e sempre amou a língua alemã, especialmente a poesia alemã. Antes de 1941, ela nunca havia estado em um país de língua inglesa. No entanto, Arendt começou a dominar o inglês. Assistida por amigos que ajudaram a traduzir seus escritos, ela começou a publicar artigos em periódicos judeus locais.

Um dos primeiros artigos de Arendt, *Nós Refugiados*, foi publicado em um obscuro periódico judeu em 1943. Ela discutiu a situação dos refugiados com perspicácia, ironia e um profundo sentimento de melancolia. Muitos refugiados afirmaram ser otimistas quanto à assimilação de uma nova nação, mas Arendt afirmou que esse otimismo frequentemente disfarçava um pessimismo sem palavras. Ela descreveu graficamente o que significa perder a casa, a língua e a ocupação. Ela conclui *Nós Refugiados* com uma afirmação mais geral sobre as consequências políticas do novo fenômeno de massa – a “criação” de massas de pessoas forçadas a deixar suas casas e seu país.

“Refugiados de país em país representam a nova vanguarda de seus povos – se eles mantiverem sua identidade... a comicidade¹⁶ dos povos europeus se despedaçou quando e porque permitiu que seu membro mais fraco fosse excluído e perseguido”.

Nós Refugiados, baseados nas experiências pessoais de Arendt com seus colegas refugiados, levanta questões fundamentais sobre a apatridia¹⁷ e os refugiados. Ela desenvolveu isso mais

16 **Comicidade:** qualidade ou caráter daquilo que é cômico, engraçado.

17 **Apatridia:** É um termo jurídico internacionalmente reconhecido para classificar indivíduos que não possuem nacionalidade

diretamente em *As Origens do Totalitarismo*. Lá, ela nos diz que o apatridia é

“o mais novo fenômeno de massa da história contemporânea, e a existência de um novo povo em constante crescimento composto de apátridas [é] o grupo mais sintomático da política contemporânea. Culpados apenas por um fator, mas se considerarmos os diferentes grupos entre os apátridas, parece que todos os grandes eventos políticos, desde o final da Primeira Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentaram uma nova categoria àqueles que viviam fora da lei, enquanto categorias, não importa como a constelação original mudou, esta poderia ser renormalizada.”

Quando Arendt escreveu isso no final da década de 1940, dificilmente poderia ter percebido a relevância de suas observações na segunda década do século XXI. Quase todos os eventos políticos significativos nos últimos cem anos resultaram na multiplicação de novas categorias de refugiados. Parece não haver um fim à vista para o aumento dos números e categorias de refugiados. O exemplo mais recente é a situação desesperada do povo Rohingya. Existem agora milhões de pessoas em campos de refugiados com pouca esperança de que eles possam voltar para suas casas ou encontrar um novo lar. Arendt foi uma dos primeiros grandes pensadores políticos a alertar que o crescente número de apátridas e refugiados seria o grupo "mais sintomático" da política contemporânea. Arendt investiga ainda mais profundamente, explorando o sofrimento dos apátridas que são forçados a deixar seus países e não conseguem encontrar outro lar:

“A calamidade dos sem direito não é que eles sejam privados de vida, liberdade e busca da felicidade, ou de igualdade perante a lei e a liberdade de opinião – fórmulas que foram concebidas para resolver problemas dentro de determinadas comunidades –, mas que já não pertencem a nenhuma comunidade.... Somente no último estágio de um processo bastante longo é o seu direito de viver ameaçado; somente se

REFLEXÕES XXX

eles permanecerem 'supérfluos', se ninguém puder ser encontrado para 'reivindicá-los', suas vidas podem estar em perigo ".

Arendt era cética sobre apelos de direitos humanos ou inalienáveis abstratos. Estes se tornam sem sentido se não houver instituições eficazes para garantir e proteger esses direitos. O direito mais fundamental é o "direito de ter direitos" – o direito de pertencer a uma comunidade em que as pessoas possam agir e expressar opiniões e em que haja alguma garantia de proteção legal. Ela também afirma que a perda de tal comunidade tem a consequência de expulsar um povo da própria humanidade. Podemos ver as consequências assustadoras de sistematicamente privar as pessoas do "direito de ter direitos" no totalitarismo.

Em um dos capítulos mais arrepiantes de *As Origens do Totalitarismo* ela explica a "lógica" da dominação totalitária. O primeiro estágio é matar a identidade da pessoa. Isso acontece quando as pessoas são privadas de seus direitos legais. Foi o que aconteceu com os judeus na Alemanha muito antes da solução final. O segundo estágio é o assassinato da pessoa moral. Isso ocorre quando até o martírio se torna impossível. O terrorismo totalitário alcançou seu mais terrível triunfo quando as decisões de consciência se tornaram impossíveis.

"Quando um homem se depara com a alternativa de trair e assim assassinar seus amigos ou enviar sua esposa e filhos, pelos quais ele é responsável em todos os aspectos, até a morte: quando até mesmo suicídio significaria o assassinato imediato de sua própria família – como é ele para decidir? A alternativa não é mais entre o bem e o mal, mas entre assassinato e assassinato. Quem poderia resolver o dilema moral da mãe grega que foi autorizada pelos nazistas a escolher qual de seus três filhos deveria ser morto?"

Mas isso ainda não é o pior. Há um terceiro estágio dessa "lógica" de dominação total. Após o assassinato da identidade

da pessoa e o assassinato da pessoa moral, a única coisa que impede os seres humanos de se tornarem cadáveres vivos é a sua espontaneidade e diferenciação individual.

“Depois do assassinato da pessoa moral e da aniquilação da identidade da pessoa, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida... destruir a individualidade é para destruir a espontaneidade, o poder do homem para começar algo novo a partir de seus próprios recursos, algo que não pode ser explicado com base nas reações ao meio ambiente e aos eventos”.

O objetivo final do totalitarismo é tornar os seres humanos como seres humanos supérfluos.

“O que as ideologias totalitárias visam não é à transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana.”

A tentativa sistemática de eliminar qualquer vestígio de espontaneidade e individualidade humana – fazer seres humanos como seres humanos supérfluos é o que ela chama de mal absoluto ou radical. A sentença mais perturbadora em *As Origens do Totalitarismo* é seu aviso:

“As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários na forma de fortes tentações que surgirão sempre que parecer impossível aliviar a miséria política, social e econômica de maneira digna do homem.”

Ao “se ater aos horrores” do totalitarismo – compreendendo que o objetivo da dominação total é destruir a espontaneidade, a individualidade e a pluralidade humanas, Arendt passou o resto da vida investigando o que significa viver plenamente uma vida humana numa comunidade política, o que significa ser um ser humano que pode iniciar, começar algo novo – o que ela chama de natalidade. Ela também procurou investigar as ameaças à dignidade da política – ao tipo de política em que os indivíduos se confrontam como iguais políticos, deliberam

e agem em conjunto – uma política na qual o empoderamento pode crescer e a liberdade pública prosperar sem violência.

Seu ensaio *Verdade e Política*, publicado em 1967, podia ter sido escrito ontem. Sua análise da mentira sistemática e o perigo que ela apresenta às verdades factuais é urgentemente relevante. Como as verdades factuais são contingentes e, conseqüentemente, poderiam ter sido diferentes, é muito fácil destruir a verdade factual e substituir por “fatos alternativos”. Verdades factuais que se colocam no caminho dos preconceitos básicos de um líder autoritário encontram enorme hostilidade. *“A liberdade de opinião é uma farsa, a menos que a informação factual seja garantida e os fatos não estejam em disputa.”*

Infelizmente, uma das técnicas mais bem-sucedidas para obscurecer a distinção entre verdade factual e falsidade é afirmar que qualquer verdade factual é apenas outra opinião – algo que ouvimos quase todos os dias da administração Trump. O que aconteceu tão descaradamente em regimes totalitários está sendo praticado hoje pelos principais políticos com grande sucesso – empregando as técnicas das mídias sociais para negar a verdade factual e espalhar mentiras, para criar um mundo fictício de “fatos alternativos”. Arendt adverte sobre um perigo ainda maior.

“O resultado de uma substituição consistente e total das mentiras pela verdade factual não é que as mentiras serão agora aceitas como verdade, e a verdade difamada como mentiras, mas o sentido pelo qual nos orientamos no mundo real – e a categoria de verdade versus falsidade está entre os meios mentais para este fim – está sendo destruída”.

Arendt tinha uma visão profunda de algo que estamos vivendo agora. As próprias categorias de verdade *versus* falsidade e fatos *versus* mentiras estão no processo de serem obliteradas (**Obliterar**: fazer sair ou fazer deixar de existir; destruir, eliminar, suprimir). Conseqüentemente, as possibilidades de mentir tornam-se ilimitadas e frequentemente encontram pouca

resistência. As mentiras são frequentemente usadas para enganar deliberadamente – para apresentar uma falsidade como se fosse a verdade. Isso ainda pressupõe uma distinção entre mentiras e verdade factual. Mas Arendt enfatiza que algo novo ocorre quando o enganador passa a acreditar em suas próprias mentiras. Ela aponta como é difícil mentir consistentemente sem acreditar na “verdade” das próprias mentiras. Muitos liberais ficam perplexos porque quando há uma “checagem de fatos” – quando é clara e definitivamente demonstrado que uma mentira é uma mentira – muitas pessoas parecem des preocupadas e indiferentes. Mas Arendt entendeu como a propaganda realmente funciona.

“O que convence as massas não são fatos, nem mesmo fatos inventados, mas apenas a consistência do sistema do qual eles são presumivelmente parte integrante.”

Pessoas que sentem que foram negligenciadas e esquecidas anseiam por uma narrativa – até mesmo uma história inventada de ficção – isso fará sentido à ansiedade que eles estão experimentando – um que promete algum tipo de redenção. Em tal situação, um líder autoritário tem enormes vantagens, explorando ansiedades e criando uma ficção em que as pessoas querem acreditar. Argumento e apelo aos fatos têm pouca eficácia e é o rosto de tais técnicas “persuasivas” – amplificadas pelas mídias sociais que penetram em nossa privacidade e são tão poderosas na formação de opiniões e crenças. Uma história fictícia que promete resolver seus problemas é muito mais atraente do que fatos e argumentos “razoáveis”. Arendt nos adverte que esses perigos ajudaram a suavizar o caminho para o sucesso dos regimes totalitários. Estes são os perigos que enfrentamos hoje de uma forma alarmante.

Arendt não foi uma pessimista. O desespero imprudente e o otimismo imprudente são dois lados da mesma moeda. Para conter seus avisos sobre os perigos políticos da vida contemporânea, ela elaborou uma concepção texturizada da dignidade da política. Como o mergulhador de pérolas na

REFLEXÕES XXX

Tempestade de Shakespeare, ela procurou recuperar as pérolas do passado quando as políticas da liberdade política pública se manifestaram concretamente – seja na *polis* grega, na Revolução Americana, na Comuna de Paris ou na revolta húngara de 1956. Arendt criticava impietosamente todos os apelos à necessidade histórica. Por causa de nossa natalidade, nossa capacidade de agir, podemos sempre começar algo novo:

“Começar antes que se torne um evento histórico é a capacidade suprema do homem, politicamente; é idêntico à liberdade do homem.”

O tema mais profundo de Arendt é a necessidade de assumir a responsabilidade por nossas vidas políticas. Ela advertiu contra ser seduzida pelo niilismo, cinismo ou indiferença. Ela resistiu à falsa esperança e ao falso desespero. Ela foi ousada ao descrever a escuridão de nossos tempos – mentir, enganar, enganar-se, fazer imagens e tentar destruir a própria distinção entre verdade e falsidade. Sua definição da dignidade da política destina-se a fornecer um padrão crítico para julgar o que está faltando hoje – onde há tão pouca oportunidade de participar, agir em conjunto e se engajar em um debate genuíno com nossos pares. Temos de resistir à tentação de sair da política e assumir que nada pode ser feito em face de toda a atual fealdade, decepção e corrupção. Fazer isso é permitir que nos tornemos cúmplices do pior. O projeto de toda a vida de Arendt era compreender, compreender e fazer isso de uma maneira que tanto confrontasse honestamente a escuridão de nossos tempos quanto as fontes de iluminação. Esta é uma das muitas razões pelas quais Arendt deve ser lida e relida agora. ●

Richard J. Bernstein: professor de Filosofia da Vera List na New School for Social Research. Seu livro mais recente é *Why Read Hannah Arendt Now*.

Artigo publicado na revista **THE PHILOSOPHERS' MAGAZINE** no dia 19 de agosto de 2018

O que é uma pergunta

Lani Watson



Lani Watson em um projeto que revelou algumas respostas inesperadas

Qual foi a última pergunta que você fez? Tome um momento para recordar. Talvez tenha sido em conversa com um amigo ou colega. Talvez para um estranho em um café ou uma loja. Talvez você tenha conduzido uma pesquisa no Google ou tenha se perguntado qual artigo da revista *The Philosophers' Magazine* deve ser lido em seguida. Você pode lembrar exatamente o que você perguntou, para quem você perguntou, ou como você perguntou. Lembrar a última pergunta que você fez pode ser mais difícil do que parece. Todo mundo faz perguntas, mas nem sempre prestamos atenção quando, onde, quem ou o que pedimos. Isso não é surpresa. As perguntas são uma parte onipresente da vida cotidiana. Começamos a perguntá-las muito antes de nos lembrarmos de fazê-lo e continuar por toda a vida, muitas vezes sem refletir conscientemente sobre a prática.

A onipresença subestimada das perguntas, no entanto, não é a única razão pela qual pode ser difícil relembrar a última pergunta que você fez. Fazê-lo também depende de determinar o que realmente é uma questão. Digitar alguma coisa no Google realmente constitui uma questão. Que tal saber para si mesmo qual artigo na revista *The Philosophers' Magazine* seleciono para ler a seguir. A primeira frase deste artigo é uma pergunta. Se sua resposta a alguma dessas perguntas for um claro, sim ou não, quais



critérios você está usando para decidir? O que exatamente é uma pergunta?

Talvez surpreendentemente os filósofos ao longo da história não tenham passado muito tempo tentando responder a essa pergunta. De fato, poucos pediram explicitamente. Tome Sócrates. De acordo com o relato que nos é permitido nos diálogos de Platão, Sócrates era um homem dedicado a uma vida de questionamentos. Talvez um dos sentimentos mais conhecidos e citados na filosofia ocidental seja a afirmação eloquente de Sócrates, durante o julgamento em que ele foi condenado à morte pela corte ateniense, que *"a vida não examinada não vale a pena ser vivida"*. Parece que Sócrates estava disposto a fazer o sacrifício supremo a fim de defender uma vida de investigação filosófica, conduzida por meio de um método de questionamento (frequentemente chamado de Método Socrático). No entanto, em nenhum lugar dos diálogos Sócrates examina ou procura descobrir a natureza das questões em si. E ele não está sozinho.

Foi somente nas últimas décadas que alguns filósofos perguntaram explicitamente e tentaram responder à pergunta "o que é uma questão". Esses filósofos preocuparam-se em analisar questões como partes da lógica e da linguagem. Uma representação seletiva inclui obras como Nuel Belnap e de Thomas Aço A Lógica de Perguntas e Respostas, de Lauri Karttunen A Sintaxe e Semântica de Perguntas, Jonathan Ginzburg da Semântica de Interrogativos e o Modelo Interrogativo de Inquérito de Jaakko Hintikka. Os próprios títulos revelam uma ênfase inequívoca na análise lógica e linguística das questões. E, como Ginzburg observa, todos eles mais ou menos concordam em uma coisa: *"que uma questão é uma propriedade de proposições, aquela propriedade que especifica o que é ser uma resposta exhaustiva"*. Em outras palavras, as questões têm sido predominantemente estudadas como expressões linguísticas, muito parecidas com proposições, e são amplamente definidas em termos de suas respostas. É tudo o que há para perguntas.

Eu acho que há mais a ser dito. Considere novamente a última pergunta que você fez. Como é diferente de outras coisas que você disse, pensou ou fez. Você escolheu por causa de alguma propriedade lógica ou linguística que tem. O valor das análises linguísticas, não obstante, no mínimo, não se pode esperar que o estudo de questões exclusivamente a partir dessa perspectiva nos conte toda a história. Com isso em mente, venho realizando uma pesquisa nos últimos anos, na tentativa de capturar uma compreensão mais intuitiva das questões. A pesquisa, que recebeu mais de 5.500 respostas até o momento, pede aos participantes que leiam dez cenários baseados em um dia da vida de uma professora chamada Sarah. Os participantes são convidados a decidir se há ou não uma pergunta em cada cenário. Os resultados da pesquisa revelam algo interessante sobre a nossa compreensão cotidiana das questões, especialmente quando comparada com a análise filosófica oferecida pelos filósofos da lógica e da linguagem.

O que a pesquisa nos diz sobre perguntas? Considere o seguinte cenário: um dos colegas de Sarah está discutindo com os colegas professores uma lição que ele acabou de dar em países do mundo. Durante a discussão, Sarah percebe que não sabe quantos países existem. Interessada em saber, ela intervém dizendo 'quantos países existem'. Seus colegas respondem com vários números diferentes.

Nesse cenário, houve uma pergunta. 95% dos participantes da pesquisa até agora disseram que sim, havia apenas uma pergunta, apenas 3% disseram que não, e os 2% restantes não tinham certeza. As intuições são tão claras quanto podem ser – o cenário contém uma pergunta. Acho que esse é o resultado que esperamos, parece um caso bem definido (de fato, acho intrigante que 3% dos entrevistados (133 no total) tenham dito que não havia nenhuma dúvida nesse caso).

Observe, porém, que já estamos aprendendo algo interessante com esse resultado. Apesar de seus esforços Sarah não obtém uma resposta determinada, ela recebe várias respostas diferentes. No entanto, a maioria de nós a julga ter feito uma

pergunta. Intuitivamente, uma pergunta não precisa resultar em uma resposta determinada para que seja identificada como uma pergunta. Com base nisso, pode-se perguntar se uma pergunta tem que ter uma resposta certa (afinal, existem várias maneiras possíveis de determinar quantos países existem) ou, mais contenciosamente, se uma pergunta precisa ter alguma resposta. No mínimo, esse resultado sugere que a relação entre perguntas e respostas não é hermética e coloca alguma pressão no movimento, tomado pelos filósofos da lógica e da linguagem, para definir questões em termos de suas respostas. Pelo contrário, parece que as questões são identificadas como questões independentemente de suas respostas.

Considere um segundo cenário:

Sarah retorna para a sala de aula e lembra que prometeu a uma amiga, que visitará, que descobrirá onde estão os açougueiros mais próximos de sua casa. Sendo vegetariana, ela não tem interesse nisso, mas mesmo assim ela digita “açougueiros locais de Edimburgo” no Google e anota as informações.

Nesse cenário, houve uma pergunta. 72% dos participantes da pesquisa até agora disseram que sim, 21% disseram que não, e os 7% restantes não têm certeza. Mais uma vez, isso nos diz algo interessante. Sarah não usa a forma interrogativa padrão em sua busca, “açougueiros locais de Edimburgo”. Apesar disso, a maioria de nós ainda a julga ter feito uma pergunta. Intuitivamente, uma pergunta, mesmo quando está escrita, não precisa estar no interrogativo para que seja identificada como uma questão. Essa observação pressiona ainda mais a análise de questões exclusivamente em termos de suas características formais, novamente indicando que há mais em nossa compreensão cotidiana de questões do que até agora foi reconhecido por tratamentos filosóficos formais.

Aliás, assim como a falta de estrutura formal, a pesquisa do Google de Sarah não contém nenhum ponto de

interrogação. Isso é perfeitamente comum. Quando foi a última vez que você usou um ponto de interrogação em um mecanismo de pesquisa. De fato, refletir sobre isso pode nos fazer pensar quão importante é esse símbolo gramatical aparentemente definitivo. Muitos de vocês sem dúvida terão notado que não há pontos de interrogação neste artigo também. Mas há muitas perguntas. Assim, as perguntas não precisam estar no interrogativo e não requerem pontos de interrogação para ser identificadas como perguntas.

Finalmente, considere um terceiro cenário:

Sarah está tentando uma nova rota para casa saindo do trabalho. Ao longo do percurso, ela chega ao lado de uma estrada movimentada e desconhecida, sem passagem para pedestres. Ela olha a estrada para cima e para baixo antes de cruzar para verificar se há algum veículo que vem e então prossegue cruzar seguramente.

Nesse cenário, houve uma pergunta. 66% dos participantes da pesquisa até agora disseram que sim, 28% disseram que não, e os 6% restantes não têm certeza. As intuições são um pouco menos claras neste caso. No entanto, uma maioria de dois terços pensa que há uma questão e isso é significativo. Isso revela uma terceira coisa interessante: uma questão não precisa ser expressa em palavras para ser identificada como uma questão. Sarah não emprega expressão falada ou escrita. Em vez disso, ela está realizando um ato familiar e não linguístico – olhando para cima e para baixo na estrada. De acordo com os resultados da pesquisa, a maioria de nós considera isso como uma questão. Isso faz com que o estudo de questões exclusivamente como expressões linguísticas pareça ainda mais duvidoso. Em vez disso, os resultados da pesquisa sugerem que uma pergunta não precisa ter uma resposta determinada, não precisa estar no interrogativo, não precisa ter um ponto de interrogação e não precisa ser expresso em palavras. Quando consideradas juntas, isso revela algo bastante intrigante – que nossa compreensão cotidiana das perguntas é altamente permissiva. Identificamos muito

mais coisas como perguntas do que poderíamos ter imaginado inicialmente e, certamente, mais do que o tratamento filosófico formal das perguntas dadas acima permitiria.

Acho que temos boas razões para levar essa conclusão a sério. Não menos importante, porque estamos analisando um conceito que é familiar e universal. Ter uma análise que faça sentido de como nós realmente usamos o conceito em nossas vidas diárias não é apenas apropriado, eu diria, mas fundamental para entender o que é uma pergunta. Além do sentido formal em que qualquer sentença interrogativa ou enunciado pode ser identificado como uma questão, há um sentido claro em que uma questão é mais do que uma expressão linguística formal. Isso se reflete na pesquisa e acho que também é altamente intuitivo. Se quisermos entender quais são as questões, precisamos olhar além de seu papel como parte da linguagem e vê-las como parte do modo como pensamos e agimos. Este é um *insight* esclarecedor. Uma questão é um ato.

Pedi a cem pessoas que anotassem as dez primeiras perguntas que lhes vieram à cabeça. Com exceção de "como você está", nenhuma das mil perguntas resultantes foram as mesmas ("como você está" foi repetida 4 vezes). As perguntas variam de "você me ama" para "você quer *cashback*¹⁸", e incluem pedras preciosas como "estou ficando mais feia", "é uma girafa maior que um elefante" e "quanto tempo dura um pacote de queijo"? Adicione a isso todas as perguntas que você fez hoje e todas as perguntas deste artigo. O que, e se alguma coisa, unifica este grupo diversificado. Esta é essencialmente a questão que temos perguntado.

Para responder, sugiro que procuremos uma explicação funcional. Isto é, em vez de focar na forma de uma questão como uma expressão linguística, e assim chegar a uma explicação formal, devemos nos concentrar na função de uma

18 **Cashback**: dinheiro de volta.

questão. O que faz uma pergunta? O que fazemos com perguntas? Naturalmente, há muitas maneiras de responder a essas perguntas. Usamos perguntas por diversos motivos: para descobrir coisas, para nos comunicar, para mostrar que nos importamos com algo, para nos expressar, para expor outras pessoas, para debater, para inspirar, para nos engajar em conversas triviais, às vezes apenas para sermos ouvidos. As perguntas nos ajudam a alcançar todos esses fins e muitos outros. Nesse sentido, uma questão é como uma ferramenta que pode ser usada para vários propósitos. E como uma ferramenta, tem uma função definidora.

Definir uma coisa em termos de sua função é uma abordagem familiar em disciplinas filosóficas e científicas. Os biólogos, por exemplo, tipicamente identificam o coração em termos de sua função de bombear sangue pelo corpo. Os funcionalistas, dentro da filosofia da mente, defendem a mesma abordagem para o estudo da mente. Essa abordagem é igualmente avançada pelo epistemólogo Edward Craig em seu influente livro *Conhecimento e o Estado da Natureza*. Craig começa sua análise do conhecimento imaginando uma sociedade na qual o conceito de conhecimento ainda não existe e, em seguida, pergunta por que tal sociedade desenvolveria o conceito e que função ele teria. Craig argumenta que uma preocupação fundamental para os membros de qualquer sociedade é a posse de informações precisas, permitindo-lhes tomar decisões informadas sobre o que fazer em uma determinada situação. Como ele diz, se eu acho que estou sendo perseguido por um tigre, identificar alguém com informações precisas sobre onde o tigre está será uma enorme vantagem para mim. Craig argumenta que a função do conceito de conhecimento é, portanto, identificar bons informantes – pessoas que possuem e compartilharão de forma confiável informações precisas.

Para determinar a função das perguntas, uma pergunta hipotética semelhante pode ser feita; por que surgiriam questões em uma sociedade em que elas ainda não existiam e

REFLEXÕES XXX

que função elas teriam? Se uma preocupação fundamental para os membros de qualquer sociedade é a posse de informações precisas, então devemos esperar que os membros dessa sociedade desenvolvam formas eficazes de procurá-la. A busca de informações seria essencial para o sucesso dessa sociedade. Não é bom, por exemplo, perceber que Fred tem informações sobre onde está o tigre se não tenho como acessar essa informação. A capacidade de acessar informações precisas e relevantes é essencial para tomar as decisões certas sobre como agir. E a busca de informações requer um mecanismo. É aqui que o questionamento entra em evidência, executando precisamente essa função. O questionamento é um meio importante de buscar as informações de que precisamos para decidir como agir. Como faço para descobrir onde o tigre que está me perseguindo se encontra. Pergunto a Fred se ele consegue ver o tigre. Minha capacidade de solicitar as informações exatas de que preciso, no momento exato em que preciso, melhora significativamente minhas chances de tomar a decisão certa sobre como agir. De fato, qualquer sociedade que não fizesse perguntas provavelmente estaria em desvantagem significativa. Isso fornece uma resposta à pergunta no estilo craigiano de por que perguntas surgiriam em uma sociedade em que elas ainda não existiam. Simplificando, a função de uma questão é buscar informações.

Tome esta conclusão e combine-a com a conclusão que foi tirada dos resultados da pesquisa e chegamos a uma resposta à questão do título, “o que é uma questão”: uma questão é um ato de busca de informação. Esta é, pelo menos, a minha resposta à pergunta. É bem diferente daquele que se chegou por meio dos estudos na filosofia da lógica e da linguagem e pode ser diferente da sua própria resposta. De qualquer forma, como vimos, a questão em si atraiu pouca atenção na história filosófica e, no entanto, as questões são uma parte importante de nossa vida cotidiana. Elas são uma ferramenta sutil, mas indispensável, unindo nossas conversas, avançando nossas investigações e direcionando nossa atenção para isto

REFLEXÕES XXX

ou aquilo. Se quisermos entender e melhorar o valioso papel que as questões desempenham em nossas vidas, perguntar qual pergunta é um bom começo. ●

Lani Watson: bolsista da Leverhulme na Universidade de Edimburgo e curadora do philosophyofquestions.com

Artigo publicado na revista *THE PHILOSOPHERS' MAGAZINE* no dia 17 de agosto de 2018

LUIZ BIANCI

Solidão é um grave problema de saúde pública

The Economist



Os solitários não são apenas mais tristes; eles são mais insalubres e morrem mais jovens. O que pode ser feito?

Londres, diz Tony Dennis, um segurança de 62 anos, é uma cidade de "solitários sociáveis". Os moradores querem se conhecer, mas têm poucas maneiras de fazê-lo. Hoje à noite, no entanto, é diferente. Dennis e algumas dezenas de outros moradores estão disputando um teste mensal da Cares Family, uma instituição de caridade dedicada a conter a solidão.

Os concorrentes são uma mistura deliberada de residentes mais velhos e jovens profissionais novos na área. "Os jovens estão cada vez mais se sentindo desconectados", argumenta Alex Smith, fundador de 35 anos da instituição de caridade. Ele espera que noites como esta fomentem um sentimento de pertencimento.

Médicos e formuladores de políticas no mundo rico estão cada vez mais preocupados com a solidão. Campanhas para reduzi-la foram lançadas na Grã-Bretanha, Dinamarca e Austrália. No Japão, o governo pesquisou *hikikomori*, ou "pessoas que se fecham em suas casas". No ano passado, Vivek Murthy, ex-cirurgião-geral dos Estados Unidos, chamou a solidão de epidemia, comparando seu impacto na saúde à obesidade ou fumar 15 cigarros por dia. Em janeiro, Theresa May, a primeira-ministra britânica,

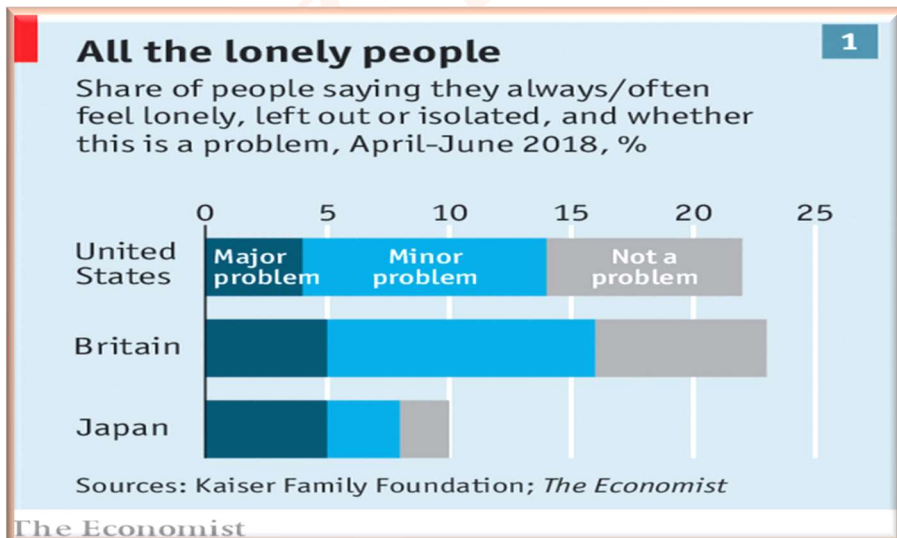


REFLEXÕES XXX

nomeou um ministro para a solidão.

Que o problema existe é óbvio; sua natureza e extensão não o são. A obesidade pode ser medida em escalas. Mas como pesar uma emoção? Os pesquisadores começam distinguindo várias condições relacionadas. A solidão não é sinônimo de isolamento social (com que frequência uma pessoa se encontra ou fala com amigos e familiares) ou com solidão (o que implica a escolha de estar sozinho).

Em vez disso, os pesquisadores definem a solidão como um isolamento social percebido, um sentimento de não ter os contatos sociais que você gostaria. Obviamente, os isolados objetivamente são muito mais propensos do que a pessoa comum a se sentirem solitários. Mas a solidão também pode atingir pessoas com amigos e familiares aparentemente amplos. Nem sempre a solidão é uma coisa ruim. John Cacioppo, um psicólogo norte-americano que morreu em março, descreveu como um reflexo aperfeiçoado pela seleção natural. Os primeiros seres humanos teriam ficado em desvantagem se isolados de um grupo, observou ele, por isso



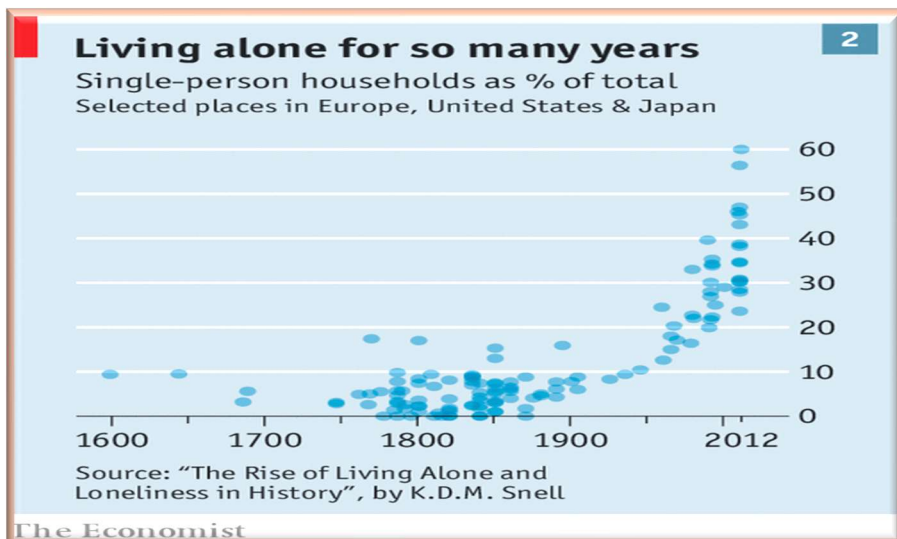
faz sentido que a solidão suscite um desejo de companhia. A solidão transitória ainda hoje serve a esse propósito. O problema surge quando é prolongado.

Para descobrir quantas pessoas se sentem assim, The Economist e Kaiser Family Foundation (KFF), um grupo americano sem fins lucrativos focado em saúde, pesquisou amostras representativas de pessoas em três países ricos. * O estudo descobriu que 9% dos adultos no Japão, 22% nos Estados Unidos e 23% na Grã-Bretanha sempre ou frequentemente se sentem solitários, ou não têm companheirismo, ou então se sentem excluídos ou isolados (veja o quadro 1).

As descobertas complementam pesquisas acadêmicas que usam questionários padronizados para medir a solidão. Um deles elaborado na Universidade da Califórnia, em Los Angeles (UCLA), tem 20 declarações, como "Eu não tenho ninguém para conversar" e "Eu me vejo esperando por pessoas para ligar ou escrever". As respostas são marcadas com base na medida em que as pessoas concordam. Os entrevistados com valores acima de um limiar são classificados como solitários.

Um estudo publicado em 2010 usando essa escala estimou que 35% dos americanos com mais de 45 anos eram solitários. Destes, 45% sentiram-se assim há pelo menos seis anos; mais 32% por um a cinco anos. Em 2013, o Escritório de Estatísticas Nacionais (ONS) da Grã-Bretanha, por meio de uma pergunta simples, classificou 25% das pessoas com 52 anos ou mais como "às vezes solitárias", com 9% a mais "frequentemente solitárias".

Outras evidências apontam para o grau de isolamento. Para 41% dos britânicos com mais de 65 anos, a TV ou um animal de estimação é sua principal fonte de companhia, de acordo com a Age UK, uma instituição de caridade. No Japão, mais de meio milhão de pessoas ficam em casa por pelo menos seis meses, sem contato com o mundo exterior, de acordo com um



relatório do governo em 2016. Outro estudo do governo calcula que 15% dos japoneses comem regularmente sozinhos. Um popular programa de TV é chamado de The Solitary Gourmet.

Dados históricos sobre a solidão são escassos. Mas o isolamento parece estar aumentando, então a solidão também pode estar. Considere o aumento da vida solitária (ver gráfico 2). Antes de 1960, a proporção de lares solitários na América, Europa ou Japão raramente aumentava acima de 10%. Hoje, em cidades como Estocolmo, a maioria das famílias tem apenas um membro. Muitas pessoas optam por viver sozinhas, como sinal de independência. Mas também há muitos nos países ricos que vivem sós por causa, digamos, do divórcio ou da morte do cônjuge.

O isolamento também está aumentando de outras formas. De 1985 a 2009, o tamanho médio da rede social de um americano – definido pelo número de confidentes – diminuiu em mais de um terço. Outros estudos sugerem que menos americanos participam de comunidades sociais, como grupos

religiosos ou equipes esportivas.

A ideia de que a solidão é ruim para sua saúde não é nova. Um dos primeiros trabalhos da Real Polícia Montada do Canadá na região de Yukon foi manter o controle sobre o bem-estar dos garimpeiros de ouro que poderiam passar meses sem contato humano. As evidências apontam para o poder benigno de uma vida social. Os suicídios caem durante as copas do mundo de futebol, por exemplo, talvez por causa do sentimento transitório de comunidade.

Mas só recentemente a medicina estudou as implicações entre relacionamentos e saúde. Em 2015, uma meta-análise conduzida por Julianne Holt-Lunstad, da Universidade Brigham Young, em Utah, sintetizou 70 artigos, por meio dos quais 3,4 milhões de participantes foram acompanhados durante uma média de sete anos. Ela descobriu que aqueles classificados como solitários tinham um risco 26% maior de morrer, e aqueles que moravam sozinhos tinham um risco 32% maior, depois de considerar as diferenças de idade e estado de saúde.

Estudos de menor escala encontraram correlações entre solidão e isolamento e uma série de problemas de saúde, incluindo ataques cardíacos, derrames, cânceres, distúrbios alimentares, abuso de drogas, privação de sono, depressão, alcoolismo e ansiedade. Algumas pesquisas sugerem que os solitários são mais propensos a sofrer de declínio cognitivo e um progresso mais rápido da doença de Alzheimer.

Pesquisadores têm três teorias sobre como a solidão pode levar a problemas de saúde, diz Nicole Valtorta, da Universidade de Newcastle. O primeiro cobre o comportamento. Na falta de incentivo da família ou dos amigos, os solitários podem cair em hábitos não saudáveis. O segundo é biológico. A solidão pode aumentar os níveis de estresse, digamos, ou impedir o sono e, por sua vez, prejudicar o corpo. O terceiro é psicológico, já que a solidão pode aumentar a depressão ou a ansiedade.

Ou é o contrário? Talvez as pessoas doentes sejam mais propensas a ficar sozinhas. Na pesquisa da KFF/Economist, seis entre dez pessoas que se declararam solitárias ou socialmente isoladas culpavam causas específicas, como saúde mental ou física precária. Três em cada dez disseram que a solidão os fez pensar em se prejudicar. A pesquisa liderada por Marko Elovainio, da Universidade de Helsinque, e colegas, usando o banco britânico Biobank, uma base de dados voluntária de centenas de milhares de pessoas, sugere que a relação funciona nos dois sentidos: a solidão leva a problemas de saúde e vice-versa.

Outros estudos mostram mais sobre as causas da solidão. Um tema comum é a falta de um parceiro. A análise dos dados da pesquisa revelou que pessoas casadas ou que coabitam eram muito menos solitárias. Ter um parceiro parece ser especialmente importante para os idosos, pois geralmente eles têm menos relacionamentos (mas muitas vezes mais próximos) do que os jovens.

No entanto, a solidão não é especialmente um fenômeno dos idosos. A pesquisa não encontrou uma ligação clara entre idade e solidão na América ou na Grã-Bretanha – e no Japão os jovens eram de fato mais solitários. Jovens adultos, e os muito velhos (acima de 85 anos, digamos) tendem a ter as maiores porcentagens de pessoas solitárias de qualquer faixa etária adulta. Outra pesquisa sugere que, entre os idosos, a solidão tende a ter uma causa específica, como a viuvez. Nos jovens, geralmente é uma lacuna nas expectativas entre os relacionamentos que eles têm e aqueles que desejam.

Qualquer que seja sua idade, alguns grupos são muito mais propensos a ficar sozinhos. Um é a de pessoas com deficiências. Os migrantes são outro. Um estudo de imigrantes poloneses na Holanda publicado em 2017 constatou que eles relataram taxas muito mais altas de solidão do que pessoas nascidas na Holanda entre 60 e 79 anos (embora as mulheres migrantes tendessem a lidar melhor do que seus colegas do sexo masculino). Uma pesquisa feita por um sindicato chinês

em 2010 concluiu que “o aspecto que define a experiência dos migrantes” é a solidão.

As regiões deixadas para trás pelos migrantes, como a China rural, frequentemente também apresentam índices mais altos de solidão. Um estudo de pessoas idosas na província de Anhui, no leste da China, publicado em 2011, revelou que 78% relataram “níveis moderados a graves de solidão”, muitas vezes como resultado da mudança de parentes mais jovens. Tendências semelhantes são encontradas na Europa Oriental, onde os jovens saem para encontrar trabalho em outro lugar.

A solidão geralmente é melhor explicada como resultado de fatores individuais, como incapacidade, depressão, viuvez ou sair de casa sem o parceiro. No entanto, alguns comentaristas dizem que forças maiores, como o “neoliberalismo”, estão em ação.

De onde vêm todos eles?

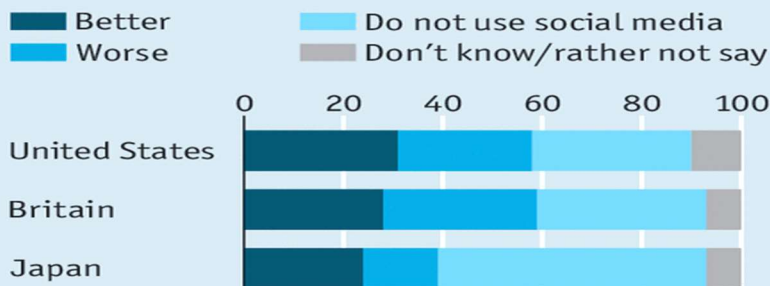
De fato, é difícil provar que um substantivo abstrato está criando um sentimento. E a pesquisa sobre taxas de solidão relatadas não apoia a visão de que sociedades ricas e individualistas são mais solitárias do que outras. Um estudo publicado em 2015 por Thomas Hansen e Britt Slagvold, da Universidade Metropolitana de Oslo, por exemplo, descobriu que a solidão “bastante severa” variou de 30 a 55% no sul e leste da Europa, contra 10–20% no oeste e norte da Europa. “É, portanto, um paradoxo que os idosos sejam menos solitários em culturas mais individualistas e menos familiares”, concluíram os autores.

Sua pesquisa apontou para duas explicações. O mais importante é que os países da Europa meridional e oriental são geralmente mais pobres, com estados de bem-estar mais irregulares. A segunda razão diz respeito à cultura. Os autores argumentaram que em países onde as pessoas mais velhas esperam viver por perto e serem cuidadas por parentes mais jovens, o choque quando isso não acontece é maior.

Do you need anybody?

3

"Is your loneliness made better or worse by social media?", respondents reporting loneliness/social isolation, April-June 2018, %



Sources: Kaiser Family Foundation; *The Economist*

The Economist

Outro vilão no debate contemporâneo é a tecnologia. *Smartphones* e mídias sociais são culpados por um aumento da solidão nos jovens. Isso é plausível. Dados do clube da OCDE de países principalmente ricos sugerem que, em quase todos os países membros, a proporção de jovens de 15 anos dizendo que se sentem solitários na escola aumentou entre 2003 e 2015.

O *smartphone* faz um bode expiatório fácil. Uma queda acentuada na frequência com que os adolescentes americanos saem sem seus pais começou em 2009, quando os telefones celulares se tornaram onipresentes. Em vez de se encontrar com frequência, a história continua, os jovens estão se conectando on-line.

Mas isso não precisa torná-los mais solitários. O *Snapchat* e o *Instagram* podem ajudá-los a se sentir mais conectados com os amigos. Daqueles que disseram que se sentiam sozinhos na pesquisa da KFF/*Economist*, mais ou menos como muitos acharam a mídia social útil como o pensamento que os fez se sentirem pior (ver gráfico 3). No entanto, alguns psicólogos

dizem que percorrer as fotos escolhidas de outras pessoas pode fazer com que as próprias pessoas sintam que estão perdendo e se sentindo sozinhas. Em um estudo com americanos de 19 a 32 anos, publicado em 2017, Brian Primack, da University of Pittsburgh, e colegas, descobriram que o quartil que usava as mídias sociais era mais do que duas vezes provável de relatar solidão do que o menor.

Não está claro se é o uso pesado da mídia social que leva à solidão, ou vice-versa. Outra pesquisa mostra que a correlação entre o uso de mídias sociais e, digamos, a depressão é fraca. O mais recente estudo recente sobre o uso das mídias sociais de adolescentes britânicos, publicado por Andrew Przybylski e Netta Weinstein em 2017, não encontrou relação entre o uso “moderado” e as medidas de bem-estar. Eles encontraram evidências para apoiar sua “hipótese de Cachinhos Dourados”: nem muito pouco nem muito tempo na tela é provavelmente o melhor.

Outros têm certeza de que a tecnologia pode reduzir a solidão. No topo de uma colina em Gjøvik, a duas horas de trem de Oslo, vive Per Rolid, um agricultor viúvo de 85 anos. Uma filha mora nas proximidades, mas ele admite se sentir sozinho. Por isso, ele concordou em participar de um teste da Komp, um dispositivo fabricado pela No Isolation, uma *start-up* fundada em 2015. Ela consiste em uma tela de computador básica, um pouco como um *etch-a-sketch*. A tela rotaciona fotos enviadas por seus netos e mensagens em letras grandes de outros parentes.

No Isolation também faz AV1, um robô de busca na forma de uma cabeça branca sem corpo com câmeras nas órbitas oculares. Ele permite que os usuários, muitas vezes crianças fora da escola com doenças crônicas, se sintam como se estivessem presentes nas aulas. AV1 pode ser colocado em uma mesa para que as crianças ausentes possam acompanhar os acontecimentos. Se eles quiserem fazer uma pergunta, eles podem pressionar um botão no aplicativo AV1 e a parte superior da cabeça do robô se acende.

REFLEXÕES XXX

Os chamados "robôs sociais", como o Paro, um robótico selo, foram usados no Japão por algum tempo. Mas eles estão se tornando mais sofisticados. Pepper, um robô humano criado por uma subsidiária do SoftBank, um conglomerado japonês, pode seguir o olhar de uma pessoa e adaptar seu comportamento em resposta aos humanos. No ano passado, o conselho em Southend, uma cidade costeira inglesa, começou a implantar a Pepper em casas de repouso.

Outros prestadores de cuidados de saúde estão experimentando a realidade virtual (RV). Na América, a UC Health está conduzindo testes de terapia de RV que permitem que os usuários em casas de assistência tenham experiências de "lista de contatos", como esquiar no Colorado. Em 2016, a Liminal, uma empresa australiana de RV, associou-se à Medibank, uma companhia de seguros, para construir uma experiência virtual para pessoas solitárias que não podiam deixar seus leitos hospitalares.

À medida que a tecnologia se torna mais humana, pode ser capaz de fazer mais e mais para substituir as relações humanas. Enquanto isso, serviços que ofereçam contato humano com os solitários irão prosperar. No Japão, isso se manifesta em agências e aplicativos que permitem que você alugue uma família ou um amigo – uma namorada para um solteirão, um enlutado funerário ou simplesmente um acompanhante para assistir à TV.

Tais produtos não são apenas peculiaridades japonesas. A One Caring Team, uma empresa americana, liga e verifica parentes idosos solitários por uma taxa mensal. A Linha de Prata, uma linha de apoio semelhante (mas gratuita), é gerida por uma instituição de caridade britânica. Lançado em 2013, são necessárias quase 500.000 chamadas por ano. Sua equipe em sua sede em Blackpool é apoiada por voluntários em todo o país no serviço Silver



Friend, uma ligação regular pré-organizada entre um voluntário e uma pessoa idosa.

A maioria das conversas dura cerca de 15 minutos. Aqueles que contataram a linha de apoio durante a visita do seu correspondente começaram com um tópico geral – o tempo, os animais de estimação, o que eles fizeram naquela manhã. Sua verdadeira razão para chamar só surgiu mais tarde, por meio de um comentário improvisado. Muitas vezes, isso se referia à necessidade de um parceiro e do companheirismo que traria. Outros ligam, mas mal falam, observou um membro da equipe da Silver Line.

Para muitos, os telefonemas não são substitutos para a empresa. A Nesterly, fundada em 2016, foi projetada para facilitar a locação de jovens solteiros mais velhos com quartos vagos para jovens que ajudam na casa por um desconto no aluguel. A plataforma "tropeçou na solidão", observa Noelle Marcus, seu cofundador. Os usuários se inscrevem na plataforma, criam um perfil e fazem uma listagem para o seu quarto. No ano passado, a *start-up* se uniu à cidade de Boston, Massachusetts, para testar a iniciativa em toda a cidade.

Esquemas semelhantes são executados pela Homeshare, uma rede de instituições de caridade, que opera em 16 países, incluindo a Grã-Bretanha. Em outros lugares, os formuladores de políticas estão experimentando incentivos para encorajar velhos e jovens a se misturarem. Em cidades como Lyon, na França, Deventer, na Holanda, e Cleveland, em Ohio, casas de repouso ou autoridades locais estão oferecendo aos estudantes aluguel gratuito ou barato em troca de ajuda com o trabalho doméstico.

Que tantas *start-ups* querem “atrapalhar” a solidão ajuda. Mas a maior parte do fardo será suportada pelos sistemas de saúde. Algumas empresas estão tentando resolver o problema na raiz. No ano passado, a CareMore, uma prestadora de serviços de saúde norte-americana de propriedade da Anthem, uma seguradora, lançou um esquema

REFLEXÕES XXX

dedicado. "Estamos tentando reformular a solidão como uma condição médica tratável", explica Sachin Jain, seu presidente.

Isso significa, primeiro, triar seus 150 mil pacientes para a solidão. Os que estão em risco são perguntados se querem se inscrever em um "Programa de União". Isso envolve telefonemas de funcionários chamados "conectores" que ajudam no transporte para eventos e ideias para socialização. Os pacientes são persuadidos a visitar clínicas, mesmo quando não estão doentes, para jogar, participar de uma academia de "idosos" e apenas conversar.

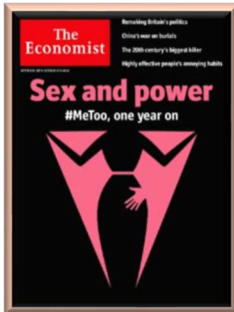
Por sua vez, o Serviço Nacional de Saúde da Inglaterra usa cada vez mais "prescrição social", enviando pacientes para atividades sociais em vez de lhes dar drogas. Mais de 100 desses programas estão sendo executados na Grã-Bretanha. Ainda no ano passado, uma revisão de 15 artigos concluiu que as evidências até o momento eram muito fracas para sustentar quaisquer conclusões sobre a eficácia dos programas. Isso reflete mal no estado de pensar sobre a solidão. Há muitas razões para levar a sério seus efeitos sobre a saúde. Mas a qualidade das evidências sobre quais remédios funcionam é lamentável. Infelizmente, portanto, a solidão está destinada a permanecer um assunto que causa uma enorme quantidade de angústia sem muito alívio. ●

The Economist

Artigo publicado na revista THE ECONOMIST no dia 30 de agosto de 2018

Influenza- o centenário da pior catástrofe do século XX

The Economist



"A gripe espanhola" provavelmente matou mais pessoas do que as duas guerras mundiais combinadas

Em 29 de junho de 1918, Martín Salazar, inspetor-geral de saúde da Espanha, levantou-se em frente à Real Academia de Medicina de Madri. Ele declarou, não sem constrangimento, que a doença que assolava seu país não seria encontrada em nenhum outro lugar da Europa.

No fundo, isso não era verdade. A doença em questão, a gripe, vinha semeando miséria na França e na Grã-Bretanha por semanas, e na América por mais tempo, mas Salazar não sabia disso porque os governos daqueles países, um grupo em guerra com a Alemanha e seus aliados, fizeram esforços extenuantes para suprimir tais notícias, potencialmente prejudiciais à moral. A Espanha, ao contrário, era neutra, e a imprensa havia informado sobre a epidemia desde que os primeiros casos apareceram na capital, em maio. Antes do fim do verão, a doença que os espanhóis conheciam como "Soldado de Nápoles" – nome de uma melodia de uma opereta popular – fora apelidada de "doença espanhola" no exterior, e que, de maneira um tanto injusta, era o nome que se mantinha.

A gripe espanhola foi provavelmente a pior catástrofe do século XX. A estimativa atual é que ela matou pelo menos 50 milhões de pessoas e talvez até 100 milhões. No mínimo, portanto, acabou com a vida de três



vezes mais que os que morreram na Primeira Guerra Mundial (em torno de 17 milhões). Provavelmente também foi mais letal que a Segunda Guerra Mundial (60 milhões), e pode ter superado os efeitos de ambas as guerras. O número de mortos foi tão alto, em parte porque a gripe espanhola foi realmente pandêmica (acredita-se que cerca de 500 milhões de pessoas, mais de um quarto dos que sobreviveram) e, em parte, por sua alta taxa de mortalidade (5-10% com 0,1% para as epidemias subsequentes de gripe).

Compreender o que aconteceu é, portanto, importante. Duas perguntas em particular precisam ser respondidas. Uma é: o que tornou este surto de gripe muito mais letal que os anteriores e posteriores? A outra é: dado esse conhecimento, que defesas precisam ser postas em prática para eliminar qualquer surto similar pela raiz?

Origem de uma espécie- Os primeiros casos da gripe de 1918 a serem registrados oficialmente como tal foram em Camp Funston, uma base militar no Kansas, em 4 de março de 1918. Naquela manhã, Albert Gitchell, um confuso cozinheiro, relatou estar doente. Na hora do almoço, a enfermaria do campo estava lidando com dezenas de incidentes semelhantes. A natureza altamente contagiosa do surto de Camp Funston sugere, no entanto, que Gitchell não era o verdadeiro "paciente zero". Uma cepa de gripe emergente tende a não infectar as pessoas muito bem no início. Pesquisadores que caçavam pelo vírus que Gitchell pegou vasculharam registros de um surto mais precoce e localizado de doenças respiratórias que rapidamente se esgotaram.

No momento, existem três teorias sobre onde a gripe de 1918 se manifestou pela primeira vez. John Oxford, um virologista britânico, argumenta há muito tempo que estava em um acampamento do exército britânico em Étaples, na costa norte da França, não muito longe da Frente Ocidental. Aqui, um surto de "bronquite purulenta", caracterizado por um tom azul escuro no rosto, foi relatado já em 1916. Essas faces azuis

também eram características de casos fatais de gripe espanhola.

Em 2004, John Barry, um jornalista americano, apresentou uma teoria rival. Ele alegou que um surto pequeno, mas grave, de doença semelhante à gripe no condado de Haskell, Kansas, em janeiro de 1918, poderia ter semeado o que apareceu em Camp Funston. A área de captação do acampamento para recrutas incluía Haskell.

Em 2013, uma terceira hipótese juntou-se a essas duas – ou melhor, foi revivida, uma vez que foi rapidamente popular nos anos imediatamente posteriores à pandemia. Segundo Mark Humphries, historiador da Universidade Wilfred Laurier, em Waterloo, Ontário, a gripe de 1918 começou na província de Shanxi, na China, onde uma epidemia de doenças respiratórias graves em dezembro de 1917 levou médicos a brigar por sua identidade. Alguns achavam que era uma peste pneumônica, uma variante respiratória da peste bubônica para a qual a China estava propensa. Outros suspeitavam de uma forma de gripe.

Como não podiam concordar, e como também era difícil explicar como a gripe poderia ter viajado daquela região remota e mal conectada para o resto do mundo, a teoria ficou de lado. O Dr. Humphries deu-lhe uma nova vida quando salientou que a China, apesar de neutra na guerra até 1917, desempenhou um papel antes desta data ao fornecer às forças Aliadas um corpo de trabalhadores – o Corpo de Trabalhadores Chinês – recrutado nas províncias, incluindo Shanxi, e enviados via Canadá para a Europa.

A hipótese do Dr. Humphries é enfraquecida pelo trabalho publicado no ano seguinte à sua proposta, por Michael Worobey, um antropólogo evolucionário da Universidade do Arizona, em Tucson. O Dr. Worobey sugere que o vírus da gripe humana de 1918 estava geneticamente relacionado a um vírus circulando em aves norte-americanas na época. A verdade, no entanto, é improvável que seja conhecida a menos

que e até que uma comparação possa ser feita entre a sequência genética do vírus de 1918 (que foi determinada em 2005 por Jeffery Taubenberger e Ann Reid do Instituto de Patologia das Forças Armadas em Washington, DC) e as sequências de cada um dos supostos ancestrais, dos quais, no momento, não existem amostras conhecidas.

A morte azul- Seja qual tenha sido a sua origem, uma vez que a gripe espanhola começou, ela se espalhou rapidamente. Atravessou o mundo em três ondas, das quais a segunda – a do outono de 1918 no hemisfério norte – foi a mais severa. Por essa razão, o outono de 2018 é marcado por muitos como o centenário da epidemia.

Aquela segunda onda foi precedida por uma mais suave na primavera de 1918 e sucedida por uma onda final, intermediária em gravidade entre as outras duas, nos primeiros meses de 1919. A doença permaneceu, no entanto, até pelo menos março de 1920, com casos relatados naquele mês no Peru e no Japão. De fato, Dennis Shanks, epidemiologista do Australian Army Malaria Institute, em Queensland, informou recentemente que a epidemia continuou em algumas ilhas do Pacífico por mais um ano, com casos ainda sendo relatados na Nova Caledônia em julho de 1921.

Na mente de Paul Ewald, um biólogo evolucionário da Universidade de Louisville, em Kentucky, o alcance global do vírus de 1918 e sua particular virulência foram moldados por um fator comum. Ambos foram uma consequência da guerra de trincheiras da Frente Ocidental.

Sua virulência, na opinião do Dr. Ewald, era resultado do ambiente evolutivo anormal que as trincheiras proporcionavam. Normalmente, a seleção natural causa um vírus que é transmitido diretamente de hospedeiro para hospedeiro para moderar sua virulência. Quanto mais tempo o anfitrião permanecer vivo, mais novos *hosts* com os quais a vítima inicial poderá entrar em contato. Cepas menos

REFLEXÕES XXX

virulentas são, assim, favorecidas e assim espalhadas. A observação mostra que tais quedas na virulência, de fato, acontecem na maioria das epidemias de influenza.

O Dr. Ewald, no entanto, sugere que a guerra forçou o vírus de 1918 a seguir um caminho evolucionário diferente. O grande número de homens jovens amontoados em trincheiras no leste da França por dias ou semanas a fio, em primeiro lugar, estavam de braços cruzados, facilitando o contágio e, segundo, muito propensos a morrer de outras causas que não a gripe antes que pudessem passá-la em diante. Nessas circunstâncias, a estratégia preferida pela seleção seria criar rapidamente no corpo de um novo hospedeiro, eliminando muitas partículas de vírus conforme isso acontece, mesmo que isso corra o risco de matar um hospedeiro – pois o hospedeiro pode estar indisponível em breve.

Os historiadores confirmam que o vírus realmente correu pelas trincheiras, matando como foi visto. Os soldados que sobreviveram levaram para casa com eles os vírus quando saíram de licença. Esse processo foi exacerbado pela desmobilização que se seguiu ao armistício de novembro de 1918, que encerrou os combates, com tropas americanas, australianas, canadenses e neozelandesas voltando para casa, e também soldados das colônias de combatentes europeus na África e na Ásia.

A maioria das pessoas que ficaram doentes com a gripe espanhola não passou de sintomas da gripe comum – dor de garganta, febre e dor de cabeça. O infeliz, no entanto, começou a ter dificuldade em respirar. Seus rostos assumiram uma tonalidade de mogno e eles sangraram pelos nariz e boca. O mogno se aprofundou em azul, um efeito que os médicos apelidaram de "cianose heliotrópica", e em pouco tempo seus corpos ficaram pretos.

A causa real da morte na maioria dos casos foi a pneumonia provocada por bactérias oportunistas. Isso tornou o diagnóstico complicado – pois, em 1918, o conceito de "vírus"

REFLEXÕES XXX

era novo. A maioria dos médicos do mundo achava que eles estavam lidando com uma infecção bacteriana. Assim, a gripe de 1918 aparece em registros históricos sob um caleidoscópio de rótulos que vão do resfriado comum à peste pneumônica. Essa é uma razão pela qual estimar com precisão o número de mortos é difícil.

No nível molecular, a explicação para a virulência da gripe espanhola permanece desconhecida. Mas existem pistas. Logo depois que o dr. Taubenberger e o dr. Reid elaboraram sua sequência genética, um grupo liderado por Terrence Tumpey, um virologista do Centro de Controle e Prevenção de Doenças de Atlanta, Geórgia, reconstruiu o vírus alimentando seus genes em células renais humanas cultivadas, e forçando-os a produzir partículas virais da maneira que as células do pulmão humano fazem durante o processo normal de infecção. Este vírus reconstruído está sendo estudado em instalações de biocontenção de alta segurança na América.

Uma linha de pesquisa promissora é a versão de hemaglutinina da cepa 1918, uma proteína de superfície que ajuda o vírus a se transformar em uma célula-alvo. Quando isso é trocado em uma cepa de vírus normalmente quase inofensiva para os ratos, isso torna essa cepa mortal.

Esse trabalho é controverso. Alguns críticos apontam para possíveis aplicações militares. Aqueles que trabalham na área, como o Dr. Tumpey, preferem enfatizar sua ajuda potencial ao trabalho de criar melhores vacinas contra a gripe.

Nunca mais? - O prêmio brilhante de tal trabalho seria uma vacina universal – algo que proteja os destinatários contra todas as versões possíveis do vírus. Uma abordagem para a criação de tal vacina explora a observação de que, embora a cabeça contorcida da molécula de hemaglutinina (que é o alvo da maioria das vacinas



existentes) seja altamente variável em sua composição, a haste que a ancora ao restante do vírus não é. Uma vacina destinada ao tronco pode, portanto, ser universalmente eficaz.

Vacinas que empregam este princípio já estão em ensaios clínicos. Mas mesmo que eles trabalhem, podem não ser tão universais quanto seus partidários esperam. Os céticos apontam para um fenômeno chamado *imprinting*, que pode fazer com que a eficácia de uma vacina “universal” varie entre indivíduos que tiveram diferentes histórias de exposição à gripe.

Imprinting é o nome dado à observação de que um sistema imunológico monta sua resposta mais eficaz à primeira cepa de gripe que já encontrou. Uma memória desta primeira resposta é retida pelo sistema e as respostas subsequentes são, portanto, fracas correspondências para linhagens novas e diferentes, sejam capturadas de outra pessoa ou introduzidas pela inoculação como vacinas. Na medida em que as células moleculares da hemaglutinina são realmente as mesmas em diferentes cepas, os efeitos da impressão devem ser diminuídos. Mas eles não podem ser abolidos inteiramente.

Imprinting provavelmente moldou a pandemia de 1918. Uma de suas surpresas foi que as pessoas na casa dos 20 e 30 anos eram particularmente vulneráveis, enquanto os idosos – normalmente um grupo de alto risco para a gripe – eram mais propensos a sobreviver do que em temporadas de gripe ao longo da década anterior. O primeiro vírus da gripe que a maioria dos jovens adultos em 1918 foi exposta quando crianças foi o que causou a pandemia da década de 1890. Isto pertenceu ao subtipo viral H3N8 (os subtipos são nomeados depois de versões particulares de hemaglutinina e uma segunda proteína de superfície, neuraminidase, que eles contêm), e era assim uma besta diferente da cepa H1N1 com a qual eles foram confrontados em 1918, então *imprinting* teria prejudicado sua resposta.

Por outro lado, há evidências de que aqueles que eram idosos

em 1918 tinham sido frequentemente expostos quando jovens aos vírus que circulavam no início do século XIX, que continham H1 ou N1. Em seus casos, o *imprinting* teria ajudado seus mecanismos de resistência.

A compreensão da impressão pode ajudar os esforços para prever quem será pior em uma futura pandemia e construir uma vacina universal melhor. A história da impressão é improvável que seja simples, no entanto. Por exemplo, parece haver reatividade cruzada entre alguns subtipos de influenza, o que significa que a exposição a um oferece proteção contra outro. O Instituto Nacional de Alergia e Doenças Infecciosas da América está planejando um grande estudo de *imprinting* em crianças, para explorar esses efeitos.

As melhores vacinas prometidas por esse tipo de pesquisa são um braço de uma resposta eficaz a uma nova pandemia. O outro é a detecção precoce. O mundo, felizmente, mudou-se do ponto em que um oficial de saúde de alto escalão pode ficar quatro meses numa pandemia de gripe e ignorar a situação em países além do seu. Mas a capacidade de um vírus se espalhar pelo mundo aumentou enormemente.

As tropas desmobilizaram-se depois que a primeira guerra mundial foi para casa pela estrada de ferro e pelo navio. Agora, aviões de passageiros significam que um vírus em uma parte do planeta poderia cruzar os antípodas daquele lugar em um dia. Além disso, embora a humanidade como um todo não esteja tão lotada quanto as tropas nas trincheiras, a população mundial quadruplicou desde 1918. Cerca de metade dela agora vive em cidades, com uma proximidade entre vizinhos desconhecidos do mundo muito mais rural de uma região no século anterior.

Os sistemas de monitoramento são muito melhores do que eram em 1918, então as chances são de que um surto de gripe ameaçador seja detectado rapidamente. Mas as condições necessárias para uma pandemia acontecer existem. Tal como acontece com a liberdade, também com a saúde: o preço de

retê-la é a eterna vigilância. ●

The Economist

Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** no dia 27 de setembro 2018

LUIZ BIANCHI

Anti-imigração, como pró-imigração, é uma posição política legítima

The Economist



Um trecho do livro 21 lições para o século XXI por Yuval Noah Harari

Um historiador de formação, Yuval Noah Harari ganhou destaque com dois livros *best-sellers*. *Sapiens* olhou para o passado da humanidade e para o *Homo Deus* no seu futuro. Seu último livro, *21 Lições para o Século 21*, considera o aqui e agora, abrangendo desde a tecnologia e o terrorismo até o populismo e a religião.

No excerto que se segue, ele considera a premissa subjacente da imigração e o que os migrantes e as sociedades podem “dever-se”, para concluir: “Seria errado atacar todos os anti-imigrantes como 'fascistas', assim como seria errado representar todos os pró-imigrantes como comprometidos com o "suicídio cultural". [...] é uma discussão entre duas posições políticas legítimas, que devem ser decididas por meio de procedimentos democráticos-padrão”.

A discussão europeia sobre a imigração frequentemente degenera em uma disputa de gritos em que nenhum dos lados ouve o outro. Para esclarecer as coisas, talvez seja útil considerar a imigração como um acordo com três condições ou termos básicos:

1. Termo 1: O país anfitrião permite que os imigrantes entrem.
2. Termo 2: Em troca, os imigrantes devem abraçar pelo menos as normas e valores centrais do país anfitrião, mesmo que isso



signifique abrir mão de algumas de suas normas e valores tradicionais.

3. Termo 3: Se os imigrantes assimilarem em grau suficiente, com o tempo eles se tornarão membros iguais e integrais do país anfitrião. 'Eles' se tornam 'nós'.

Esses três termos dão origem a três debates distintos sobre o significado exato de cada termo:

Debate 1: A primeira cláusula do acordo de imigração diz simplesmente que o país anfitrião permite que os imigrantes entrem. Mas isso deve ser entendido como um dever ou um favor? O país anfitrião é obrigado a abrir suas portas para todos, ou tem o direito de escolher e até mesmo suspender a imigração? Os imigracionistas parecem pensar que os países têm o dever moral de aceitar não apenas refugiados, mas também pessoas de países pobres que buscam emprego e um futuro melhor. Especialmente em um mundo globalizado, todos os seres humanos têm obrigações morais em relação a todos os outros seres humanos, e aqueles que fogem dessas obrigações são egoístas ou mesmo racistas.

Os anti-imigracionistas respondem que, exceto, talvez, no caso de refugiados que fogem da perseguição brutal em um país vizinho, você nunca é obrigado a abrir sua porta. A Turquia pode ter o dever moral de permitir que refugiados sírios desesperados atravessem suas fronteiras. Mas se esses refugiados tentarem seguir para a Suécia, os suecos não são obrigados a aceitá-los. Quanto aos migrantes que procuram emprego e bem-estar, cabe totalmente ao país anfitrião, quer os queira ou não, e em que condições.

Os anti-imigracionistas enfatizam que um dos direitos mais básicos de todo coletivo humano é defender-se contra a invasão, seja na forma de exércitos ou migrantes. Os suecos trabalharam



arduamente e fizeram numerosos sacrifícios para construir uma democracia liberal próspera, e se os sírios falharam em fazer o mesmo, isso não é culpa dos suecos. Se os eleitores suecos não querem mais imigrantes sírios – por qualquer motivo – é seu direito recusar a entrada deles. E se aceitarem alguns imigrantes, deve ficar absolutamente claro que esse é um favor que a Suécia estende em vez de cumprir uma obrigação. O que significa que os imigrantes que são autorizados a entrar na Suécia devem sentir-se extremamente gratos por tudo o que recebem, em vez de vir com uma lista de exigências, como se fossem donos do lugar.

Além disso, dizem os anti-imigracionistas, um país pode ter qualquer política de imigração que quiser, examinando os imigrantes não apenas por seus registros criminais ou talentos profissionais, mas também por coisas como religião. Se um país como Israel quer permitir apenas judeus, e um país como a Polônia concordar em absorver refugiados do Oriente Médio com a condição de serem cristãos, isso pode parecer desagradável, mas está perfeitamente dentro dos direitos dos eleitores israelenses ou poloneses.

O que complica as coisas é que, em muitos casos, as pessoas querem ter seu bolo e comê-lo. Numerosos países fecham os olhos para a imigração ilegal, ou até mesmo aceitam trabalhadores estrangeiros temporariamente, porque querem se beneficiar da energia, talentos e mão de obra barata dos estrangeiros. No entanto, os países se recusam a legalizar o *status* dessas pessoas, dizendo que não querem imigração. Em longo prazo, isso poderia criar sociedades hierárquicas nas quais uma classe alta de cidadãos completos explora uma subclasse de estrangeiros sem poder, como acontece hoje no Qatar e em vários outros estados do Golfo.

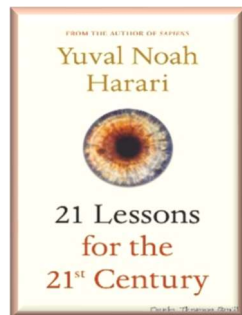
Enquanto este debate não for resolvido, é extremamente difícil responder a todas as questões subsequentes sobre a imigração. Como os pró-imigracionistas acham que as pessoas têm o direito de imigrar para outras terras, se assim o desejarem, e os países anfitriões têm o dever de absorvê-las,

elas reagem com indignação moral quando o direito das pessoas à imigração é violado e quando os países não cumprem suas promessas do dever de absorção. Anti-imigrantes são surpreendidos por tais visões. Eles veem a imigração como um privilégio e a absorção como um favor. Por que acusar as pessoas de serem racistas ou fascistas só porque recusam a entrada em seu próprio país?

É claro que, mesmo que permitir aos imigrantes constituir um favor em vez de um dever, uma vez que os imigrantes se estabeleçam, o país anfitrião gradualmente incorre em numerosos deveres para com eles e seus descendentes. Assim, você não pode justificar o antissemitismo nos EUA hoje argumentando que 'fizemos um favor a sua bisavó deixando-a entrar neste país em 1910, para que possamos agora tratá-lo como quisermos'.

Debate 2: A segunda cláusula do acordo de imigração diz que, se eles são permitidos, os imigrantes têm a obrigação de assimilar a cultura local. Mas até onde deve ir a assimilação? Se os imigrantes passam de uma sociedade patriarcal para uma sociedade liberal, eles devem se tornar feministas? Se eles vêm de uma sociedade profundamente religiosa, precisam adotar uma visão de mundo secular? Devem abandonar seus códigos de vestimenta tradicionais e tabus de comida? Os anti-imigracionistas tendem a colocar a fasquia¹⁹ alta, enquanto os pró-imigracionistas a colocam muito abaixo.

Os pró-imigrantes argumentam que a própria Europa é extremamente diversificada e suas populações nativas têm um amplo espectro de opiniões, hábitos e valores. É exatamente isso que torna a Europa vibrante e forte. Por que os



¹⁹ **Fasquia:** ripa de madeira serrada, comprida e estreita.

imigrantes deveriam ser obrigados a aderir a alguma identidade europeia imaginária que poucos europeus realmente cumprem? Você quer forçar os imigrantes muçulmanos ao Reino Unido a se tornarem cristãos, quando muitos cidadãos britânicos dificilmente vão à igreja? Se a Europa tem valores reais, então são os valores liberais de tolerância e liberdade, que implicam que os europeus devem mostrar tolerância também com os imigrantes, e permitir que eles tenham a maior liberdade possível para seguir suas próprias tradições, desde que não prejudiquem as liberdades e direitos de outras pessoas.

Os anti-imigracionistas concordam que a tolerância e a liberdade são os valores europeus mais importantes, e acusam muitos grupos de imigrantes – especialmente de países muçulmanos – de intolerância, misoginia, homofobia e antissemitismo. Precisamente porque a Europa preza a tolerância, não pode permitir a entrada de muitas pessoas intolerantes. Embora uma sociedade tolerante possa administrar pequenas minorias iliberais, se o número de tais extremistas exceder um certo limite, toda a natureza da sociedade muda. Se a Europa permite que muitos imigrantes do Oriente Médio acabem se parecendo com o Oriente Médio.

Outros anti-imigracionistas vão muito além. Eles apontam que uma comunidade nacional é muito mais do que uma coleção de pessoas que se toleram. Por isso, não basta que os imigrantes adiram aos padrões europeus de tolerância. Eles também devem adotar muitas das características únicas da cultura britânica, alemã ou sueca, quaisquer que sejam elas. Ao permitir-lhes, a cultura local está assumindo um grande risco e uma enorme despesa. Não há razão para que também se autodestrua. Oferece uma igualdade total e, portanto, exige total assimilação. Se os imigrantes têm um problema com certas peculiaridades da cultura britânica, alemã ou sueca, eles são bem-vindos para ir a outro lugar.

As duas questões fundamentais deste debate são o desacordo

sobre a intolerância dos imigrantes e o desacordo sobre a identidade europeia. Se os imigrantes são de fato culpados de intolerância incurável, muitos europeus liberais que atualmente favorecem a imigração mais cedo ou mais tarde virão para se opor a ela amargamente. Por outro lado, se a maioria dos imigrantes se mostrar liberal em suas atitudes em relação à religião, gênero e política, isso desarmará alguns dos argumentos mais eficazes contra a imigração.

Isto ainda deixará em aberto, no entanto, a questão das identidades nacionais únicas da Europa. A tolerância é um valor universal. Existem normas e valores franceses únicos que devem ser aceitos por qualquer pessoa que imigrar para a França, e existem normas e valores dinamarqueses únicos que os imigrantes para a Dinamarca devem abraçar? Enquanto os europeus estiverem amargamente divididos sobre essa questão, dificilmente poderão ter uma política clara sobre imigração. Por outro lado, uma vez que os europeus saibam quem são, 500 milhões de europeus não devem ter dificuldade em absorver alguns milhões de refugiados – ou recusá-los.

Debate 3: A terceira cláusula do acordo de imigração diz que se os imigrantes realmente fizerem um esforço sincero para assimilar – e em particular para adotar o valor da tolerância – o país anfitrião tem o dever de tratá-los como cidadãos de primeira classe. Mas exatamente quanto tempo precisa passar antes que os imigrantes se tornem membros da sociedade? Deveriam os imigrantes de primeira geração da Argélia se sentirem lesados se ainda não forem vistos como totalmente franceses depois de vinte anos no país? E quanto aos imigrantes de terceira geração cujos avós vieram para a França na década de 1970?

Pró-imigracionistas tendem a exigir uma rápida aceitação, enquanto os anti-imigracionistas querem um período de experiência muito mais longo. Para os imigracionistas, se os imigrantes de terceira geração não forem vistos e tratados como cidadãos iguais, isso significa que o país anfitrião não está cumprindo suas obrigações e se isso resultar em tensões,

hostilidade e até violência – o país anfitrião não tem culpa, para seu próprio fanatismo. Para os anti-imigracionistas, essas expectativas infladas são uma grande parte do problema. Os imigrantes devem ser pacientes. Se seus avós chegaram aqui há apenas quarenta anos e você agora se revolta nas ruas porque pensa que não é tratado como nativo, então você falhou no teste.

A questão central deste debate diz respeito à lacuna entre a escala de tempo pessoal e a escala de tempo coletiva. Do ponto de vista dos coletivos humanos, quarenta anos é um tempo curto. É difícil esperar que a sociedade absorva totalmente grupos estrangeiros dentro de algumas décadas. Civilizações passadas que assimilaram os estrangeiros e os tornaram cidadãos iguais – como a Roma Imperial, o califado muçulmano, os impérios chineses e os Estados Unidos – levaram séculos, em vez de décadas, para realizar a transformação.

Do ponto de vista pessoal, no entanto, quarenta anos podem ser uma eternidade. Para um adolescente nascido na França, vinte anos depois que seus avós imigraram para lá, a viagem de Argiers para Marselha é uma história antiga. Ela nasceu aqui, todas as suas amigas nasceram aqui, ela fala francês em vez de árabe, e ela nunca esteve na Argélia. A França é o único lar que ela já conheceu. E agora as pessoas dizem a ela que não é sua casa, e que ela deveria voltar para um lugar que ela nunca habitou?

Enquanto não soubermos se a absorção é um dever ou um favor; que nível de assimilação é exigido dos imigrantes; e com que rapidez os países anfitriões deveriam tratá-los como cidadãos iguais – não podemos julgar se os dois lados estão cumprindo suas obrigações.

Um problema adicional diz respeito à contabilidade. Ao avaliar o acordo de imigração, ambos os lados dão muito mais peso às violações do que à conformidade. Se um milhão de imigrantes são cidadãos cumpridores da lei, mas cem se

REFLEXÕES XXX

juntam a grupos terroristas e atacam o país-sede, isso significa que, no geral, os imigrantes estão cumprindo os termos do acordo ou violando-o? Se um imigrante de terceira geração desce a rua mil vezes sem ser molestado, mas de vez em quando alguns racistas gritam abusos, significa que a população nativa está aceitando ou rejeitando os imigrantes?

[...]

Quaisquer que sejam suas respostas a essas perguntas, pelo menos deveria ficar claro que o debate europeu sobre a imigração está longe de ser uma batalha clara entre o bem e o mal. Seria errado atribuir a todos os anti-imigrantes como "fascistas", assim como seria errado descrever todos os pró-imigrantes como comprometidos com o "suicídio cultural". Portanto, o debate sobre a imigração não deve ser conduzido como uma luta intransigente por algum imperativo moral não negociável. É uma discussão entre duas posições políticas legítimas, que devem ser decididas por meio de procedimentos democráticos padrão. ●

The Economist

Extraído de "21 lições para o século XXI".

Artigo publicado na revista THE ECONOMIST no dia 6 de agosto de 2018

Filosofia das multiculturas

Owen Flanagan



Owen Flanagan propõe uma abordagem expansiva e aventureira à filosofia

Antropologia Filosófica – Imagine pegar o metrô em qualquer grande cidade do mundo, Londres, Amsterdã, São Paulo, Los Angeles, Sydney, Berlim ou Nova York, onde basta observar a fauna humana, onde se ouve e se olha em uma pose paciente sem julgamento. Vou usar a cidade de Nova York, a cidade que

conheço melhor. Ouvir-se-ão línguas desconhecidas e incompreensíveis entre as 200 línguas faladas pelo seu povo – coreano, cantonês, mandarim, vietnamita, árabe, somali, francês, espanhol e hindi. Veremos pessoas em trajés incomuns com penteados incomuns – monges e monjas budistas, judeus hassídicos, muçulmanos de várias tendências, sikhs, famílias amish e menonitas, mulheres hindus com pontos nas testas e assim por diante.

De alguma forma, apesar da diversidade de aparências e da heterogeneidade das línguas, as coisas parecem funcionar, pelo menos, a ponto de todos esses habitantes mutuamente estranhos do metrô negociarem o transporte com sucesso. Eles vão à escola e ao trabalho, têm amigos e famílias, fazem compras, pagam impostos e cumprem a lei.

No entanto, as diferenças linguísticas e as diferenças de penteados e roupas revelam diferenças nas filosofias subjacentes. Muitas das pessoas que se observam e vivem em cidades multiculturais não são membros de



REFLEXÕES XXX

nenhuma religião abraâmica, nem são filhos da iluminação secular que o cristianismo europeu gerou. Eles são confucionistas, budistas, taoístas, jainistas, hindus e Deus sabe o que mais.

Uma questão que alguém pode se perguntar – agora caminhando para uma posição mais crítica – se a diversidade que se observa é superficial ou profunda. Constitui uma cacofonia²⁰ ou polifonia²¹, um balbucio ou uma bela sinfonia humana que surge sem um maestro ou um roteiro ou partitura antecedente?

Esta é uma questão sobre a qual as pessoas de boa-fé discordam, como se vê em disputas acirradas sobre a imigração que dominam as notícias na Europa e na América. Algumas das questões debatidas são práticas: como um Estado-nação acomoda um grande número de imigrantes? Como faz isso enquanto mantém a segurança? Outros são filosóficos: quais são os deveres dos cidadãos das nações em relação àqueles que desejam entrar? E mais centralmente ao presente tópico: Até que ponto uma sociedade harmoniosa e bem ordenada depende ou exige uma filosofia de vida compartilhada?

Na Europa, muita discussão sobre esse tópico se concentra em se, por exemplo, uma sociedade cristã ou, o que é diferente, uma sociedade liberal secular gerada pelo cristianismo ou judeu-cristianismo pode tolerar uma forma de vida muçulmana supostamente alienígena sem se desfazer. A ameaça percebida pode ser real – depende se as nações têm coisas como almas e se elas precisam ser muito harmoniosas. Mas o mais interessante é que a ameaça percebida que domina a discussão europeia vem de dentro de uma família de filosofias intimamente relacionadas, a saber, das diferenças filosóficas entre as tradições metafísicas e

²⁰ **Cacofonia**: qualidade do que soa desagradavelmente.

²¹ **Polifonia**: multiplicidade de sons; conjunto harmonioso de sons.

teológicas de Abraão. E nos bons dias da semana, Yahweh é Deus é Allah, e essa mesma fonte fundamenta uma moralidade comum.

Se as tradições cristãs, judaicas e islâmicas podem ser ameaças umas para as outras e gerarem conflitos horríveis – e obviamente podem – existem outras formas de vida mais estranhas em nosso meio que não compartilham nada como as raízes filosóficas comuns que ligam o judaísmo, o cristianismo, o islamismo e a iluminação secular. Há, por exemplo, três bilhões de pessoas apenas na Índia e na China e elas não são historicamente pessoas dos mesmos livros que nós, as pessoas do Atlântico Norte, são. O mesmo vale para os povos do sul global antes do colonialismo, e para quem essas filosofias indígenas ainda vivem em seus corações e mentes.

Notas de rodapé para Platão? – Por que isso importa para a filosofia como disciplina ou campo de estudo? Uma razão é esta: Alfred North Whitehead disse que a generalização mais segura a ser feita sobre a filosofia ocidental é que ela é “uma série de notas de rodapé para Platão”. Durante os tempos em que os povos do Atlântico Norte eram em sua maioria europeus, seus eruditos podiam prepará-los com confiança para uma vida comum, lendo Platão e Aristóteles, Agostinho e Aquino. Não foi só porque os gregos – mais Aristóteles do que Platão, mas isso é uma questão à parte – foram pedras de toque para os grandes filósofos cristãos; eles também foram referências para grandes filósofos judeus e muçulmanos, Maimônides e Avicena, por exemplo. Mesmo a grande maioria das pessoas que nunca realmente leu uma palavra de Platão ou Aristóteles fala como se o fizesse, num ambiente metafísico de verdade, bondade e beleza, e numa linguagem de virtudes morais e políticas que priorizam a justiça.

Mas isso não é mais verdade. Nós não somos todos pessoas dos mesmos livros, os mesmos textos filosóficos. Filosoficamente, nem todos chegamos de linhagens que começam com Platão. Vivemos juntos com pessoas cujas filosofias de vida estão nas linhagens de Confúcio e Buda e em

linhagens de fontes astecas e incas, que ainda mostram as marcas indeléveis de filosofias indígenas da vida do sul global.

Ensine bem as crianças– Poderíamos decidir em tal situação continuar a criar currículos e ensinar as notas de rodapé à linhagem Platão como a pedra de toque filosófica de nossa vida comum, com base no fato de que uma sociedade harmoniosa depende da assimilação em uma filosofia compartilhada comum e esta é a nossa. Eu recomendo uma abordagem diferente. Vamos aproveitar a oportunidade oferecida pelas multiculturas para explorar as diferentes linhagens filosóficas que são realmente incorporadas por pessoas diferentes com os objetivos de compreensão mútua, tolerância e apreciação, enquanto ao mesmo tempo estamos abertos a aprender com as tradições alternativas a sabedoria que pode ser útil para nós, e mesmo bom para nós. O inquérito deve abordar tais questões sobre se, e onde, existem acordos e desacordos genuínos sobre a virtude e o vício, a natureza das pessoas e a natureza da boa vida.

Em primeiro lugar, como venho insistindo, vivemos cada vez mais em mundos multiculturais, multiétnicos e cosmopolitas. Dependendo da perspectiva de alguém, esses mundos são grandes experimentos em vida tolerante, mundos nos quais os preconceitos se quebram; ou são projetos de moradia étnica e religiosa fraturados, cautelosos e tensos; ou eles são caldeirões onde as diferenças são desbastadas e homogeneizadas ao longo do tempo; ou são misturas ou colagens dos melhores valores, normas e práticas, o equivalente sociomoral da fina cozinha de fusão ou a excelente *world music* que cria sabores ou sons de múltiplas fontes refinadas; ou, do outro lado, uma mistura dos piores sistemas e práticas de valores incomensuráveis, desajeitados e degenerados. É bom que os especialistas em ética saibam mais sobre pessoas que não são do Atlântico Norte (ou seus *outposts*). Ou até mesmo se eles são do Atlântico Norte, não são de elites ou não são “por aqui”. Importa como membros de comunidades deslocadas originalmente ou pessoas que foram

trazidas para cá ou vieram aqui como escravos ou trabalhadores contratados ou refugiados políticos ou para oportunidades econômicas, têm pensado em virtudes, valores, psicologia moral, ética normativa e boas vidas humanas.

Em segundo lugar, a maioria dos trabalhos em psicologia moral empírica foi feita em pessoas WEIRD (Western Educated Industrialized Rich Democratic) e há todas as razões para pensar que as pessoas WEIRD não são representativas, possivelmente o grupo menos representativo imaginável, menos representativo que nossos ancestrais quando o gelo derreteu no fim do Pleistoceno. Pode ser que as suposições que fazemos sobre a natureza das pessoas e do bem humano nas notas de rodapé da linhagem Platão e que pareçam seguras sejam de fato paroquiais e venham a ser reexaminadas.

Terceiro, os métodos da genética, da psicologia empírica, da psicologia evolucionista e da neurociência recebem muita atenção recentemente na psicologia moral, como se pudessem fundamentar uma forma inteiramente secular e neutra da vida comum. Mas seria um erro pensar que essas ciências são superiores à sabedoria das eras para ganhar conhecimento profundo sobre a natureza humana e o bem humano, ou que são suficientemente robustas para fornecer uma imagem de uma vida boa. As razões são baseadas em princípios: primeiro, questões sobre a natureza humana e o bem humano requerem atenção sensível a traços fenotípicos, tais como cooperação, justiça, compaixão, altruísmo, paz, harmonia e florescimento e como estes se coadunam entre ecologias cultas. Grandes pensadores como Platão e Aristóteles e como Confúcio, Mozi, Mencius, Zhuangzi, Xunzi, Buda e Sântideva eram observadores sensíveis de humanos em seus próprios tempos. Eles fazem afirmações empíricas, a maioria é testável; algumas foram testadas. Eles também fazem afirmações normativas sobre o que se deve ser e sobre o que é bom; bom para os indivíduos e bom para os grupos. Algumas dessas afirmações normativas são semelhantes às alegações

éticas feitas nas tradições do Atlântico Norte, outras não.

Uma outra razão pela qual os eticistas e os filósofos sociais precisam tomar cuidado com o excesso de entusiasmo pela genética e pela neurociência é que o bem humano não é uma questão do que está apenas nos genes ou na cabeça. Muitos dos grandes bens da vida humana são bens que são internos a determinadas práticas e tradições, e emergem em relações particulares entre pessoas específicas em um determinado lugar e tempo. A ética faz parte da ecologia humana e, portanto, as ciências e disciplinas relevantes para a ética não são apenas ciências como a psicologia evolutiva, a psicologia cognitiva e a neurociência, mas também a história cultural, a sociologia e a antropologia. Ler grandes filósofos de outras tradições ajuda a trazer à luz ou ajuda a manter em vista o importante fato de que as particularidades de diferentes tradições morais são importantes.

Variiedades de Possibilidade Moral– Em um volume de 2013 celebrando sua vida e obra por ocasião de seu octogésimo aniversário, Alasdair MacIntyre oferece essa avaliação do estado geral da filosofia moral no século XX.

“Na visão que me vi compelido a tomar, a filosofia moral acadêmica contemporânea acaba sendo seriamente defeituosa como uma forma de investigação racional. Como assim? Em primeiro lugar, o estudo da filosofia moral tornou-se divorciado do estudo da moralidade, ou melhor, das morais e, ao fazê-lo, distanciou-se da prática. Não esperamos trabalho sério na filosofia da física de alunos que nunca estudaram física ou na filosofia do direito de alunos que nunca estudaram direito. Mas não há nem mesmo uma sugestão de que cursos em antropologia social e cultural e em certas áreas da sociologia e da psicologia devam ser um pré-requisito para o trabalho de pós-graduação em filosofia moral. No entanto, sem tais cursos, nenhum senso adequado das variedades de possibilidade moral pode ser adquirido. Um permanece preso pela criação de alguém”.

O lamento de MacIntyre é que a ética acadêmica tradicional é defeituosa na forma como concebe a natureza das moralidades vividas e que, em parte por essa razão, não cabe à tarefa de auxiliar no projeto prático e existencialmente pesado da crítica e melhoria moral e social. A filosofia moral acadêmica tradicional geralmente opera com uma concepção antisséptica e ecologicamente irreal dos participantes da vida moral. Há pouco sentido dentro de grande parte da filosofia moral que os “eu” e “tu”, os “nós” e “eles” envolvidos no comércio moral são ocupantes de mundos definidos em parte por gênero e raça, pobreza e guerra, degradação, subjugação e hierarquia, Hiroshima, Nagasaki, Ruanda, Somália, o massacre de Nanquim, inflação, deflação, estupro, cocaína, refugiados, leucemia infantil, *apartheid*, casta, amor ganho, amor perdido, nascimento e morte, bem como os campos de força longos e pesados de histórias particulares, idiomas e tradições. Nascemos em mundos entre confucionistas ou metodistas ou budistas ou católicos, como navajo, shuar, piraha, hopi, asteca, ashanti, akan, massai, dinka, nuer, ioruba, sunita ou xiita, e aprendemos a falar, pensar, e julgar, pelo menos a princípio, dentro desses mundos.

Como os últimos fatos ou características das tradições, culturas, subculturas e indivíduos devem importar, requer análises multidisciplinares descritivas, mais todo tipo de análise normativa refinada e crítica, que requer a exploração do espaço de possibilidade, tanto interno quanto externo à tradição. Quais são os recursos internos das culturas que praticam a mutilação genital para enxergar por meio deles, contorná-los, eliminá-los? Que recursos os Estados cada vez mais oligárquicos e não igualitários, como os EUA, têm internos para se tornar mais democráticos e igualitários? E se não há recursos internos para a mudança sociomoral dentro de uma tradição, como novas ideias morais ou, o que é diferente, fontes externas ganham base – descoberta, inovação, comércio, imigração, casamento ou revolução? No geral, não faz sentido em tal situação manter uma divisão do trabalho intelectual, onde os psicólogos, sociólogos e

antropólogos culturais fornecem informações descritivas para o moínho normativo do filósofo. Para todos os inquiridores, o projeto de compreensão e crítica requer meticulosidade descritiva e explicativa, bem como uma série de ferramentas normativas que podem ser usadas por qualquer pessoa.

Ser aprisionado pela educação de alguém– Por isso, propus uma abordagem mais expansiva da filosofia que envolve o engajamento de tradições alternativas que animam a vida dos outros; não apenas outros que moram em lugares distantes ou viviam em épocas distantes – embora isso também seja bom –, mas outros que são diferentes, com quem já vive agora. Um dos motivos é a compreensão mútua, para nos tornar legíveis uns aos outros. Outra razão mais profunda e mais importante é aquela que MacIntyre dá no final da passagem citada. A menos que estejamos conscientes das *“variedades de possibilidade moral”*, corremos o risco de sermos *“aprimonados pela [nossa] educação”*.

Abrindo o espaço da possibilidade, entretendo-se como possibilidades ao vivo, diferentes concepções de bom caráter, diferentes economias de regulação emocional e concepções alternativas da boa vida podem ser estimulantes, mas também pode ser uma autoconfiança. Podemos pensar que nós, nosso povo, aquele que constitui nossa linhagem, descobrimos o que é realmente valioso, enumeramos e ordenamos as virtudes adequadamente, e resolvemos questões sobre o que realmente importa. Ou podemos pensar que essas outras almas de aparência estranha no metrô podem saber algumas coisas que não sabemos e abordar as filosofias que animam como elas vivem com abertura e humildade. Multiculturas modernas nos proporcionam essa oportunidade. Um erro seria pensar que todo o peso do ensino da filosofia transcultural deve recair sobre os departamentos de filosofia. Não e não vai. A filosofia é a retaguarda relativa a todas as outras ciências humanas e sociais – à literatura, estudos religiosos, história, sociologia, antropologia, estudos culturais e política – no ensino de múltiplas linhagens filosóficas. Portanto, sou otimista em

REFLEXÕES XXX

relação à filosofia transcultural que é feita nas escolas e universidades do futuro. Eu sou um pessimista sobre a filosofia – velho e frio e estabelecido em seus caminhos – estando no centro desta importante e emocionante aventura cultural. ●

Owen Flanagan: professor de Filosofia James B. Duke da Duke University, Durham NC, EUA. Ele é o autor mais recentemente de *The Geography of Morals: Variedades de Possibilidade Moral*.

Artigo publicado na revista *THE PHILOSOPHERS' MAGAZINE* no dia 19 de agosto de 2018

A beleza

Crispin Sartwell



Publicado pela primeira vez terça-feira, 4 de setembro de 2012; revisão substantiva terça-feira, 22 de março de 2022

A natureza da beleza é um dos temas mais duradouros e controversos da filosofia ocidental e é – juntamente com a natureza da arte – uma das duas questões fundamentais na história da estética filosófica. A beleza tem sido tradicionalmente considerada um dos valores últimos, juntamente com a bondade, a verdade e a justiça. É um tema principal entre os filósofos gregos antigos, helenísticos e medievais, e foi central para o pensamento dos séculos XVIII e XIX, conforme representado nos tratamentos de pensadores como Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Burke, Kant, Schiller, Hegel, Schopenhauer, Hanslick e Santayana. No início do século XX, a beleza estava em declínio como tema de investigação filosófica e também como objetivo principal das artes. No entanto, houve um renascimento do interesse pela beleza e pela crítica do conceito na década de 1980, particularmente dentro da filosofia feminista.

Este artigo começará com um esboço do debate sobre se a beleza é objetiva ou subjetiva, que é talvez a discordância mais discutida na literatura. Prosseguirá com a exposição de algumas das principais abordagens ou teorias da beleza desenvolvidas nas tradições filosóficas e artísticas ocidentais.

1. Objetividade e Subjetividade

Talvez a questão básica mais familiar na



teoria da beleza seja se a beleza é subjetiva – localizada “nos olhos de quem vê” – ou melhor, uma característica objetiva das coisas belas. Uma versão pura de qualquer uma destas posições parece implausível, por razões que examinaremos, e muitas tentativas foram feitas para dividir a diferença ou incorporar ideias tanto de abordagens subjetivistas como objetivistas. Os relatos antigos e medievais em sua maioria localizavam a beleza fora das experiências particulares de qualquer pessoa. No entanto, que a beleza é subjetiva também era um lugar-comum desde a época dos sofistas. No século XVIII, Hume poderia escrever o seguinte, expressando uma “espécie de filosofia”:

A beleza não é uma qualidade nas próprias coisas: existe apenas na mente que as contempla; e cada mente percebe uma beleza diferente. Uma pessoa pode até perceber a deformidade, enquanto outra é sensível à beleza; e cada indivíduo deve aquiescer aos seus próprios sentimentos, sem pretender regular os dos outros.

E Kant inicia sua discussão sobre o assunto em *A Crítica do Juízo* (a Terceira Crítica) pelo menos com a mesma ênfase:

O juízo de gosto não é, portanto, um juízo de conhecimento e, portanto, não é lógico, mas estético, pelo qual entendemos aquilo cujo fundamento determinante não pode ser outro senão subjetivo. Toda referência de representações, mesmo aquela de sensações, pode ser objetiva (e então significa o [elemento] real de uma representação empírica), exceto apenas a referência ao sentimento de prazer e dor, pelo qual nada no objeto é significado, mas por meio do qual há um sentimento no sujeito ao ser afetado pela representação.

Contudo, se a beleza é inteiramente subjetiva – isto é, se qualquer coisa que alguém considere ser ou experimente como belo é belo (como afirma James Kirwan, por exemplo) – então parece que a palavra não tem significado, ou que não sabemos comunicar qualquer coisa quando chamamos algo de belo, exceto talvez uma atitude pessoal de aprovação. Além disso,

embora pessoas diferentes possam, evidentemente, diferir em julgamentos específicos, é também óbvio que os nossos julgamentos coincidem de forma notável: seria estranho ou perverso que qualquer pessoa negasse que uma rosa perfeita ou um pôr do sol dramático eram belos. E é possível realmente discordar e discutir sobre se algo é belo, ou tentar mostrar a alguém que algo é belo, ou aprender com outra pessoa por que o é.

Por outro lado, parece sem sentido dizer que a beleza não tem ligação com a resposta subjetiva ou que é inteiramente objetiva. Isso pareceria implicar, por exemplo, que um mundo sem observadores poderia ser belo ou feio, ou talvez que a beleza pudesse ser detectada por instrumentos científicos. Mesmo que pudesse ser, a beleza pareceria estar ligada a uma resposta subjetiva, e embora possamos discutir se algo é belo, a ideia de que as experiências de beleza de alguém possam ser desqualificadas como simplesmente imprecisas ou falsas pode suscitar perplexidade e também hostilidade. Muitas vezes consideramos o gosto das outras pessoas, mesmo quando difere do nosso, como tendo provisoriamente direito a algum respeito, o que não podemos fazer, por exemplo, em casos de opiniões morais, políticas ou factuais. Todos os relatos plausíveis de beleza a conectam a uma resposta prazerosa, profunda ou amorosa, mesmo que não localizem a beleza puramente nos olhos de quem vê.

Até ao século XVIII, a maioria das explicações filosóficas sobre a beleza tratavam-na como uma qualidade objetiva: localizavam-na no próprio objeto belo ou nas qualidades desse objeto. Em *De Veritate Religione*, Agostinho pergunta explicitamente se as coisas são belas porque dão prazer, ou se dão prazer porque são belas; ele opta enfaticamente pela segunda. O relato de Platão no *Banquete* e o de Plotino nas *Enéadas* conectam a beleza a uma resposta de amor e desejo, mas situam a própria beleza no reino das Formas, e a beleza de objetos particulares em sua participação na Forma. Na verdade, o relato de Plotino, num dos seus momentos, faz

da beleza uma questão daquilo que poderíamos chamar de “formabilidade”: ter a forma definida característica do tipo de coisa que o objeto é.

Afirmamos que toda a beleza deste mundo vem pela comunhão na Forma Ideal. Toda disformidade cuja espécie admite padrão e forma, enquanto permanecer fora da Razão e da Ideia, é feia por causa desse próprio isolamento do Pensamento Divino. E isto é o Feio Absoluto: uma coisa feia é algo que não foi inteiramente dominado pelo padrão, isto é, pela Razão, a Matéria não cedendo em todos os pontos e em todos os aspectos à Forma Ideal. Mas onde a Forma Ideal entrou, ela agrupou e coordenou o que de uma diversidade de partes se tornaria uma unidade: reuniu a confusão em cooperação: fez da soma uma coerência harmoniosa: pois a Ideia é uma unidade e o que ela molda deve unir-se tanto quanto a multiplicidade puder.

Nesta explicação, a beleza é pelo menos tão objetiva como qualquer outro conceito, ou na verdade assume uma certa prioridade ontológica como mais real do que Formas particulares: é uma espécie de Forma das Formas.

Embora Platão e Aristóteles discordem sobre o que é a beleza, ambos a consideram objetiva no sentido de que não está localizada na resposta de quem vê. A concepção clássica trata a beleza como uma questão de instanciar proporções ou relações definidas entre as partes, às vezes expressas em proporções matemáticas, por exemplo, a 'proporção áurea'. A escultura conhecida como 'O Cânon', de Policletos (século V/IV a.C.), foi apresentada como um modelo de proporção harmoniosa a ser imitado tanto por estudantes quanto por mestres: a beleza poderia ser alcançada de forma confiável reproduzindo suas proporções objetivas. No entanto, é convencional nos tratamentos antigos do tema também prestar homenagem aos prazeres da beleza, muitas vezes descritos em termos bastante extáticos, como em Plotino: “Este é o espírito que a Beleza deve sempre induzir: admiração

e um delicioso problema, saudade e amor e tremor que são todo deleite”.

Contudo, pelo menos no século XVIII, e particularmente nas Ilhas Britânicas, a beleza era associada ao prazer de uma forma um pouco diferente: o prazer era considerado não o efeito, mas a origem da beleza. Isto foi influenciado, por exemplo, pela distinção de Locke entre qualidades primárias e secundárias. Locke e os outros empiristas trataram a cor (que é certamente uma fonte ou locus de beleza), por exemplo, como um “fantasma” da mente, como um conjunto de qualidades dependentes de uma resposta subjetiva, localizada na mente que percebe e não na mente que percebe o mundo fora da mente. Sem um certo tipo de percebedores, não haveria cores. Um argumento para isso foi a variação nas experiências de cores entre as pessoas. Por exemplo, algumas pessoas são daltônicas e, para uma pessoa com icterícia, grande parte do mundo supostamente adquire uma tonalidade amarelada. Além disso, um mesmo objeto é percebido como tendo cores diferentes pela mesma pessoa em condições diferentes: ao meio-dia e à meia-noite, por exemplo. Tais variações também são evidentes nas experiências de beleza.

No entanto, filósofos do século XVIII, como Hume e Kant, perceberam que algo importante se perdia quando a beleza era tratada meramente como um estado subjetivo. Eles perceberam, por exemplo, que muitas vezes surgem controvérsias sobre a beleza de coisas específicas, como obras de arte e literatura, e que em tais controvérsias, às vezes podem ser dadas razões e às vezes serão consideradas convincentes. Eles perceberam, também, que se a beleza for completamente relativa aos experimentadores individuais, ela deixa de ser um valor primordial, ou mesmo reconhecível como um valor entre pessoas ou sociedades.

“Do Padrão do Gosto” de Hume e a Crítica do Julgamento de Kant tentam encontrar caminhos por meio do que foi denominado 'a antinomia do gosto'. O gosto é proverbialmente subjetivo: de *gustibus non est*

disputandum (sobre o gosto não há disputa). Por outro lado, discutimos frequentemente sobre questões de gosto, e algumas pessoas são tidas como exemplos de bom gosto ou de mau gosto. Os gostos de algumas pessoas parecem vulgares ou ostentosos, por exemplo. O gosto de algumas pessoas é refinado demais, enquanto o de outras é grosseiro, ingênuo ou inexistente. Isto é, o gosto parece ser subjetivo e objetivo: essa é a antinomia.

Tanto Hume como Kant, como vimos, começam por reconhecer que o gosto ou a capacidade de detectar ou experimentar a beleza é fundamentalmente subjetivo, que não existe um padrão de gosto no sentido que o Cânone era considerado, que se as pessoas não o fizessem, experimentar certos tipos de prazer, não haveria beleza. Ambos reconhecem que as razões podem contar, no entanto, e que alguns gostos são melhores que outros. De maneiras diferentes, ambos tratam os julgamentos de beleza nem precisamente como puramente subjetivos nem precisamente como objetivos, mas, como poderíamos dizer, como intersubjetivos ou como tendo um aspecto social e cultural, ou como implicando conceitualmente uma reivindicação intersubjetiva de validade.

A explicação de Hume centra-se na história e na condição do observador à medida que este faz o julgamento de gosto. As nossas práticas no que diz respeito à avaliação do gosto das pessoas implicam que os julgamentos de gosto que refletem preconceitos idiossincráticos, ignorância ou superficialidade não são tão bons como os julgamentos que refletem um amplo conhecimento de vários objetos de julgamento e não são afetados por preconceitos arbitrários. Hume deixa de considerar o que torna algo belo e passa a considerar o que torna um crítico confiável. *“O bom senso, unido a um sentimento delicado, aprimorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação e livre de todos os preconceitos, é o único que pode dar aos críticos o direito a esse caráter valioso; e o veredito conjunto de tais, onde quer que sejam encontrados, é o verdadeiro padrão de gosto e beleza”.*

Hume argumenta ainda que os vereditos dos críticos que possuem essas qualidades tendem a coincidir e a aproximar-se da unanimidade em longo prazo, o que explica, por exemplo, a veneração duradoura das obras de Homero ou Milton. Assim, o teste do tempo, avaliado pelos vereditos dos melhores críticos, funciona como algo análogo a um padrão objetivo. Embora os julgamentos de gosto permaneçam fundamentalmente subjetivos, e embora certas obras ou objetos contemporâneos possam parecer irremediavelmente controversos, o consenso em longo prazo das pessoas que estão em boa posição para julgar funciona de forma análoga a um padrão objetivo e torna tais padrões desnecessários, mesmo que pudessem ser identificados. Embora não possamos encontrar diretamente um padrão de beleza que estabeleça as qualidades que uma coisa deve possuir para ser bela, podemos descrever as qualidades de um bom crítico ou de uma pessoa de bom gosto. Então, o consenso em longo prazo de tais pessoas é o padrão prático de gosto e o meio de justificar julgamentos sobre a beleza.

Kant também admite que o gosto é fundamentalmente subjetivo, que todo julgamento de beleza é baseado numa experiência pessoal e que tais julgamentos variam de pessoa para pessoa.

Por princípio de gosto quero dizer um princípio sob a condição do qual poderíamos incluir o conceito do objeto e, assim, inferir, por meio de um silogismo, que o objeto é belo. Mas isso é absolutamente impossível. Pois devo sentir imediatamente o prazer na representação do objeto, e disso não posso ser persuadido por nenhuma base de prova. Embora, como diz Hume, todos os críticos possam raciocinar de forma mais plausível do que os cozinheiros, o mesmo destino os aguarda. Eles não podem esperar que a base determinante do seu julgamento [seja derivada] da força das provas, mas apenas da reflexão do sujeito sobre o seu próprio estado de prazer ou dor.

Mas a afirmação de que algo é belo tem mais conteúdo apenas

do que me dar prazer. Algo pode me agradar por razões totalmente excêntricas para mim: posso desfrutar de uma experiência agridoce diante de um retrato da minha avó, por exemplo, ou a arquitetura de uma casa pode me lembrar de onde cresci. “Ninguém se importa com isso”, diz Kant: ninguém me inveja de tais experiências, mas eles não reivindicam guiar ou corresponder às experiências dos outros.

Por outro lado, o julgamento de que algo é belo, argumenta Kant, é um julgamento desinteressado. Ela não responde às minhas idiossincrasias ou, de qualquer forma, se eu tiver consciência disso, não considerarei mais que estou experimentando a beleza *per se* da coisa em questão. Mais ou menos como em Hume – cujo tratamento Kant evidentemente tinha em mente – é preciso não ter preconceitos para chegar a um julgamento de gosto genuíno, e Kant dá a essa ideia uma interpretação muito elaborada: o julgamento deve ser feito independentemente da gama normal de desejos humanos – desejos econômicos e sexuais, por exemplo, que são exemplos dos nossos “interesses” neste sentido. Se alguém estiver andando por um museu e admirando as pinturas porque seriam extremamente caras se fossem leiloadas, por exemplo, ou se perguntando se poderia roubá-las e vendê-las, não terá uma experiência da beleza das pinturas de forma alguma. Deve-se focar na forma da representação mental do objeto por si mesmo, como ele é em si mesmo. Kant resume isso como o pensamento de que, na medida em que alguém experimenta a beleza de algo, é indiferente à sua existência. Em vez disso, temos prazer na sua simples representação na nossa experiência:

Ora, quando a questão é se algo é belo, não queremos saber se alguma coisa depende ou pode depender da existência da coisa, seja para mim ou para qualquer outra pessoa, mas sim como a julgamos por mera observação (intuição ou reflexão). ... Vemos facilmente que, ao dizer que é belo, e ao mostrar que tenho gosto, estou preocupado, não com aquilo em que dependo da existência do objeto, mas com aquilo que faço

dessa representação em mim. Todos devem admitir que um juízo de beleza, no qual se mistura o menor interesse, é muito parcial e não é um puro juízo de gosto.

Uma fonte importante do conceito de desinteresse estético é o diálogo *The Moralists*, do Terceiro Conde de Shaftesbury, onde o argumento é enquadrado em termos de uma paisagem natural: se você está olhando para um belo vale principalmente como uma valiosa oportunidade imobiliária, você não está vendo-o por si só e não pode experimentar plenamente a sua beleza. Se você olha para uma mulher adorável e a considera como uma possível conquista sexual, não é capaz de vivenciar sua beleza no sentido mais pleno ou puro; você está distraído da forma representada em sua experiência. E Shaftesbury também localiza a beleza na capacidade representacional da mente.

Para Kant, algumas belezas são dependentes – em relação ao tipo de coisa que o objeto é – e outras são livres ou absolutas. Um belo boi seria um cavalo feio, mas desenhos têxteis abstratos, por exemplo, podem ser bonitos sem um grupo de referência ou “conceito”, e as flores agradam, quer as conectemos ou não aos seus propósitos práticos ou funções na reprodução das plantas. A ideia, em particular, de que a beleza livre está completamente separada do uso prático e de que quem a experimenta não está preocupado com a existência real do objeto leva Kant a concluir que a beleza absoluta ou livre é encontrada na forma ou no *design* do objeto, ou como disse Clive Bell, na disposição das linhas e das cores (no caso da pintura). No entanto, na altura em que Bell escreve, no início do século XX, a beleza está fora de moda nas artes, e Bell enquadra a sua visão não em termos de beleza, mas em termos de uma concepção formalista geral de valor estético.

Uma vez que, ao chegar a um julgamento genuíno de gosto, estamos conscientes de que não estamos respondendo a nada idiossincrático em nós mesmos, afirma Kant, chegaremos à conclusão de que qualquer pessoa em situação semelhante deveria ter a mesma experiência: isto é, alguém presumirá que

não deveria haver nada que distinguísse o julgamento de uma pessoa do de outra (embora de fato possa haver). Construída conceitualmente no julgamento de gosto está a afirmação de que qualquer pessoa em situação semelhante deve ter a mesma experiência e chegar ao mesmo julgamento. Assim, embutida nos julgamentos de gosto está uma “universalização” um tanto análoga à universalização que Kant associa aos julgamentos éticos. Nos julgamentos éticos, contudo, a universalização é objetiva: se o julgamento for verdadeiro, então é objetivamente o caso de que todos devem agir de acordo com a máxima de acordo com a qual se age. No caso dos julgamentos estéticos, contudo, o julgamento permanece subjetivo, mas contém necessariamente a “exigência” de que todos cheguem ao mesmo julgamento. O julgamento implica conceitualmente uma reivindicação de validade intersubjetiva. Isso explica o fato de que muitas vezes discutimos sobre julgamentos de gosto e de que consideramos defeituosos gostos diferentes dos nossos.

A influência desta série de pensamentos na estética filosófica foi imensa. Poderíamos mencionar abordagens relacionadas adotadas por figuras como Schopenhauer (1818), Hanslick (1891), Bullough (1912) e Croce (1928), por exemplo. Uma linha um tanto semelhante, embora mais inflexivelmente subjetivista, é adotada por Santayana, que define a beleza como “prazer objetivado”. O julgamento de algo que é belo responde ao fato de que induz um certo tipo de prazer; mas esse prazer é atribuído ao objeto, como se o próprio objeto tivesse estados subjetivos.

Chegamos agora à nossa definição de beleza, que, nos termos das nossas sucessivas análises e estreitamento da concepção, é um valor positivo, intrínseco e objetivado. Ou, numa linguagem menos técnica, Beleza é o prazer considerado como a qualidade de uma coisa. ... A beleza é um valor, ou seja, não é uma percepção de um fato ou de uma relação: é uma emoção, um afeto da nossa natureza volitiva e apreciativa. Um objeto não pode ser belo se não puder dar prazer a ninguém:

uma beleza à qual todos os homens foram para sempre indiferentes é uma contradição de termos. ... A beleza é, portanto, um valor positivo intrínseco; é um prazer.

É como se atribuíssemos malícia a um objeto ou dispositivo obstinado. O objeto causa certas frustrações e é então atribuído a uma agência ou a uma espécie de agenda subjetiva que explicaria a causa desses efeitos. Embora Santayana pensasse que a experiência da beleza poderia ser profunda ou até mesmo ser o sentido da vida, esse relato parece fazer da beleza uma espécie de erro: atribuímos estados subjetivos (na verdade, os nossos próprios) a uma coisa que em muitos casos não é capaz de ter estados subjetivos.

Vale a pena dizer que o tratamento dado por Santayana ao tema em *The Sense of Beauty* foi o último grande relato oferecido em inglês durante algum tempo, possivelmente porque, uma vez que a beleza foi admitida como sendo inteiramente subjetiva, muito menos quando é considerada repousar numa espécie de erro, parece haver pouco mais a dizer. O que ficou evidente nos tratamentos de Hume e Kant foi a subjetividade, e não as tentativas heroicas de moderá-la. Se a beleza é um prazer subjetivo, ela não parece ter um *status* mais elevado do que qualquer coisa que entretém, diverte ou distrai; parece estranho ou ridículo considerá-lo comparável em importância à verdade ou à justiça, por exemplo. E o século XX também abandonou a beleza como objetivo dominante das artes, mais uma vez em parte porque a sua banalização na teoria levou os artistas a acreditar que deveriam prosseguir projetos mais urgentes e mais sérios. Mais significativamente, como veremos abaixo, as associações políticas e econômicas da beleza com o poder tenderam a desacreditar todo o conceito durante grande parte do século XX. Esse declínio é explorado eloquentemente no livro de Arthur Danto, *The Abuse of Beauty*.

No entanto, houve um renascimento do interesse pela beleza em algo parecido com o sentido filosófico clássico tanto na arte como na filosofia a partir da década de 1990, em certa

medida centrado no trabalho do crítico de arte Dave Hickey, que declarou que “a questão dos anos 1990 será a beleza”, bem como reconstruções ou reapropriações do conceito com orientação feminista. Vários teóricos fizeram novas tentativas para abordar a antinomia do gosto. Até certo ponto, tais abordagens ecoam a de GE Moore: *“Dizer que uma coisa é bela é dizer, não que seja em si boa, mas que é um elemento necessário em algo que é: provar que uma coisa é verdadeiramente bela é provar que um todo, com o qual mantém uma relação particular como parte, é verdadeiramente bom”*. Uma interpretação disso seria que o que é fundamentalmente valioso é a situação na qual o objeto e a pessoa que o está vivenciando estão inseridos; o valor da beleza pode incluir tanto as características do belo objeto quanto os prazeres de quem o experimenta.

Da mesma forma, Crispin Sartwell em seu livro *Six Names of Beauty*, atribui a beleza não exclusivamente ao sujeito nem ao objeto, mas à relação entre eles, e ainda mais amplamente também à situação ou ambiente em que ambos estão inseridos. Ele ressalta que quando atribuímos beleza ao céu noturno, por exemplo, não nos consideramos simplesmente relatando um estado de prazer em nós mesmos; estamos voltados para fora em direção a ele; estamos celebrando o mundo real. Por outro lado, se não existissem observadores capazes de experimentar tais coisas, não haveria beleza. A beleza, pelo contrário, surge em situações em que sujeito e objeto estão justapostos e conectados.

Alexander Nehamas, em *Only a Promise of Happiness*, caracteriza a beleza como um convite a novas experiências, uma forma pela qual as coisas nos convidam, ao mesmo tempo que possivelmente nos afastam. O belo objeto convida-nos a explorar e a interpretar, mas também exige que exploremos e interpretemos: a beleza não deve ser considerada como uma característica da superfície instantaneamente apreensível. E Nehamas, tal como Hume e Kant, embora noutro registro, considera que a beleza tem uma dimensão irredutivelmente

social. A beleza é algo que partilhamos, ou algo que queremos partilhar, e as experiências partilhadas de beleza são formas de comunicação particularmente intensas. Assim, a experiência da beleza não está primariamente dentro do crânio de quem a experimenta, mas conecta observadores e objetos como obras de arte e literatura em comunidades de apreciação.

O julgamento estético, creio eu, nunca exige um acordo universal, e nem um belo objeto nem uma obra de arte jamais envolvem uma comunidade católica. A beleza cria sociedades menores, não menos importantes ou sérias porque são parciais, e, do ponto de vista dos seus membros, cada uma é ortodoxa – ortodoxa, porém, sem pensar em todas as outras como heresias. ... O que está envolvido é menos uma questão de compreensão e mais uma questão de esperança, de estabelecer uma comunidade centrada em torno dela – uma comunidade, certamente, cujas fronteiras estão em constante mudança e cujos limites nunca são estáveis.

2. Concepções Filosóficas de Beleza

Cada uma das visões esboçadas abaixo possui muitas expressões, algumas das quais podem ser incompatíveis entre si. Em muitas ou talvez na maioria das formulações reais, estão presentes elementos de mais de um desses relatos. Por exemplo, o tratamento que Kant dá à beleza em termos de prazer desinteressado tem elementos óbvios de hedonismo, enquanto o neoplatonismo extático de Plotino inclui não apenas a unidade do objeto, mas também o fato de que a beleza evoca amor ou adoração. No entanto, também vale a pena observar o quão divergentes ou mesmo incompatíveis entre si muitas destas visões são: por exemplo, alguns filósofos associam a beleza exclusivamente ao uso, outros precisamente à inutilidade.

2.1 A Concepção Clássica

O historiador da arte Heinrich Wölfflin dá uma descrição fundamental da concepção clássica de beleza, incorporada na

pintura e arquitetura da Renascença italiana:

A ideia central do Renascimento italiano é a da proporção perfeita. Tanto na figura humana como no edifício, esta época esforçou-se por alcançar a imagem da perfeição em repouso dentro de si. Cada forma desenvolvida para um ser autoexistente, o todo livremente coordenado: nada além de partes vivas independentes.... No sistema de uma composição clássica, as partes individuais, por mais firmemente enraizadas no todo, mantêm uma certa independência. Não é a anarquia da arte primitiva: a parte é condicionada pelo todo e, no entanto, não deixa de ter vida própria. Para o espectador, isso pressupõe uma articulação, um progresso de parte a parte, o que é uma operação muito diferente da percepção como um todo.

A concepção clássica é que a beleza consiste num arranjo de partes integrantes num todo coerente, de acordo com proporção, harmonia, simetria e noções semelhantes. Esta é uma concepção ocidental primordial de beleza e está incorporada na arquitetura clássica e neoclássica, na escultura, na literatura e na música onde quer que apareçam. Aristóteles diz na Poética que “para ser belo, uma criatura viva, e todo feito de partes, deve... apresentar uma certa ordem em seu arranjo de partes”. E na Metafísica: “As principais formas de beleza são a ordem, a simetria e a definição, que as ciências matemáticas demonstram em grau especial”. Esta visão, como sugere Aristóteles, é por vezes resumida a uma fórmula matemática, como a seção áurea, mas não precisa de ser pensada em termos tão estritos. A concepção é exemplificada sobretudo em textos como os Elementos de Euclides e obras de arquitetura como o Partenon, e, novamente, no Cânon do escultor Policleto (final do século V/início do século IV a.C.).

O Cânon não era apenas uma estátua digna de exibir proporções perfeitas, mas um tratado de beleza, agora perdido. O médico Galeno caracteriza o texto como especificando, por exemplo, as proporções “do dedo para o

dedo, e de todos os dedos para o metacarpo, e do pulso, e de todos estes para o antebraço, e do antebraço para o braço, na verdade de tudo para tudo.... Por nos ter ensinado naquele tratado todas as simetrias do corpo, Policlito sustentou o seu tratado com uma obra, tendo feito a estátua de um homem segundo o seu tratado, e tendo chamado a própria estátua, tal como o tratado, de *Cânon* ". É importante notar que o conceito de "simetria" em textos clássicos é distinto e mais rico do que o seu uso atual para indicar espelhamento bilateral. Também se refere precisamente aos tipos de proporções harmoniosas e mensuráveis entre as partes características dos objetos que são belos no sentido clássico, o que também carregava um peso moral. Por exemplo, no Sofista, Platão descreve as almas virtuosas como simétricas.

O antigo arquiteto romano Vitruvius resume a concepção clássica em formulações centrais e extremamente influentes, tanto nas suas complexidades como, de forma bastante apropriada, na sua unidade subjacente:

A arquitetura consiste em Ordem, que em grego é chamada de táxis, e arranjo, que os gregos chamam de diátese, e em Proporção e Simetria e Decoração e Distribuição que nos gregos é chamada de oeconomia .

Ordem é o ajuste equilibrado dos detalhes da obra separadamente e, no conjunto, o arranjo da proporção visando a um resultado simétrico.

A proporção implica uma aparência graciosa: a exibição adequada dos detalhes em seu contexto. Isto é conseguido quando os detalhes da obra têm uma altura adequada à sua largura, uma largura adequada ao seu comprimento; numa palavra, quando tudo tem uma correspondência simétrica.

A simetria também é a harmonia apropriada que surge dos detalhes da própria obra: a correspondência de cada detalhe com a forma do desenho como um todo. Como no corpo humano, do cúbito, do pé, da palma, da polegada e de outras partes pequenas surge a qualidade simétrica da eurritmia.

Tomás de Aquino, numa formulação pluralista tipicamente aristotélica, diz que *“Existem três requisitos para a beleza. Em primeiro lugar, integridade ou perfeição – pois se algo está prejudicado, é feio. Depois há a devida proporção ou consonância. E também clareza: por isso as coisas de cores vivas são chamadas de belas”*.

Francis Hutcheson, no século XVIII, dá o que pode muito bem ser a expressão mais clara desta opinião: *“O que chamamos de Belo nos Objetos, para falar no Estilo Matemático, parece estar numa Razão composta de Uniformidade e Variedade; de modo que onde a Uniformidade dos Corpos é igual, a Beleza é como a Variedade; e onde a variedade é igual, a beleza é como a uniformidade”*. Na verdade, os proponentes desta visão falam frequentemente “no estilo matemático”. Hutcheson prossegue aduzindo fórmulas matemáticas, e especificamente as proposições de Euclides, como os objetos mais belos (em outro eco de Aristóteles), embora ele também elogie com entusiasmo a natureza, com sua enorme complexidade sustentada por leis físicas universais como reveladas, por exemplo, por Newton. Existe beleza, diz ele, *“No Conhecimento de alguns grandes Princípios, ou Forças universais, dos quais fluem inúmeros Efeitos. Tal é a Gravitação, no Esquema de Sir Isaac Newton”*.

Uma série muito convincente de refutações e contraexemplos à ideia de que a beleza pode ser uma questão de quaisquer proporções específicas entre as partes e, portanto, à concepção clássica, é dada por Edmund Burke em *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of o Belo e o Sublime* :

Voltando o olhar para o reino vegetal, não encontramos ali nada tão belo quanto flores; mas as flores têm todo tipo de formato e todo tipo de disposição; elas são transformados e moldados em uma variedade infinita de formas. (...) A rosa é uma flor grande, mas cresce sobre um pequeno arbusto; a flor da maçã é muito pequena e cresce numa grande árvore; no entanto, a rosa e a flor da macieira são lindas. ... O cisne, confessadamente um belo pássaro, tem o pescoço mais longo

que o resto do corpo e apenas uma cauda muito curta; esta é uma bela proporção? devemos permitir que sim. Mas o que diremos do pavão, que tem comparativamente apenas um pescoço curto, com uma cauda mais longa que o pescoço e o resto do corpo juntos? ... Existem algumas partes do corpo humano que mantêm certas proporções entre si; mas antes que possa ser provado que a causa eficiente da beleza reside nestes, deve ser demonstrado que, onde quer que estes sejam considerados exatos, a pessoa a quem pertencem é bela. ... De minha parte, várias vezes examinei cuidadosamente muitas dessas proporções e descobri que elas se mantinham muito próximas, ou totalmente iguais, em muitos assuntos, que não eram apenas muito diferentes uns dos outros, mas onde um deles era muito bonito, e outro muito distante da beleza. ... Você pode atribuir quaisquer proporções que desejar a cada parte do corpo humano; e comprometo-me que um pintor observará todos eles e, mesmo assim, produzirá, se desejar, uma figura muito feia.

2.2 A Concepção Idealista

Há muitas maneiras de interpretar a relação de Platão com a estética clássica. O sistema político esboçado na República caracteriza a justiça em termos da relação entre a parte e o todo. Mas Platão também foi sem dúvida um dissidente na cultura clássica, e a descrição da beleza que é expressa especificamente no Banquete – talvez o texto socrático chave para o neoplatonismo e para a concepção idealista de beleza – expressa uma aspiração à beleza como unidade perfeita. .

No meio de uma festa com bebidas, Sócrates relata os ensinamentos de sua instrutora, uma certa Diotima, sobre questões de amor. Ela conecta a experiência da beleza ao erótico ou ao desejo de reproduzir. Mas o desejo de reproduzir está associado, por sua vez, a um desejo pelo imortal ou eterno: *“E por que todo esse desejo de propagação? Porque este é o único elemento imortal e eterno da nossa mortalidade. E uma vez que concordamos que o amante*

anseia que o bem seja seu para sempre, segue-se que estamos fadados a ansiar pela imortalidade tanto quanto pelo bem – o que significa que o Amor é um anseio pela imortalidade”. O que se segue é, se não clássico, pelo menos chega próximo do clássico:

O candidato a esta iniciação não pode, para que seus esforços sejam recompensados, começar muito cedo a dedicar-se às belezas do corpo. Em primeiro lugar, se o seu preceptor o instruir como deve, ele se apaixonará pela beleza de um corpo individual, para que a sua paixão possa dar vida ao discurso nobre. Em seguida, ele deve considerar até que ponto a beleza de qualquer corpo está relacionada com a beleza de qualquer outro, e verá que, se quiser se dedicar à beleza da forma, será absurdo negar que a beleza de cada corpo é o mesmo. Tendo chegado a esse ponto, ele deve se propor a ser o amante de todo corpo adorável e levar sua paixão por aquele a devida proporção, considerando-o de pouca ou nenhuma importância.

Em seguida, ele deve compreender que as belezas do corpo não são nada comparadas às belezas da alma, de modo que onde quer que ele encontre a beleza espiritual, mesmo na casca de um corpo desagradável, ele o achará belo o suficiente para se apaixonar e valorizar - e bonito o suficiente para despertar em seu coração o desejo por um discurso que tenda à construção de uma natureza nobre. E a partir disso ele será levado a contemplar a beleza das leis e das instituições. E quando ele descobrir como todo tipo de beleza é semelhante a todos os outros, concluirá que a beleza do corpo não é, afinal, de tão grande importância. ...

E assim, quando a sua devoção prescrita às belezas juvenis levou o nosso candidato tão longe que a beleza universal surge na sua visão interior, ele está quase ao alcance da revelação final. ... Começando pelas belezas individuais, a busca pela beleza universal deve levá-lo a subir a escada celestial, pisando de degrau em degrau - isto é, de um para dois, e de dois para cada corpo adorável, e da beleza

corporal para a beleza das instituições, das instituições ao aprendizado, e do aprendizado em geral ao conhecimento especial que não pertence a nada além do belo em si - até que finalmente ele venha a saber o que é a beleza.

E se, meu caro Sócrates, continuou Diotima, a vida do homem vale a pena ser vivida, é quando ele alcança esta visão da própria alma da beleza.

A beleza aqui é concebida – talvez explicitamente em contraste com a estética clássica das partes integrais e do todo coerente – como uma unidade perfeita, ou mesmo como o próprio princípio da unidade.

Plotino, como já vimos, chega perto de equiparar a beleza à formação *per se*: é a fonte da unidade entre coisas díspares e é em si uma unidade perfeita. Plotino ataca especificamente o que chamamos de concepção clássica de beleza:

Quase todos declaram que a simetria das partes entre si e em relação ao todo, com, além disso, um certo encanto de cor, constitui a beleza reconhecida pelo olho, que nas coisas visíveis, como aliás em tudo o mais, universalmente, a coisa bela é essencialmente simétrico, padronizado.

Mas pense no que isso significa.

Só um composto pode ser belo, nunca algo desprovido de partes; e apenas um todo; as diversas partes terão beleza, não em si mesmas, mas apenas trabalhando juntas para dar um total atraente. No entanto, a beleza agregada exige beleza nos detalhes; não pode ser construído a partir da feiura; sua lei deve vigorar por toda parte.

Toda a beleza das cores e até mesmo a luz do sol, sendo desprovidas de partes e, portanto, não belas por simetria, devem ser excluídas do reino da beleza. E como é que o ouro se torna uma coisa bonita? E os relâmpagos à noite, e as estrelas, por que são tão belas?

Nos sons também o simples deve ser proibido, embora muitas

vezes, numa composição totalmente nobre, cada tom seja delicioso em si mesmo.

Plotino declara que o fogo é a coisa física mais bela, “fazendo sempre para cima, o mais sutil e mais ágil de todos os corpos, tão próximo do incorpóreo. ... Daí o esplendor de sua luz, o esplendor que pertence à Ideia”. Para Plotino, assim como para Platão, toda multiplicidade deve ser finalmente imolada na unidade, e todos os caminhos de investigação e experiência levam ao Bom/Belo/Verdadeiro/Divino.

Isto deu origem a uma visão basicamente mística da beleza de Deus que, como argumentou Umberto Eco, persistiu ao lado de um ascetismo antiestético ao longo da Idade Média: um deleite na profusão que finalmente se funde numa única unidade espiritual. No século VI, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, caracterizou toda a criação como um anseio por Deus; o universo é criado pelo amor a Deus como beleza. Os prazeres sensuais/estéticos poderiam ser considerados expressões da imensa e bela profusão de Deus e do nosso arrebatamento por meio disso. Eco cita Suger, abade de St Denis no século XII, descrevendo uma igreja ricamente decorada:

Assim, quando - devido ao meu deleite na beleza da casa de Deus - a beleza das gemas multicoloridas me afastou dos cuidados externos, e a meditação digna me induziu a refletir, transferindo o que é material para aquilo que é imaterial, na diversidade das virtudes sagradas: então parece-me que me vejo habitando, por assim dizer, em alguma estranha região do universo que não existe inteiramente no lodo da terra nem inteiramente na pureza do Céu; e que, pela graça de Deus, posso ser transportado deste mundo inferior para aquele superior de maneira anagógica.

Esta concepção teve muitas expressões na era moderna, inclusive em figuras como Shaftesbury, Schiller e Hegel, segundo os quais a estética ou a experiência da arte e da beleza é uma ponte primária (ou, para usar a imagem platônica,

escada) entre o material e o espiritual. Para Shaftesbury, existem três níveis de beleza: o que Deus faz (natureza); o que o ser humano faz da natureza ou o que é transformado pela inteligência humana (a arte, por exemplo); e, finalmente, a inteligência que faz até mesmo esses artistas (isto é, Deus). O personagem de Shaftesbury, Theocles, descreve “a terceira ordem de beleza”,

que forma não apenas aquilo que chamamos de meras formas, mas até mesmo as formas que formam. Pois nós mesmos somos arquitetos notáveis na matéria e podemos mostrar corpos sem vida trazidos à forma e moldados por nossas próprias mãos, mas aquilo que molda até as próprias mentes contém em si todas as belezas moldadas por essas mentes e é, conseqüentemente, o princípio e fonte de toda beleza. ...Tudo o que aparece em nossa segunda ordem de formas, ou tudo o que é derivado ou produzido dela, tudo isso está eminentemente, principalmente e originalmente nesta última ordem de beleza suprema e soberana. ... Assim, a arquitetura, a música e tudo o que é de invenção humana se resumem nesta última ordem.

A expressão de Schiller de uma série semelhante de pensamentos foi fundamentalmente influente nas concepções de beleza desenvolvidas dentro do idealismo alemão:

O conceito pré-racional de Beleza, se tal coisa for aduzido, não pode ser extraído de nenhum caso real – pelo contrário, corrige e guia o nosso julgamento relativamente a cada caso real; deve, portanto, ser buscado ao longo do caminho da abstração e pode ser inferido simplesmente a partir da possibilidade de uma natureza que é ao mesmo tempo sensual e racional; numa palavra, a Beleza deve ser exibida como uma condição necessária da humanidade. A beleza... faz do homem um todo, completo em si mesmo.

Para Schiller, a beleza, o jogo ou a arte (ele usa as palavras de maneira um tanto arrogante, quase intercambiável) realizam o processo de integrar ou tornar compatível o natural e o

espiritual, ou o sensual e o racional: somente nesse estado de integração estamos – que existem simultaneamente em ambos os níveis – livres. Isto é bastante semelhante à “escada” de Platão: a beleza como forma de ascender ao abstrato ou espiritual. Mas Schiller – embora isto por vezes não seja claro – está mais preocupado em integrar os reinos da natureza e do espírito do que em transcender inteiramente o nível da realidade física, à la Platão. É a beleza e a arte que realizam essa integração.

Desta e de outras maneiras – inclusive na estrutura dialética tripartida de seu relato – Schiller antecipa surpreendentemente Hegel, que escreve o seguinte.

O Conceito filosófico do belo, para indicar a sua verdadeira natureza pelo menos de forma preliminar, deve conter, reconciliados em si, ambos os extremos que foram mencionados [o ideal e o empírico] porque une a universalidade metafísica com a particularidade real. (Hegel)

A beleza, poderíamos dizer, ou a beleza artística, pelo menos, é um caminho do sensual e particular para o Absoluto e para a liberdade, da finitude para o infinito, formulações que – embora influenciadas por Schiller – lembram surpreendentemente Shaftesbury, Plotino, e Platão.

Hegel, que associa beleza e arte à mente e ao espírito, defende com Shaftesbury que a beleza da arte é superior à beleza da natureza, alegando que, como diz Hegel, “a beleza da arte nasce do espírito e nasce novamente” (Hegel). Ou seja, o mundo natural nasce de Deus, mas a beleza da arte transforma novamente esse material pelo espírito do artista. Esta ideia atinge o seu apogeu em Benedetto Croce, que quase nega que a natureza possa alguma vez ser bela, ou pelo menos afirma que a beleza da natureza é um reflexo da beleza da arte. *“O verdadeiro significado de 'beleza natural' é que certas pessoas, coisas, lugares são, pelo efeito que exercem sobre alguém, comparáveis à poesia, pintura, escultura e outras*

artes” (Croce).

2.3 Amor e Saudade

Edmund Burke, expressando uma tradição antiga, escreve que, “por beleza quero dizer aquela qualidade ou aquelas qualidades nos corpos, pelas quais causam amor, ou alguma paixão semelhante a ela”. Como vimos, em quase todos os tratamentos da beleza, mesmo os mais aparentemente objetivos ou objetivamente orientados, há um momento em que as qualidades subjetivas da experiência da beleza são enfatizadas: rapsodicamente, talvez, ou em termos de prazer ou ataraxia, como em Schopenhauer. Por exemplo, já vimos Plotino, para quem a beleza certamente não é subjetiva, descrever a experiência da beleza de forma extática. Na tradição idealista, a alma humana, por assim dizer, reconhece na beleza a sua verdadeira origem e destino. Entre os gregos, a ligação entre a beleza e o amor é proverbial desde os primeiros mitos, e Afrodite, a deusa do amor, venceu o Julgamento de Paris ao prometer a Paris a mulher mais bonita do mundo.

Existe uma ligação histórica entre as descrições idealistas da beleza e aquelas que a ligam ao amor e ao desejo, embora pareça não haver nenhuma implicação de qualquer forma. Temos o famoso fragmento 16 de Safo: *“Alguns dizem cavalaria aglomerada, alguns dizem soldados de infantaria, outros chamam uma frota das mais belas paisagens que o mundo sombrio oferece, mas eu digo que é o que você mais ama”* (Safo. (Na verdade, em Fedro, Sócrates parece submeter-se à “bela Safo” como tendo tido uma visão maior do que ele sobre o amor [Platão].)

As discussões de Platão sobre a beleza no Banquete e no Fedro ocorrem no contexto do tema do amor erótico. No primeiro caso, o amor é retratado como o “filho” da pobreza e da abundância. “Nem ele é delicado e amável como a maioria de nós acredita, mas sim duro e árido, descalço e sem teto”. O amor é retratado como uma falta ou ausência que busca sua própria realização na beleza: uma imagem da mortalidade

como um anseio infinito. O amor está sempre em estado de falta e, portanto, de desejo: o desejo de possuir o belo. Então, se esse estado de anseio infinito pudesse ser treinado na verdade, teríamos um caminho para a sabedoria. A ideia básica foi recuperada muitas vezes, por exemplo pelos românticos. Alimentou o culto do amor idealizado ou cortês durante a Idade Média, na qual o amado se tornou um símbolo do infinito.

Trabalhos recentes sobre a teoria da beleza reviveram esta ideia, e o afastamento do prazer voltou-se para o amor ou o desejo (que não são necessariamente experiências inteiramente prazerosas) como o correlato experiencial da beleza. Tanto Sartwell quanto Nehamas usam o fragmento 16 de Safo como epígrafe. Sartwell define a beleza como “o objeto da saudade” e caracteriza a saudade como um desejo intenso e insatisfeito. Ele chama isso de condição fundamental de um ser finito no tempo, onde estamos sempre no processo de perder tudo o que temos e, portanto, estamos irremediavelmente num estado de saudade. E Nehamas escreve que *“Penso na beleza como o emblema daquilo que nos falta, a marca de uma arte que fala ao nosso desejo. ... As coisas bonitas não ficam indiferentes, mas direcionam nossa atenção e nosso desejo para tudo o mais que devemos aprender ou adquirir para compreender e possuir, e elas aceleram o sentido da vida, dando-lhe uma nova forma e direção”*.

2.4 Concepções Hedonistas

Os pensadores do século XVIII – muitos deles orientados para o empirismo – explicavam a beleza em termos de prazer. O historiador italiano Ludovico Antonio Muratori, por exemplo, numa formulação bastante típica, diz que *“por belo geralmente entendemos tudo o que, quando visto, ouvido ou compreendido, nos encanta, agrada e arrebatada, causando dentro de nós sensações agradáveis”*. Em Hutcheson não está claro se devemos conceber a beleza principalmente em termos de elementos formais clássicos ou

em termos da resposta prazerosa do espectador. Ele começa a Investigação sobre o Original de Nossas Idéias de Beleza e Virtude com uma discussão sobre o prazer. E ele parece afirmar que os objetos que instanciam a sua “relação composta de uniformidade e variedade” são peculiar ou necessariamente capazes de produzir prazer:

O único prazer dos sentidos que nossos filósofos parecem considerar é aquele que acompanha as simples Ideias de Sensação; Mas há Prazeres muito maiores naquelas Ideias complexas de objetos, que obtêm os Nomes de Belo, Regular, Harmonioso. Assim, cada um reconhece que fica mais encantado com um belo rosto, uma imagem justa, do que com a visão de qualquer cor, se esta fosse tão forte e viva quanto possível; e mais satisfeito com a perspectiva do Sol surgindo entre nuvens assentadas e colorindo suas bordas, com um hemisfério estrelado, um belo Landskip, um edifício regular, do que com um céu azul claro, um mar calmo ou uma grande planície aberta, não diversificado por bosques, colinas, águas, edifícios: e ainda assim, mesmo estas últimas aparências não são muito simples. Assim, na música, o prazer da boa composição é incomparavelmente maior do que o de qualquer nota, por mais doce, plena ou expansiva que seja.

Quando Hutcheson passa a descrever a “beleza original ou absoluta”, ele o faz, como vimos, em termos das qualidades da coisa bela (uma “proporção composta” de uniformidade e variedade), e ainda assim, do começo ao fim, ele insiste que a beleza está centrada na experiência humana de prazer. Mas é claro que a ideia de prazer poderia ser independente das preferências estéticas particulares de Hutcheson, que se posicionam precisamente em oposição às de Plotino, por exemplo. Que encontremos prazer num edifício simétrico em vez de num edifício assimétrico (se o encontrarmos) é contingente. Mas o fato de a beleza estar ligada ao prazer parece, segundo Hutcheson, ser necessário, e o prazer que é o locus da própria beleza tem como objetos ideias e não coisas.

Hume escreve de maneira semelhante no Tratado da Natureza Humana:

A beleza é uma ordem e uma construção de partes que, seja pela constituição primária de nossa natureza, pelo costume ou pelo capricho, é adequada para dar prazer e satisfação à alma. ... Prazer e dor, portanto, não são apenas acompanhantes necessários da beleza e da deformidade, mas constituem a sua própria essência.

Embora isto pareça ambíguo entre localizar a beleza no prazer ou na impressão ou ideia que a causa, Hume está logo falando sobre o “sentimento de beleza”, onde o sentimento é, grosso modo, uma resposta prazerosa ou dolorosa a impressões ou ideias, embora a experiência da beleza seja uma questão de prazeres cultivados ou delicados. Na verdade, na época da Terceira Crítica de Kant e depois disso, talvez durante dois séculos, a ligação direta da beleza ao prazer é considerada um lugar-comum, a ponto de os pensadores identificarem frequentemente a beleza como um certo tipo de prazer. Santayana, por exemplo, como vimos, embora ainda gesticule na direção do objeto ou experiência que causa prazer, identifica enfaticamente a beleza como um certo tipo de prazer.

Um resultado desta abordagem da beleza – ou talvez uma expressão extrema desta orientação – é a afirmação dos positivistas de que palavras como “beleza” não têm sentido ou conteúdo cognitivo, ou são meras expressões de aprovação subjetiva. Hume e Kant mal declararam que a beleza era uma questão de sentimento ou prazer e, portanto, subjetiva, começaram a tentar amenizar a dor, em grande parte enfatizando o consenso crítico. Mas uma vez feita esta admissão fundamental, qualquer consenso parece contingente. Outra forma de formular isto é que parece a certos pensadores depois de Hume e Kant que não pode haver razões para preferir o consenso a uma avaliação contraconsensual. AJ Ayer escreve:

Palavras estéticas como “belo” e “horrrível” são empregues... não para fazer declarações de fatos, mas simplesmente para expressar certos sentimentos e evocar uma certa resposta. Segue-se...que não faz sentido atribuir validade objetiva aos julgamentos estéticos, e não há possibilidade de argumentar sobre questões de valor na estética.

Todas as afirmações significativas dizem respeito ao significado dos termos ou são empíricas, caso em que são significativas porque as observações podem confirmá-las ou refutá-las. 'Essa canção é linda' não tem nenhum *status* e, portanto, não tem conteúdo empírico ou conceitual. Apenas expressa uma atitude positiva de um determinado espectador; é uma expressão de prazer, como um suspiro de satisfação. A questão da beleza não é uma questão genuína e podemos deixá-la para trás ou sozinha com segurança. A maioria dos filósofos do século XX fez exatamente isso.

2.5 Uso e Inutilidade

Os filósofos da tradição kantiana identificam a experiência da beleza com o prazer desinteressado, a distância psíquica e assim por diante, e contrastam o estético com o prático. *“Gosto é a faculdade de julgar um objeto ou o modo de representá-lo por uma satisfação ou insatisfação inteiramente desinteressada. O objeto de tal satisfação é chamado de belo”*. Edward Bullough distingue o belo do meramente agradável com base no fato de o primeiro exigir uma distância das preocupações práticas: *“A distância é produzida, em primeiro lugar, colocando o fenômeno, por assim dizer, fora de sintonia com o nosso eu prático e real; permitindo que ele fique fora do contexto de nossas necessidades e fins pessoais”*.

Por outro lado, muitos filósofos foram na direção oposta e identificaram a beleza com a adequação ao uso. “Beleza” é talvez um dos poucos termos que poderiam sustentar interpretações tão completamente opostas.

De acordo com Diógenes Laércio, o antigo hedonista Aristipo

de Cirene adotou uma abordagem bastante direta.

Não é então também uma mulher bonita útil na proporção em que é bela; e um menino e um jovem úteis em proporção à sua beleza? Pois bem, um rapaz bonito e um jovem bonito devem ser úteis exatamente na proporção em que são bonitos. Agora o uso da beleza deve ser abraçado. Se, então, um homem abraça uma mulher como é útil que ele o faça, ele não comete nada errado; nem, novamente, ele estará agindo errado ao empregar a beleza para os propósitos para os quais ela é útil.

De certa forma, Aristipo é retratado parodicamente: como o pior dos sofistas, embora supostamente um seguidor de Sócrates. E, no entanto, a ideia de beleza como adequação ao uso encontra expressão em vários pensadores. A Memorabilia de Xenofonte coloca a visão na boca de Sócrates, tendo Aristipo como interlocutor:

Sócrates: Em suma, tudo o que usamos é considerado bom e belo do mesmo ponto de vista, nomeadamente o seu uso.

Aristipo: Por que então um cesto de esterco é uma coisa bonita?

Sócrates: Claro que é, e um escudo dourado é feio, se um for bem ajustado ao seu propósito e o outro for ruim.

Berkeley expressa uma visão semelhante em seu diálogo *Alciphron*, embora comece com a concepção hedonista: “Todo mundo sabe que a beleza é o que agrada”. Mas agrada por razões de utilidade. Assim, como sugere Xenofonte, nesta perspectiva, as coisas são belas apenas em relação aos usos a que se destinam ou aos quais são adequadamente aplicadas. As proporções adequadas de um objeto dependem do tipo de objeto e, novamente, um carro bonito pode ser um trator feio. “As partes, portanto, em proporções verdadeiras, devem estar relacionadas e ajustadas umas às outras, pois podem conspirar melhor para o uso e operação do todo”. Um dos resultados disto é que, embora a

beleza permaneça ligada ao prazer, não é uma experiência sensível imediata. Requer essencialmente inteligência e atividade prática: é preciso conhecer o uso de uma coisa e avaliar a sua adequação a esse uso.

Este tratamento da beleza é frequentemente utilizado, por exemplo, para criticar a distinção entre belas-artes e artesanato, e evita o puro filistinismo²² ao enriquecer o conceito de “uso”, de modo que possa abranger não apenas a execução de uma tarefa prática, mas realizando-a especialmente bem ou com uma satisfação especial. Ananda Coomaraswamy, o estudioso ceilão-britânico das artes medievais indianas e europeias, acrescenta que uma bela obra de arte ou artesanato expressa e serve ao seu propósito.

Uma catedral não é mais bonita que um avião, ... um hino que uma equação matemática. (...) Uma espada bem feita não é menos bonita do que um bisturi bem feito, embora um seja usado para matar e o outro para curar. As obras de arte só são boas ou más, belas ou feias em si mesmas, na medida em que são ou não bem e verdadeiramente feitas, isto é, expressam ou não, ou servem ou não ao seu propósito.

Roger Scruton, em seu livro *Beleza* retorna a um kantianismo modificado no que diz respeito tanto à beleza quanto à sublimidade, enriquecido por muitos e variados exemplos. “Chamamos algo de belo”, escreve Scruton, “quando obtemos prazer em contemplá-lo como um objeto individual, por si mesmo e em sua forma apresentada”. Apesar do enquadramento kantiano, Scruton, tal como Sartwell e Nehamas, põe em questão a distinção subjetivo/objetivo. Ele compara experimentar uma coisa linda a um beijo. Beijar alguém que se ama não é apenas colocar uma parte do corpo sobre a outra, “mas tocar a outra pessoa em si mesma. Portanto, o beijo é comprometedor – é um movimento de um

²² **Filistinismo:** qualidade de quem é grosseiro ou inculto, especialmente em relação às artes.

eu em direção ao outro e uma convocação do outro para a superfície de seu ser”. Isso, diz Scruton, é um prazer profundo.

3. A Política da Beleza

Beijar parece bom, mas alguns beijos são coagidos, alguns prazeres são obtidos à custa de outras pessoas. As associações políticas de beleza ao longo dos últimos séculos têm sido notavelmente variadas e notavelmente problemáticas, particularmente em relação à raça e ao gênero, mas também noutros aspectos. Isto talvez ajude a explicar a negligência desta questão na filosofia do início e meados do século XX, bem como o seu crescimento no final do século como uma questão nos movimentos de justiça social e, subsequentemente, na filosofia orientada para a justiça social.

3.1 Aristocracia e Capital

Os revolucionários franceses de 1789 associaram a beleza à aristocracia francesa e ao estilo rococó da família real francesa, como nas pinturas de Fragonard: expressões hedonistas de riqueza e decadência, cada centímetro repleto de motivos decorativos. A própria beleza tornou-se sujeita a uma crítica moral e política, ou mesmo à destruição direta, com motivações políticas. E no início do século XX, a beleza estava particularmente associada ao capitalismo (ironicamente, considerando a feiura da pobreza e da destruição ambiental que frequentemente induzia). Às vezes, até a grande arte parecia dedicar-se principalmente a mobiliar as casas dos ricos, com o efeito de ocultar o sofrimento que infligiam. Em resposta, muitos anticapitalistas, incluindo muitos marxistas, pareciam repudiar inteiramente a beleza. E na política estética do nazismo, refletida, por exemplo, nos filmes de Leni Riefenstahl, a associação entre beleza e política de direita foi selada com efeitos devastadores.

No início de sua autoria, Karl Marx poderia sugerir que a experiência da beleza distingue os seres humanos de todos os outros animais. Um animal “produz apenas sob o domínio da necessidade física imediata, enquanto o homem produz

mesmo quando está livre da necessidade física e só produz verdadeiramente quando livre dela. O homem, portanto, também forma objetos de acordo com as leis da beleza”. Mais tarde, porém, Marx pareceu conceber a beleza como uma “superestrutura” ou “ideologia” que disfarça as condições materiais de produção. Talvez, no entanto, ele também tenha antecipado o surgimento de novas belezas, disponíveis para todos, tanto como criadores como como apreciadores, no socialismo.

O capitalismo, claro, usa a beleza – por vezes com total autoconsciência – para manipular as pessoas para que comprem coisas. Muitos marxistas acreditavam que as artes deviam deixar de fornecer bugigangas e passar a ser privilegiadas ou a publicidade que os ajuda a tornar-se mais ricos, passando a mostrar as realidades sombrias do capitalismo (como na escola americana Ashcan, por exemplo) e a articular um futuro comunista inspirador. O realismo socialista stalinista repudia conscientemente as belezas estetizadas da pintura pós-impressionista e abstrata, por exemplo. Tem tarefas sociais urgentes a realizar. Mas a crítica tendia por vezes a generalizar-se para todos os tipos de beleza: como luxo, como sedução, como disfarce e opressão. O artista Max Ernst (1891–1976), tendo sobrevivido à Primeira Guerra Mundial, escreveu o seguinte sobre os artistas radicais do início do século: *“Para nós, Dada foi acima de tudo uma reação moral. Nossa raiva visava a subversão total. Uma guerra horrível e inútil roubou-nos cinco anos da nossa existência. Havíamos experimentado o colapso no ridículo e na vergonha de tudo que nos era representado como justo, verdadeiro e belo. Minhas obras desse período não foram feitas para atrair, mas para fazer gritar”*.

Theodor Adorno, em seu livro *Teoria Estética*, escreveu que um sintoma da opressão é que os grupos e culturas oprimidos são considerados rudes, sujos, esfarrapados; em suma, que a pobreza é feia. É obrigação da arte, escreveu ele, mostrar esta feiura, imposta às pessoas por um sistema injusto, de forma

clara e sem vacilar, em vez de distrair as pessoas, por meio da beleza, das realidades brutais do capitalismo. “*A arte deve assumir a causa daquilo que é proibido como feio, mas não mais para integrá-la, mitigá-la ou reconciliá-la com a sua própria existência*”, escreveu Adorno. “*Em vez disso, no feio, a arte deve denunciar o mundo que cria e reproduz o feio à sua própria imagem*”.

As complicações políticas da beleza tendem a questionar várias das teorias tradicionais. Por exemplo, a pureza e a transcendência associadas à essência da beleza no domínio das Formas parecem irrelevantes, uma vez que a beleza mostra a sua centralidade na política e no comércio, em dimensões concretas de opressão. O formalismo austero da concepção clássica, por exemplo, não aparece nem aqui nem ali quando o processo de construção é brutalmente explorador.

3.2 A Crítica Feminista

Como vimos, a associação da beleza com o erótico é proverbial desde Safo e é enfatizada incansavelmente por figuras como Burke e Nehamas. Mas o erótico não é um lugar neutro ou universal, e precisamos perguntar de quem é a sexualidade que está em jogo na história da beleza, com quais efeitos. Esta história, particularmente no Ocidente e como muitas teóricas e historiadoras feministas sublinharam, está associada à objetificação e à exploração das mulheres. As feministas do século XIX fizeram críticas fundamentais à utilização da beleza como um conjunto de normas para controlar os corpos das mulheres ou para restringir a sua autoapresentação e mesmo a sua autoimagem de formas profundas e incapacitantes.

Na sociedade patriarcal, como diz Catherine MacKinnon, o conteúdo da sexualidade “*é o olhar que constrói as mulheres como objetos de prazer masculino. Recorro à pornografia pela sua forma e conteúdo*”, continua ela, descrevendo o tratamento que dá ao assunto, “*pelo olhar que erotiza o*

desprezado, o humilhado, o acessível, o que pode ser usado, o servil, a criança, o passivo e o animal. Esse é o conteúdo da sexualidade que define o gênero feminino nesta cultura, e a coisificação visual é o seu método". Laura Mulvey, em "Visual Pleasure and Narrative Cinema", chega a uma variedade de críticas e conclusões radicais: *"Diz-se que analisar o prazer, ou a beleza, os destrói. Essa é a intenção deste artigo"*.

O tratamento psicanalítico de Mulvey centrou-se na escopofilia (termo freudiano que denota o prazer sexual neurótico configurado em torno do olhar) dos filmes de Hollywood, nos quais os homens apareciam como protagonistas e as mulheres como objetos decorativos ou sexuais para o prazer dos personagens masculinos e do público masculino. Ela localiza a beleza "no cerne da nossa opressão". E ela parece ter uma concepção hedonista disso: a beleza gera prazer. Mas alguns prazeres, como alguns beijos, são sádicos ou exploradores em termos individuais e sociais. Historiadoras da arte como Linda Nochlin e Griselda Pollock trouxeram tais *insights* para a história da pintura, por exemplo, onde a escopofilia é muito evidente em nus famosos como a Vênus de Urbino de Ticiano ou a Vênus de Rokeby de Velázquez, que uma feminista cortou com uma faca em 1914 porque "ela não gostava da maneira como os homens olhavam boquiabertos".

Feministas como Naomi Wolf, no seu livro *The Beauty Myth*, generalizaram tais ideias numa crítica às formas como as mulheres são representadas em toda a cultura popular ocidental: na publicidade, por exemplo, ou em vídeos musicais. Tais práticas têm o efeito de restringir as mulheres a certas formas aceitáveis de se apresentarem publicamente, o que, por sua vez, restringe enormemente a seriedade com que são levadas, ou o quanto de si mesmas podem expressar-se no espaço público. Tal como fizeram muitos outros comentaristas, Wolf liga a representação do "belo" corpo feminino, na arte ocidental, mas especialmente na cultura popular, aos distúrbios alimentares e a muitos outros

comportamentos autodestrutivos, e indica que uma verdadeira reviravolta na hierarquia de gênero exigirá reconstrução profunda o conceito de beleza.

A exigência às mulheres de criarem uma bela autoapresentação segundo os padrões masculinos, argumenta Wolf, compromete fundamentalmente a ação e a autocompreensão das mulheres, e torna difíceis ou impossíveis as relações plenamente humanas entre homens e mulheres. Nisso Wolf segue, entre outros, a pensadora francesa Luce Irigaray, que escreveu que *“A beleza feminina é sempre considerada um adorno, em última análise, projetado para atrair o outro para dentro de si. Quase nunca é percebido como uma manifestação, uma aparência, um fenômeno expressivo da interioridade – seja do amor, do pensamento, da carne. Olhamo-nos no espelho para agradar alguém, raramente para interrogar o estado do nosso corpo ou do nosso espírito, raramente para nós mesmos e em busca do nosso devir”*.

“O sexo é mantido refém da beleza”, observa Wolf, “e seus termos de resgate são gravados cedo e profundamente nas mentes das meninas com instrumentos mais belos do que aqueles que os anunciantes ou pornógrafos sabem usar: literatura, poesia, pintura e cinema”.

3.3 Colonialismo e Raça

No início do século XX, o líder nacionalista negro Marcus Garvey (1887–1940) descreveu os padrões de beleza europeus ou brancos como uma dimensão profunda de opressão, de forma bastante semelhante à forma como Naomi Wolf descreve os padrões de beleza para as mulheres. Estes padrões são implacavelmente reforçados em imagens de autoridade, mas são incompatíveis com a pele negra, os corpos negros e também com as formas tradicionais africanas de compreender a beleza humana. Os padrões de beleza brancos, argumentou Garvey, desvalorizam os corpos negros. Os aspectos verdadeiramente opressivos de tais normas podem ser vistos

na forma como induzem a autoalienação, como Wolf argumenta em relação às imagens sexualizadas das mulheres. *“Alguns de nós na América, nas Índias Ocidentais e na África acreditamos que quanto mais nos aproximamos do homem branco, maior será a nossa posição social e privilégio”*, escreveu ele. Ele condena o clareamento da pele e o alisamento do cabelo como formas pelas quais os negros são ensinados a se desvalorizarem pelos padrões de beleza dos brancos. E ele liga esses padrões ao “colorismo” ou preconceito na comunidade afro-americana em relação aos negros de pele mais escura.

Tais observações sugerem alguns dos pontos fortes do relativismo cultural em oposição ao subjetivismo ou ao universalismo: os padrões de beleza parecem nesta imagem não serem idiossincráticos para os indivíduos, nem universais entre todas as pessoas, mas estar ligados a identidades de grupo e à opressão e resistência.

Em sua autobiografia, Malcolm X (1925–1965), cujos pais eram ativistas do movimento Garvey, descreve ‘conking’ ou alisando o cabelo com produtos de soda cáustica quando jovem. “Este foi meu primeiro grande passo em direção à autodegradação”, escreve ele, “quando suporrei toda aquela dor, literalmente queimando minha carne para que parecesse o cabelo de um homem branco. Eu me juntei àquela multidão de homens e mulheres negros na América que sofreram uma lavagem cerebral para acreditar que os negros são “inferiores” – e os brancos “superiores” – que eles vão até violar e mutilar seus corpos criados por Deus para tentar parecerem “bonitos”, “pelos padrões brancos”. Tanto para Marcus Garvey como para Malcolm X, um momento chave na transformação da opressão racial seria a afirmação de padrões de beleza negra que não sejam parasitas dos padrões brancos e, portanto, não diretamente envolvidos na opressão racial. Isto foi sistematicamente desenvolvido após a morte de Malcolm nos penteados “naturais” e nos tecidos africanos do movimento Black Power. Certamente, as pessoas têm muitas motivações

para alisar ou colorir os cabelos, por exemplo. Mas o exame crítico do conteúdo racial das normas de beleza foi um momento-chave nos movimentos de libertação negra, muitos dos quais, por volta de 1970, fundiram-se em torno do slogan Preto é lindo. Estas são críticas a padrões específicos de beleza; são também homenagens ao poder da beleza.

A imposição de padrões de beleza às culturas não ocidentais e, em particular, a apropriação indevida de padrões de beleza e de belos objetos delas, constituiu uma das estratégias mais complexas do colonialismo. Edward Said denominou esta dinâmica de “orientalismo”. Romancistas como Nerval e Kipling e pintores como Delacroix e Picasso, argumentou ele, usaram motivos extraídos das culturas asiáticas e africanas, tratando-os como inserções “exóticas” nas artes ocidentais. Esses escritores e artistas podem até ter entendido que celebravam as culturas que retratavam em imagens de guerreiros árabes ou de máscaras africanas. Mas eles usaram esta imagem precisamente em relação à história da arte ocidental. Eles distorceram o que se apropriaram.

“Ser um homem branco, em suma”, escreve Said, “era uma maneira muito concreta de estar no mundo, uma maneira de tomar posse da realidade, da linguagem e do pensamento. Tornou possível um estilo específico”. Esse estilo pode estar encapsulado nas roupas dos governadores coloniais e em suas mansões. Mas também foi tipificado por uma “apreciação” apropriativa das artes “selvagens” e das belezas “exóticas”, que obviamente não eram selvagens ou exóticas no seu próprio contexto. Mesmo nos casos em que a beleza de tais objetos era celebrada, a apreciação era misturada com condescendência e equívoco, e também associada ao despojamento das possessões coloniais dos seus mais belos objetos (como os europeus entendiam a beleza) – despachando-os de volta para o Museu Britânico, por exemplo. Agora, alguns belos objetos, saqueados no colonialismo, estão sendo devolvidos aos seus pontos de origem, mas muitos outros permanecem em disputa.

3.4 Beleza e Resistência

Contudo, se a beleza tem sido um elemento em diversas formas de opressão, também tem sido um elemento em diversas formas de resistência, como sugere o slogan “Preto é lindo”. As respostas mais convincentes aos padrões e usos opressivos da beleza deram origem ao que poderia ser chamado de contra-belezas. Ao combater a discriminação contra pessoas com deficiência, por exemplo, pode-se condenar as normas opressivas que consideram feios os corpos com deficiência e deixar por isso mesmo. Ou pode-se tentar descobrir que novos padrões de beleza e prazeres subversivos podem surgir na tentativa de considerar belos os corpos deficientes. Aliás, pode-se descobrir como os corpos não normativos e os prazeres subversivos realmente preenchem vários critérios tradicionais de beleza. Na verdade, há algumas décadas que existe um movimento artístico para deficientes, frequentemente associado a artistas como Christine Sun Kim e Riva Lehrer, que tenta fazer exatamente isso.

A exploração da beleza, de certa forma transformando-a num instrumento de resistência feminista, ou mostrando diretamente como a beleza das mulheres poderia ser experimentada fora do patriarcado, tem sido um tema de muita arte por parte das mulheres dos séculos XX e XXI. As Flores de Georgia O'Keeffe e Os Talheres “Dinner Party” de Judy Chicago comprometem-se a absorver e reverter o olhar objetificador. A exploração do significado do corpo feminino no trabalho de artistas performáticas como Hannah Wilke, Karen Finley e Orlan tenta explorar a objetificação do corpo feminino e afirmar a experiência das mulheres em suas realidades concretas a partir de dentro: para faça dele enfaticamente um sujeito e não um objeto.

“A beleza parece necessitar de reabilitação hoje como um impulso que pode ser tão libertador quanto tem sido considerado escravizador”, escreveu a filósofa Peg Zeglin Brand em 2000. “Hoje, as jovens confiantes enchem os seus

armários com mini-saias e fatos práticos. Jovens artistas brincam com estereótipos femininos de maneiras que deixam as feministas mais velhas desconfortáveis. Eles reconhecem que... a beleza pode ser uma faca de dois gumes – tão capaz de desestabilizar convenções rígidas e modelos comportamentais restritivos como de reforçá-los”. Na verdade, as normas vernaculares de beleza, tal como expressas nos meios de comunicação social e na publicidade, mudaram em virtude dos ataques feministas e antirracistas às normas corporais dominantes, à medida que a longa viagem do conceito continua. ●

Crispin Sartwell

Artigo publicado em **ENCICLOPÉDIA DE FILOSOFIA DE STANFORD** pela primeira vez em 4 de setembro de 2012; revisão substantiva no dia 22 de março de 2022

Felicidade

Daniel M. Haybron



Há aproximadamente duas literaturas filosóficas sobre “felicidade”, cada uma correspondendo a um sentido diferente do termo. Usa-se “felicidade” como um termo de valor, aproximadamente sinônimo de bem-estar ou florescimento. O outro corpo de trabalho usa a palavra como um termo psicológico puramente descritivo, semelhante a “depressão” ou “tranquilidade”. Um projeto importante na filosofia da felicidade é simplesmente

esclarecer sobre o que vários escritores estão falando: quais são os significados importantes do termo e como eles se conectam? Enquanto o senso de bem-estar recebe atenção significativa na literatura contemporânea, a noção psicológica está passando por um reavivamento como um foco principal de investigação filosófica, seguindo os desenvolvimentos recentes na ciência da felicidade. Os principais relatos de felicidade nesse sentido são o hedonismo, a teoria da satisfação com a vida e a teoria do estado emocional. Deixando questões verbais para trás, descobrimos que a felicidade no sentido psicológico sempre foi uma preocupação importante dos filósofos. No entanto, a importância da felicidade por uma vida boa tem sido muito disputada nas últimas décadas. Outras questões de interesse contemporâneo dizem respeito à relação entre a filosofia e a ciência da felicidade, bem como o papel da felicidade na tomada de decisões sociais e políticas.

1. Os significados de 'felicidade'

1.1 Dois sentidos de 'felicidade'

O que é felicidade? Esta questão não tem uma resposta direta, porque o significado



em si não é claro. O que exatamente está sendo perguntado? Talvez você queira saber o que a palavra “felicidade” significa. Nesse caso, sua consulta é linguística. É provável que você tenha algo mais interessante em mente; talvez você queira saber sobre a coisa, a felicidade em si. É prazer, uma vida de prosperidade, algo mais? No entanto, não podemos responder a essa pergunta até que tenhamos alguma noção do que queremos dizer com a palavra.

Os filósofos que escrevem sobre “felicidade” tipicamente consideram que seu assunto é de duas coisas, cada uma correspondendo a um sentido diferente do termo:

◇ Um estado de espírito

◇ Uma vida que vai bem para a pessoa que a lidera

No primeiro caso, nossa preocupação é simplesmente uma questão psicológica. Assim como a investigação sobre o prazer ou a depressão diz respeito fundamentalmente às questões da psicologia, a investigação sobre a felicidade nesse sentido – chamada de “sentido psicológico” (em longo prazo) – é fundamentalmente o estudo de certos estados mentais. O que é esse estado mental que chamamos felicidade? Respostas típicas para essa pergunta incluem satisfação com a vida, prazer ou uma condição emocional positiva.

Tendo respondido a essa pergunta, surge uma outra questão: quão valioso é esse estado mental? Já que “felicidade” nesse sentido é apenas um termo psicológico, você poderia dizer, de maneira inteligível, que a felicidade não é valiosa. Talvez você seja um intelectual de alto desempenho que pensa que apenas os ignorantes podem ser felizes. Neste tipo de visão, as pessoas felizes são dignas de pena, não invejadas. O presente artigo será centrado na felicidade no sentido psicológico.

No segundo caso, nosso assunto é uma espécie de valor, a saber, o que os filósofos hoje em dia tendem a chamar de valor prudencial (**Prudencial**: que revela prudência; prudente) – ou, mais comumente, bem-estar, utilidade ou florescimento. (Para uma

discussão mais aprofundada, veja a entrada sobre o bem-estar. Se esses termos são realmente equivalentes ainda é uma questão controversa, mas este artigo normalmente os tratará como intercambiáveis.) “Felicidade” nesse sentido diz respeito a quais benefícios são bons para ela, a faz melhor, serve a seus interesses ou é desejável para ela por causa dela. Ter alto bem-estar é estar bem, afortunado ou em condições invejáveis. O mal-estar, ou fazer mal, pode exigir simpatia ou pena, ao passo que invejamos ou nos alegramos com a boa sorte dos outros e sentimos gratidão por nós mesmos. Ser bom para alguém difere de simplesmente ser bom, ponto final: talvez seja sempre bom para você ser honesto; ainda que nem sempre seja bom para você, como quando isso implica autossacrifício. Não por coincidência, a palavra “felicidade” deriva da expressão ‘para a boa sorte’, ou “boa sorte”, e os termos usados para traduzi-la em outras línguas têm raízes semelhantes. Nesse sentido do termo – chame-o de “senso de bem-estar” – a felicidade se refere a uma vida de bem-estar ou florescimento: uma vida que corre bem para você.

É importante ressaltar que atribuir felicidade no sentido do bem-estar é fazer um julgamento de valor: a saber, que a pessoa tem o que a beneficia. Se você e eu temos valores diferentes, então podemos diferir sobre quais vidas consideramos felizes. Eu acho que Genghis Khan teve uma vida feliz, porque acho que o que importa para o bem-estar é conseguir o que você quer; enquanto você nega isso porque acha que uma vida de maldade, por mais “bem-sucedida”, é triste e empobrecida.

Teorias de bem-estar e, portanto, de “felicidade” no sentido do bem-estar vêm em três sabores básicos, de acordo com a taxonomia²³ mais conhecida: hedonismo, teorias do desejo e teorias objetivas da lista. Enquanto os hedonistas identificam

23 **Taxonomia:** ciência ou técnica de classificação.

o bem-estar mais ou menos com experiências de prazer, os teóricos do desejo o igualam à satisfação de seus desejos – na verdade, obter o que você quer, *versus* simplesmente ter certas experiências. Tanto o hedonismo quanto as teorias do desejo são, em certo sentido, subjetivistas, uma vez que fundamentam o bem-estar nos estados subjetivos do indivíduo. Os teóricos da lista objetiva, ao contrário, acham que algumas coisas nos beneficiam independentemente de nossas atitudes ou sentimentos: existem bens prudenciais objetivos. Os aristotélicos são o exemplo mais conhecido: eles tomam bem-estar (*eudaimonia*) no sentido de consistir em uma vida de atividade virtuosa – ou mais amplamente, a satisfação de nossas capacidades humanas. Uma pessoa de sofá passiva, mas contente pode estar recebendo o que ele quer, pode se divertir. Mas ele não, segundo as teorias aristotélicas e outras listas objetivas, conta como estando indo bem ou levando uma vida feliz.

1.2 Esclarecendo nossa pergunta

Agora podemos aguçar um pouco a questão inicial: quando você pergunta o que é felicidade, você está perguntando que tipo de vida beneficia uma pessoa? Se assim for, então a sua pergunta diz respeito a questões de valor, a saber, o que é bom para as pessoas – o tipo de coisa que os teóricos éticos são treinados para abordar. Alternativamente, talvez você simplesmente queira saber sobre a natureza de um certo estado mental – felicidade no sentido psicológico. Nesse caso, será necessário algum tipo de investigação psicológica, filosófica ou científica. (Os leigos geralmente não têm nenhum tipo de pergunta em mente, mas estão realmente perguntando sobre as fontes da felicidade. Assim, pode-se dizer, digamos, que “a felicidade é estar com bons amigos”. Essa não é uma visão sobre a natureza ou definição de felicidade, mas sim uma teoria sobre os tipos de coisas que tendem a nos fazer felizes. Ele deixa sem resposta, ou dá por certo, a questão de apenas o que é a felicidade, de tal forma que os amigos são uma boa fonte disso.

Em suma, as “teorias da felicidade” filosóficas podem tratar de pelo menos duas coisas diferentes: bem-estar ou estado de espírito. Assim, existem essencialmente dois corpos de literatura filosófica sobre “felicidade” e dois conjuntos de debates sobre a sua natureza, embora os escritores muitas vezes não conseguem distingui-los. Tais fracassos geraram muita confusão, às vezes produzindo discórdias falsas que se revelam meramente verbais. Por exemplo, alguns psicólogos identificam a “felicidade” com atitudes de satisfação com a vida, enquanto permanecem neutros em questões de valor, ou se Bentham, Mill, Aristóteles ou qualquer outro pensador sobre a boa vida estava correto. Tais pesquisadores empregam o termo no sentido psicológico. No entanto, às vezes, é objetado contra tais alegações de que a satisfação com a vida não pode ser suficiente para a “felicidade” porque outras coisas, como realização ou conhecimento, importam para o bem-estar humano. Os objetores estão confusos: seus oponentes não fizeram nenhuma reclamação sobre o bem-estar, e os dois “lados”, por assim dizer, estão simplesmente usando ‘felicidade’ para falar sobre coisas diferentes. Poder-se-ia até mesmo objetar de forma sensata ao tratado de um economista sobre “bancos” que não tem nada a dizer sobre rios e córregos.

Qual uso de ‘felicidade’ corresponde ao verdadeiro significado do termo no inglês contemporâneo? Indiscutivelmente, ambos. O uso do bem-estar domina claramente a literatura histórica pelo menos no início da era moderna, por exemplo, nas traduções da *eudaimonia* dos antigos gregos ou do latim *beatitudo*, embora essa tradução tenha sido fonte de controvérsia. A famosa referência de Jefferson à “busca da felicidade” provavelmente empregou o senso de bem-estar. Mesmo escritores posteriores, como Mill, podem ter usado o termo em seu sentido de bem-estar, embora muitas vezes seja difícil dizer, uma vez que o bem-estar em si é frequentemente levado a consistir em estados mentais como o prazer. No uso comum, o substantivo abstrato “felicidade” frequentemente convida a uma leitura de bem-estar. E a

locução 'feliz da vida' não pode naturalmente tomar uma interpretação psicológica, pela simples razão de que as vidas não são normalmente consideradas como entidades psicológicas.

Compare isso com o significado muito diferente que parece ligar para falar de “ser feliz”. Aqui é muito menos claro que estamos falando de uma propriedade da vida de uma pessoa; parece ser uma propriedade da própria pessoa. Para ser feliz, parece, é apenas estar em certo tipo de estado ou condição psicológica. Da mesma forma, quando dizemos que fulano é “feliz” (em vez de dizer que ele está levando uma vida feliz). Este uso psicológico, indiscutivelmente, predomina no vernáculo atual. Pesquisadores engajados na autodescrita “ciência da felicidade” geralmente não se consideram fazendo juízos de valor quando proclamam que os indivíduos em seus estudos são felizes. Nem ao afirmar que um estudo de satisfação de vida mostra que os Utahans são mais felizes do que os novaiorquinos, eles estão se comprometendo com a afirmação tendenciosa de que os Utahans estão em melhor situação. (Se forem, então os periódicos de psicologia que estão publicando esta pesquisa podem precisar revisar seus protocolos por pares para incluir os eticistas entre seus árbitros.) E os muitos livros populares recentes sobre felicidade, assim como inúmeros relatos da mídia sobre pesquisa sobre felicidade. Quase todos parecem ter como certo que não estão falando de nada além de uma condição psicológica.

Doravante, a “felicidade” será usada no sentido psicológico em longo prazo, a menos que especificado de outra forma. Note, no entanto, que uma série de livros importantes e outras obras sobre “felicidade” nas últimas décadas empregaram o senso de bem-estar do termo. Livros desse tipo parecem incluir Almeder 2000, Annas 1993, 2011, McMahan 2005, Noddings 2003, White 2006, embora novamente nem sempre seja claro como um dado autor usa o termo. Para discussão da noção de bem-estar, veja a entrada sobre o bem-estar.

2. Teorias da felicidade

2.1 Os principais candidatos

Os filósofos têm mais comumente distinguido dois relatos de felicidade: o hedonismo e a teoria da satisfação com a vida. Os hedonistas identificam a felicidade com o equilíbrio do indivíduo entre experiências agradáveis e desagradáveis, da mesma forma que os hedonistas do bem-estar o fazem. A diferença é que o hedonista sobre a felicidade não precisa aceitar a doutrina mais forte do hedonismo do bem-estar; isso surge claramente em argumentos contra o foco utilitarista clássico na felicidade como o objetivo da escolha social. Tais argumentos tendem a conceder a identificação da felicidade com prazer, mas desafiam a ideia de que essa deva ser nossa principal preocupação, e muitas vezes também a ideia de que a felicidade é tudo o que importa para o bem-estar.

As teorias de satisfação com a vida identificam a felicidade como tendo uma atitude favorável em relação à vida como um todo. Esse esquema básico pode ser preenchido de várias maneiras, mas normalmente envolve algum tipo de julgamento global: um endosso ou afirmação da vida como um todo. Esse julgamento pode ser mais ou menos explícito e pode envolver ou acompanhar alguma forma de afeto. Pode também envolver ou acompanhar algum conjunto de julgamentos sobre itens ou domínios específicos da vida de alguém.

Uma terceira teoria, a visão do estado emocional, parte do hedonismo de uma maneira diferente: em vez de identificar a felicidade com uma experiência agradável, identifica a felicidade com a condição emocional de um agente como um todo. Isso inclui aspectos não experimentais de emoções e estados de espírito (ou talvez apenas estados de espírito) e exclui prazeres que não envolvam diretamente o estado emocional do indivíduo. Pode também incluir a propensão de uma pessoa por experimentar vários humores, que podem variar ao longo do tempo. A felicidade em tal visão é mais

quase o oposto da depressão ou da ansiedade – uma condição psicológica ampla – enquanto a felicidade hedonista é simplesmente oposta ao desagrado. Por exemplo, um indivíduo profundamente angustiado pode distrair-se o suficiente com atividades constantes para manter uma existência agradável – interrompida apenas por colapsos lacrimosos durante o estranho momento de silêncio –, portanto talvez contar que seja feliz com uma visão de estado hedonista, mas não emocional. Os estados envolvidos na felicidade, numa visão do estado emocional, podem variar muito, muito mais do que a noção comum de humor ou emoção. Em uma proposta, a felicidade envolve três amplas categorias de estados afetivos, incluindo estados de “endosso” como alegria *versus* tristeza, estados de “engajamento” como fluxo ou sensação de vitalidade, e “sintonização” declarada como tranquilidade, expansividade emocional *versus* compressão e confiança. Dado o afastamento das noções de senso comum de estar em “bom humor”, a felicidade é caracterizada nesta proposta como “afirmação psíquica” ou “florescimento psíquico” em formas pronunciadas.

Uma quarta família de visões, as teorias híbridas, tenta uma solução irênica²⁴ para nossas diversas intuições sobre a felicidade: identificar a felicidade com satisfação de vida e prazer ou estado emocional, talvez junto com outros estados, como satisfações de domínio. O candidato mais óbvio aqui é o bem-estar subjetivo, que é tipicamente definido como um composto de satisfação de vida, satisfações de domínio e afeto positivo e negativo. (Os pesquisadores muitas vezes parecem identificar felicidade com bem-estar subjetivo, às vezes com satisfação de vida e talvez mais comumente com estado emocional ou hedônico.) O apelo principal das teorias híbridas é sua inclusividade: todos os componentes do bem-estar subjetivo parecem importantes, e provavelmente não há componente de bem-estar subjetivo que às vezes não seja

24 **Irênico**: pacífico, apaziguador.

incluído na “felicidade” no uso comum do termo.

2.2 Metodologia: estabelecendo uma teoria

Como determinamos qual teoria está correta? Métodos filosóficos tradicionais de análise conceitual ou linguística podem nos dar alguma orientação, indicando que alguns relatos se encaixam melhor no conceito comum de felicidade. Assim, argumentou-se que o hedonismo é falso ao conceito de felicidade como o conhecemos; as intuições tomadas para apoiar o hedonismo apontam para uma visão do estado emocional. E alguns argumentam que a satisfação com a vida é compatível com estados emocionais profundamente negativos como a depressão – um artista sofredor pode não valorizar muito os assuntos emocionais e afirmar sinceramente que sua vida é boa. No entanto, pode parecer contraintuitivo considerar essa pessoa feliz. Ao mesmo tempo, as pessoas às vezes usam “felicidade” para denotar estados de satisfação com a vida: as teorias de satisfação com a vida parecem fiéis a alguns usos comuns da “felicidade”. O problema é que a FELICIDADE parece ser um “conceito mestiço”, como Ned Block chamou de conceito de consciência: a noção comum é uma bagunça. Usamos o termo para denotar coisas diferentes em contextos diferentes e, muitas vezes, não temos uma noção clara daquilo a que estamos nos referindo. Isso sugere que os relatos de felicidade devem ser um pouco revisionistas, e que devemos avaliar as teorias com base em outros aspectos que não a simples fidelidade ao conceito leigo de felicidade – “adequação descritiva”, nos termos de Sumner. Um candidato é a utilidade prática: qual concepção de felicidade melhor responde aos nossos interesses na noção? Nós falamos sobre felicidade porque nos importamos com isso. A questão é por que nos importamos com isso, e quais estados psicológicos dentro da extensão do termo comum fazem mais sentido dessa preocupação. Mesmo que não haja uma resposta simples à pergunta sobre o que é a felicidade, pode muito bem acontecer que nossos interesses na felicidade se agrupem tão fortemente em torno de um tipo

psicológico específico que a felicidade possa ser melhor compreendida em termos desse tipo de estado. Alternativamente, podemos escolher distinguir diferentes variedades de felicidade. No entanto, será menos importante como usamos a palavra do que sermos claros sobre a natureza e o significado dos estados que nos interessam.

2.3 Satisfação com a vida *versus* contas baseadas em efeitos

O debate sobre as teorias da felicidade cai ao longo de algumas linhas. As questões mais interessantes dizem respeito à escolha entre a satisfação com a vida e visões baseadas no afeto, como o hedonismo e a teoria do estado emocional. Os proponentes da satisfação com a vida veem duas grandes vantagens em sua posição. Primeiro, a satisfação com a vida é holística, abrangendo toda a vida de uma pessoa, ou a totalidade da vida de uma pessoa durante um certo período de tempo. Reflete não apenas o conjunto de momentos da vida, mas também a qualidade global da vida como um todo. E parece que não nos importamos apenas com a quantidade total de bem em nossas vidas, mas com sua distribuição – um final feliz, digamos, conta mais do que um meio feliz. Em segundo lugar, a satisfação com a vida parece mais ligada às nossas prioridades do que é o afeto, como ilustra o caso do artista sofredor. Embora o foco no afeto tenha sentido na medida em que nos importamos com esses assuntos, a maioria das pessoas também se preocupa com outras coisas, e como suas vidas estão relacionadas às suas prioridades podem não ser totalmente refletidas em seus estados afetivos. Assim, as teorias de satisfação com a vida parecem se encaixar mais de perto com os ideais liberais de soberania individual, sobre as quais a minha vida é um bem para eu decidir. Minha satisfação com a minha vida parece incorporar esse julgamento. É claro que uma teoria da felicidade não precisa capturar tudo o que é importante para o bem-estar; o ponto é que uma visão de satisfação de vida pode explicar por que

REFLEXÕES XXX

devemos nos importar tanto com a felicidade e, assim, desfrutar de apoio substantivo e intuitivo.

Mas várias objeções foram levantadas contra visões de satisfação de vida. A queixa mais comum já foi notada, a saber, que uma pessoa poderia estar aparentemente satisfeita com sua vida mesmo quando levava uma existência altamente desagradável ou emocionalmente angustiada, e pode parecer contraintuitivo considerar essa pessoa tão feliz (ver seção 2.2). Alguns teóricos da satisfação com a vida negam que tais casos sejam possíveis, mas também se poderia argumentar que tais possibilidades são parte integrante do apelo da satisfação com a vida: algumas pessoas podem não ter muito prazer na vida porque não se importam particularmente com questões afetivas, e uma teoria de satisfação de vida permite que elas possam, à sua maneira, ser felizes.

Duas outras objeções são mais substantivas, levantando questões sobre se a satisfação com a vida tem o tipo certo de importância. Uma preocupação é se as pessoas muitas vezes têm fundamentado bem atitudes de satisfação ou insatisfação com a vida. Avaliar a vida como um todo pode ser um negócio complicado, e há algumas dúvidas se as pessoas normalmente têm atitudes bem definidas em relação às suas vidas que refletem com exatidão o quanto suas vidas se comparam em relação a suas prioridades. Algumas pesquisas, por exemplo, sugerem que os relatórios de satisfação de vida tendem a refletir julgamentos feitos no local, com base em qualquer informação que vem à mente, com influências substanciais por fatores contextuais transitórios como o tempo, encontrar uma moeda de dez centavos, etc. O debate persiste sobre se este trabalho enfraquece o significado dos julgamentos de satisfação com a vida, mas levanta uma questão se as atitudes de satisfação com a vida tendem a ser suficientemente fundamentadas para ter o tipo de importância que as pessoas normalmente atribuem à felicidade.

A terceira objeção é um tanto complicada, por isso vai exigir alguma explicação. A alegação é que uma ampla gama de

atitudes de satisfação com a vida pode ser consistente com as percepções individuais de quão bem sua vida está indo em relação ao que lhes interessa, levantando dúvidas sobre a importância da satisfação com a vida. Você pode estar razoavelmente satisfeito ao receber muito pouco do que deseja ou insatisfeito ao obter a maior parte do que deseja. Uma razão para isso é que as pessoas tendem a ter muitos valores incomensuráveis, deixando em aberto como adicioná-los. Olhando para os vários altos e baixos de sua vida, pode ser arbitrário se você avalia sua vida em quatro em dez, ou em sete. Uma segunda razão é que as atitudes de satisfação de vida não são meramente avaliações de sucesso subjetivo ou bem-estar pessoal: bom o suficiente – satisfatório. No entanto, os valores das pessoas podem determinar, de maneira radical, onde devem estabelecer a barreira para uma vida “boa o suficiente”, novamente tornando o julgamento algo arbitrário. Dados seus valores, você pode estar razoavelmente satisfeito com um dois ou exigir que um nove seja satisfeito. Embora pareça importante quão bem as pessoas veem suas vidas em relação ao que lhes interessa, não é obviamente tão importante se as pessoas veem suas vidas indo bem o suficiente para que estejam dispostas a julgá-las satisfatórias.

Se as atitudes de satisfação com a vida forem substancialmente arbitrárias em relação ao sucesso subjetivo, as pessoas poderão basear essas atitudes em outros fatores, como ideais éticos (por exemplo, valorização da gratidão ou não complacência) ou preocupações pragmáticas (por exemplo, consolar-se). Mudanças de perspectiva também podem alterar razoavelmente as atitudes de satisfação com a vida. Após o funeral, você pode estar muito satisfeito com sua vida, enquanto a reunião do segundo grau deixa você insatisfeito; no entanto, nenhum julgamento precisa ser confundido ou menos autoritário.

Como resultado, as atitudes de satisfação com a vida podem ser indicadores ruins de bem-estar, mesmo do ponto de vista

do próprio indivíduo. Que as pessoas em um dado país registrem altos níveis de satisfação com a vida podem refletir nada mais do que o fato de estabelecerem um padrão extremamente baixo; eles podem estar satisfeitos com qualquer coisa menos que pura agonia. Os cidadãos de outro país podem estar insatisfeitos com suas vidas, mas apenas porque eles colocam a barra muito mais alta. Em relação ao que eles se preocupam, as pessoas na nação insatisfeita poderiam estar em melhor situação do que as da nação satisfeita. Para dar outro exemplo, um paciente com câncer pode estar mais satisfeito com sua vida do que antes do diagnóstico, pois agora olha sua vida de uma perspectiva diferente e enfatiza diferentes virtudes como fortaleza e gratidão, em oposição a (digamos) humildade e não complacência. No entanto, ele não precisa se considerar melhor: pode acreditar que está pior do que estava quando estava menos satisfeito. Nem o julgamento precisa parecer a ele ou a nós estarmos enganados: é só que ele agora olha para a sua vida de forma diferente. Na verdade, ele pode pensar que está indo mal, mesmo quando está satisfeito com sua vida: ele endossa isso, e é grato por ter sua vida não tão boa, em vez de algumas das alternativas muito piores.

Para os propósitos atuais, a preocupação é que a satisfação com a vida não tenha o tipo de significado que a felicidade normalmente pensa ter. Isso pode representar uma dificuldade para a identificação da satisfação com a vida com felicidade: as pessoas frequentemente parecem usar a felicidade como uma proxy²⁵ para o bem-estar, um substituto razoavelmente concreto e sem valor que facilita avaliações rápidas e sujas do bem-estar. Dada a descoberta de que alguém é feliz, podemos inferir que ele está indo bem; se soubermos que alguém está infeliz, podemos concluir que ela está indo mal. Tais inferências são impossíveis: se mais tarde descobrirmos que a esposa e os amigos do Ned feliz o odeiam

25 **Proxy**: aproximação.

secretamente, não precisamos decidir que ele não está feliz depois de tudo; nós simplesmente retiramos a conclusão de que ele está indo bem. Enquanto a felicidade rastrear o bem na maioria dos casos, esse tipo de prática é perfeitamente respeitável. Mas se identificarmos felicidade com satisfação de vida, então poderemos ter um problema: talvez Sally esteja satisfeita apenas porque ela valoriza ser grata pelas coisas boas da vida. Esse tipo de caso pode não ser apenas uma possibilidade teórica: talvez as taxas muito altas de satisfação com a vida relatadas nos Estados Unidos e em muitos outros lugares reflitam substancialmente uma ampla aceitação de normas de gratidão e uma tendência geral para enfatizar os aspectos positivos, talvez uma sensação de que não endossar sua vida equivale a uma falta de autoestima. Não é implausível que a maioria das pessoas, mesmo aquelas que enfrentam grandes dificuldades, possam prontamente encontrar motivos para satisfação com suas vidas. A vida pode ter que ser muito difícil para uma pessoa ser incapaz de afirmar isso.

Essas críticas às teorias de satisfação com a vida são, na maioria das vezes, relativamente recentes, de modo que ainda é preciso ver como o debate vai se desenrolar. Talvez um modo diferente de conceber a satisfação com a vida, por exemplo dispensar o julgamento global e agregar satisfações e insatisfações particulares, diminuísse a força dessas objeções. Alternativamente, é possível que formas idealizadas ou qualificadas de satisfação com a vida possam mitigar essas preocupações para alguns propósitos, como uma teoria do bem-estar.

2.4 Hedonismo versus estado emocional

Um segundo conjunto de questões diz respeito às diferenças entre as duas visões baseadas em afetividade, o hedonismo e o estado emocional. O apelo do hedonismo é bastante óbvio: o prazer de nossa experiência é claramente uma questão de grande importância; muitos afirmaram que é a única coisa que importa. O que, ao contrário, motiva o relato do estado emocional, que tem semelhanças óbvias com o hedonismo,

mas exclui muitos prazeres da felicidade? A questão da motivação parece ser a principal preocupação que a teoria do estado emocional enfrenta: o que se ganha concentrando-se no estado emocional e não no prazer?

Um argumento para se tomar tal visão é intuitivo: alguns acham implausível pensar que os prazeres psicologicamente superficiais invariavelmente fazem diferença em quão feliz a pessoa é – o prazer típico de comer um *cracker*, digamos, ou até mesmo o intenso prazer de um orgasmo que não consegue movê-lo, como pode acontecer com atividade sexual sem sentido. A distinção intuitiva parece semelhante a distinções feitas por alguns filósofos antigos. Considere, por exemplo, a seguinte passagem dos Discursos de Epicteto: “Estou com dor de cabeça’. Bem, não diga ‘Ai!’ “Eu tenho uma dor de ouvido. “Não diga “Ai! “E eu não estou dizendo que não é permissível gemer, só não gemer no centro do seu ser”. Os estoicos não esperavam que nunca sentíssemos sensações desagradáveis, o que seria simplesmente impossível; em vez disso, a ideia não era permitir que tais coisas nos atingissem, afetassem nossas condições emocionais.

Por que alguém deveria se importar em pressionar tal distinção para caracterizar a felicidade? Para a maioria das pessoas, a diferença hedônica entre a felicidade em um estado emocional *versus* uma visão hedonista é provavelmente mínima. Mas enquanto pouco será perdido, o que será ganho? Uma possibilidade é que os efeitos mais “centrais” que envolvem nossas condições emocionais possam ter uma relação especial com a pessoa ou com o **eu**, ao passo que os efeitos mais “periféricos”, como o prazer de comer um biscoito, podem pertencer aos aspectos subpessoais de nossas psicologias. Como o bem-estar é comumente ligado a ideias de autorrealização, esse tipo de distinção pode indicar uma diferença na importância desses estados. Outra razão para se concentrar na condição emocional do que apenas na experiência pode ser a maior profundidade psicológica da primeira: seu impacto em nossas vidas mentais, fisiologia e

comportamento é discutivelmente mais profundo e difundido. Isso aumenta o significado explicativo e preditivo da felicidade e, mais importante, a sua conveniência: a felicidade nessa visão não é apenas agradável, mas uma fonte importante de prazer e outros bons resultados. Compare a saúde nesta questão: enquanto muitos acham que importa principalmente ou inteiramente por causa de sua conexão com o prazer, há poucos céticos sobre a importância da saúde. Além disso, as visões do estado emocional podem capturar a ideia de que a felicidade diz respeito à orientação ou disposição psicológica do indivíduo: ser feliz, em uma teoria do estado emocional, não é apenas ser submetido a uma certa sequência de experiências, mas para o próprio ser manifestar uma orientação favorável às condições da vida – uma espécie de afirmação psíquica da vida de alguém. Isso reflete um ponto de semelhança com as visões de felicidade de satisfação de vida: contra o hedonismo, ambas as visões levam a felicidade a ser substancialmente disposicional, envolvendo algum tipo de orientação favorável à vida de alguém. Mas as visões de satisfação de vida tendem a enfatizar o endosso reflexivo ou racional, enquanto as visões de estado emocional enfatizam os vereditos de nossas naturezas emocionais.

Como as teorias do estado emocional só recentemente receberam defesa explícita, não está claro como o debate com o hedonismo prosseguirá, embora a última visão certamente continue a ser um grande candidato na literatura. E todas as teorias baseadas no afeto confrontam as preocupações, observadas anteriormente, que motivam visões de satisfação de vida – notavelmente, sua conexão mais frouxa com as prioridades das pessoas, bem como sua capacidade limitada de refletir a qualidade de vida das pessoas como um todo.

2.5 Contas híbridas

Dadas as limitações das teorias mais restritas da felicidade, uma explicação híbrida, como uma teoria subjetiva do bem-estar, pode parecer uma solução atraente. Essa estratégia não foi totalmente explorada na literatura filosófica, embora a

teoria da “satisfação de vida” de Sumner possa ser melhor classificada como um híbrido. Em qualquer caso, uma abordagem híbrida atrai objeções próprias. Se chegarmos a uma teoria híbrida por esse caminho, pode parecer tanto o casamento de duas contas pouco promissoras, quanto uma conta promissora, com uma conta pouco promissora. Essa união pode não produzir resultados saudáveis. Em segundo lugar, as pessoas têm diferentes intuições sobre o que conta como felicidade, de modo que nenhuma teoria pode acomodar todas elas. Qualquer teoria que tenta, portanto, arrisca agradar a ninguém. Uma terceira preocupação é que os vários componentes de qualquer híbrido são susceptíveis de importar por razões bastante diferentes, de modo que a felicidade, assim entendida, pode falhar em responder a qualquer conjunto coerente de preocupações. As atribuições de felicidade poderiam ser relativamente pouco informativas se lançassem sua rede muito amplamente.

3. A ciência da felicidade

3.1 A felicidade pode ser medida?

Com o aumento explosivo da pesquisa empírica sobre a felicidade, uma questão central é até que ponto e como a felicidade pode ser medida. Parece não haver, em princípio, uma barreira à ideia de medir, pelo menos aproximadamente, como as pessoas são felizes. Investigadores podem nunca apreciar a precisão do “hedonímetro” uma vez imaginado por Edgeworth para mostrar quão feliz uma pessoa é. De fato, tal dispositivo pode ser impossível, mesmo em princípio, já que a felicidade pode envolver múltiplas dimensões que não podem ser precisamente quantificadas ou somadas. Se assim for, ainda pode ser viável desenvolver medidas aproximadas de felicidade, ou pelo menos suas várias dimensões. Da mesma forma, a depressão pode não admitir quantificação precisa em um único número, mas muitas medidas úteis de imprecisão da depressão existem. No caso da felicidade, é plausível que mesmo as medidas atuais forneçam informações sobre como as pessoas são ansiosas, alegres, satisfeitas, etc. e assim nos

diz algo sobre sua felicidade. Mesmo as medidas mais simples de autorrelato usadas na literatura correlacionam-se bem com muitas variáveis intuitivamente relevantes, tais como relatos de amigos, sorrisos, medidas fisiológicas, saúde, longevidade e assim por diante.

É importante ressaltar que a maioria das pesquisas científicas precisa apenas discernir padrões em um grande número de indivíduos – para ter um caso fácil, determinar se as viúvas tendem a ser menos felizes do que os recém-casados – e isso é compatível com pouca confiabilidade na avaliação da felicidade individual. Da mesma forma, um termômetro impreciso pode ser um guia ruim para a temperatura, mas as leituras de muitos desses termômetros podem se correlacionar razoavelmente bem com as temperaturas reais – dizendo-nos, por exemplo, que em Minnesota é mais frio que na Flórida.

Este ponto revela uma importante advertência: as medidas de felicidade podem se correlacionar bem com a forma como as pessoas são felizes, nos dizendo quais grupos de pessoas tendem a ser mais felizes, enquanto estão completamente errados sobre os níveis absolutos de felicidade. Autorrelatos de felicidade, por exemplo, podem indicar corretamente que os desempregados são consideravelmente menos felizes do que aqueles com empregos. Mas cada um desses relatórios pode estar errado, digamos, se todos estão descontentes, mas afirmam ser felizes, ou vice-versa, desde que os desempregados relatem uma felicidade menor do que os empregados. Da mesma forma, maus termômetros podem mostrar que em Minnesota é mais frio que na Flórida sem dar a temperatura correta.

Duas moralidades emergem dessas reflexões. Primeira, as medidas de autorrelato da felicidade podem ser guias confiáveis para a felicidade relativa, embora nos falem pouco sobre quão felizes, em termos absolutos, as pessoas são. Podemos saber quem é mais feliz, isto é, mas não se as pessoas são de fato felizes. Segunda, mesmo as comparações de felicidade relativa serão imprecisas se os grupos forem

comparados e sistematicamente influenciem seus relatórios de maneiras diferentes. Essa preocupação é particularmente aguda para comparações transculturais de felicidade, em que diferentes normas sobre a felicidade podem minar a comparabilidade dos autorrelatos. Os franceses podem relatar uma felicidade menor do que os americanos, por exemplo, não porque suas vidas sejam menos satisfatórias ou agradáveis, mas porque tendem a dar menos importância às coisas. Por essa razão, pode ser útil empregar instrumentos, incluindo perguntas mais restritas ou medidas fisiológicas, menos propensas a influências culturais.

A discussão até agora assumiu que as pessoas podem estar erradas sobre o quão felizes elas são. Isso é plausível? Alguns argumentaram que a felicidade autorrelatada (sinceramente) não pode, mesmo em princípio, ser confundida. Se você acha que está feliz, tem um sentimento comum, então você está feliz. Essa afirmação não é plausível em uma visão de felicidade hedonista ou emocional, já que essas teorias levam os julgamentos de felicidade a abranger não apenas como se está sentindo no momento, mas também estados passados, e as lembranças desses podem ser obviamente espúrias. Além disso, argumenta-se que até mesmo os julgamentos de como se sente no momento presente podem muitas vezes estar equivocados, particularmente em relação a humores como a ansiedade.

A ideia de que autorrelatos sinceros de felicidade são incorrigíveis só pode ser correta, ao que parece, dada uma concepção bastante específica de felicidade – uma espécie de teoria da satisfação com a vida, na qual as pessoas contam como satisfeitas estão com suas vidas, desde que estejam dispostas a julgar explicitamente que estão satisfeitas com suas vidas como um todo. Também assumido aqui é que autorrelatos de felicidade são de fato totalmente baseados em julgamentos de satisfação de vida como estes – isto é, que as pessoas levam perguntas sobre “felicidade” a serem perguntas sobre satisfação de vida. Dadas essas suposições, podemos

concluir plausivelmente que os autorrelatos de felicidade são incorrigíveis. Uma questão é se a felicidade, assim concebida, é muito importante. Além disso, é improvável que os entrevistados interpretem invariavelmente as perguntas sobre a felicidade como sendo sobre a satisfação com a vida. De qualquer forma, mesmo os teóricos da satisfação com a vida podem se recusar a essa variante do relato, já que a satisfação com a vida às vezes envolve não apenas juízos globais explícitos de satisfação com a vida, mas também nossas respostas às coisas ou domínios específicos de que gostamos. Alguns hesitarão em considerar pessoas satisfeitas que odeiam muitas das coisas importantes em suas vidas, por mais que estejam satisfeitas em afirmar que estão com suas vidas como um todo.

Na mesma linha, a prática comum de medir a felicidade simplesmente pedindo às pessoas que relatem explicitamente como estão “felizes” às vezes é defendida com base no fato de permitir que as pessoas decidam por si mesmas o que é felicidade. O raciocínio novamente parece pressupor, de forma controversa, que os autorrelatos de felicidade empregam uma visão de satisfação com a vida de felicidade, a ideia é que, se você está satisfeito (“feliz”), vai depender do que lhe interessa. Alternativamente, o ponto pode ser literalmente deixar para o entrevistado decidir se “feliz” significa estado hedônico, estado emocional, satisfação com a vida ou qualquer outra coisa. Assim, para um dos entrevistados “Estou feliz” pode significar “minha experiência é geralmente agradável”, enquanto para o outro pode significar “estou satisfeito com a minha vida como um todo”. Não está claro, no entanto, que fazer perguntas ambíguas desse tipo seja um empreendimento útil, uma vez que diferentes respondentes responderão, de fato, a diferentes questões.

Para medir a felicidade por meio de autorrelatos, então, pode ser sábio para empregar termos outros que 'felicidade' e seus cognatos-termos cujo significado é relativamente bem conhecido e fixo. Em outras palavras, os pesquisadores devem

decidir antecipadamente o que querem medir – seja satisfação com a vida, estado hedônico, estado emocional ou qualquer outra coisa – e depois fazer perguntas que se refiram sem ambiguidade a esses estados. Esse estratagema pode ser tanto mais necessário no trabalho intercultural, em que encontrar traduções adequadas de “felizes” pode ser intimidante – particularmente quando o significado em inglês do termo permanece uma questão de discórdia.

Esta entrada concentra-se em estudos subjetivos de bem-estar, uma vez que esse trabalho é considerado uma pesquisa de “felicidade”. Mas a pesquisa psicológica sobre o bem-estar pode tomar outras formas, notadamente na literatura “eudaimônica” – comumente oposta à “hedônica” – que avalia uma gama mais ampla de indicadores utilizados para representar as necessidades humanas objetivas, como significado, crescimento pessoal, parentesco, autonomia, competência, etc. (a assimilação de bem-estar subjetivo para o reino “hedônica” pode ser enganosa, uma vez que satisfação com a vida parece principalmente para ser um não. Outros instrumentos de bem-estar podem não se enquadrar claramente na rubrica “felicidade” ou eudaimoniana, por exemplo, estendendo as medidas subjetivas de bem-estar adicionando questões sobre até que ponto as atividades são consideradas significativas ou vale a pena. Uma questão importante para o futuro é até que ponto a pesquisa de bem-estar precisa incorporar indicadores além do bem-estar subjetivo.

3.2 Descobertas empíricas: visão geral

A literatura científica sobre felicidade cresceu a proporções muito grandes para que este artigo faça mais do que uma breve referência a alguns destaques. Aqui está uma amostra das reivindicações mais citadas:

1. A maioria das pessoas é feliz
2. As pessoas se adaptam à maioria das mudanças, tendendo a retornar ao longo do tempo para sua felicidade “ponto de

ajuste"

3. As pessoas estão propensas a cometer sérios erros na avaliação e busca da felicidade
4. A prosperidade material tem um impacto surpreendentemente modesto na felicidade

A primeira alegação, de que a maioria das pessoas é feliz, parece ser uma posição de consenso entre os pesquisadores subjetivos de bem-estar. A contenda reflete três linhas de evidência: a maioria das pessoas, na maioria dos lugares, declara ser feliz; a maioria das pessoas afirma estar satisfeita com suas vidas; e a maioria das pessoas experimenta mais afeto positivo do que negativo. Em qualquer das principais teorias da felicidade, então, as evidências parecem mostrar que a maioria das pessoas é, de fato, feliz. No entanto, esta conclusão pode ser resistida, por alguns motivos. Primeiro, os teóricos da satisfação com a vida podem questionar se os autorrelatos de satisfação com a vida são suficientes para estabelecer que as pessoas estão de fato satisfeitas com suas vidas. Talvez autorrelatos possam estar equivocados. Dizer se o indivíduo acredita estar satisfeito ainda demonstra muitos sinais de insatisfação em seu comportamento, por exemplo, reclamando ou se esforçando para mudar coisas importantes em sua vida. Em segundo lugar, os defensores das teorias baseadas no afeto – visões hedonistas e emocionais do estado – podem rejeitar a noção de que uma maioria nula de afeto positivo é suficiente para a felicidade. Embora a visão tradicional entre os hedonistas tenha sido de fato que a felicidade requer não mais do que uma proporção de 1:1 de afeto positivo para negativo, essa alegação recebeu pouca defesa e foi contestada na literatura recente. Alguns pesquisadores afirmaram que o “florescimento” requer uma proporção superior a 3:1 de afeto positivo para negativo, uma vez que essa relação é considerada um limiar para um funcionamento psicológico amplamente favorável. Se uma proporção semelhante fosse adotada como o limiar para a felicidade, em uma teoria de estado hedonista ou emocional,

então algumas das evidências tomadas para mostrar que as pessoas são felizes poderiam, de fato, mostrar o contrário. Em qualquer caso, a afirmação empírica depende muito de visões filosóficas não triviais sobre a natureza da felicidade, ilustrando uma maneira pela qual o trabalho filosófico sobre a felicidade pode informar a pesquisa científica.

A segunda alegação, sobre adaptação e pontos de ajuste, reflete descobertas bem conhecidas de que muitos eventos importantes da vida, como estar incapacitado em um acidente ou ganhar na loteria, parecem impactar fortemente a felicidade apenas por um período relativamente breve, após o qual os indivíduos tendem a retornar para um nível de felicidade não muito diferente de antes. Além disso, estudos de gêmeos descobriram que o bem-estar subjetivo é substancialmente hereditário, com 50% sendo uma figura comumente aceita. Consequentemente, muitos pesquisadores têm postulado que cada indivíduo tem um nível de felicidade “ponto de ajuste” característico, para o qual ele tende a gravitar com o tempo. Tais alegações causaram alguma consternação sobre se a busca e a promoção da felicidade são em grande parte empreendimento fútel. No entanto, a visão dominante agora parece ser que as alegações iniciais sobre adaptação extrema e pontos de ajuste foram exageradas: enquanto a adaptação é um fenômeno muito real, muitos fatores – incluindo a deficiência – podem ter efeitos substanciais e duradouros sobre como as pessoas são felizes. Esse ponto já era aparente na literatura sobre correlatos e causas da felicidade, discutida abaixo: se coisas como relacionamentos e trabalho envolvente são importantes para a felicidade, então a felicidade provavelmente não é simplesmente uma questão de personalidade ou temperamento. Além disso, é improvável que as grandes diferenças entre países na felicidade medida sejam inteiramente um artefato de variáveis de personalidade. Observe que mesmo traços altamente hereditários podem ser fortemente suscetíveis a melhorias. Melhores condições de vida elevaram a estatura

dos homens na Holanda em oito polegadas – passando de curto (cinco, quatro pés) para alto (mais de seis pés) – nos últimos 150 anos. No entanto, a altura é considerada muito mais hereditária do que a felicidade, com estimativas típicas de herdabilidade variando de 60% a mais de 90%.

3.3 As fontes de felicidade

A questão dos erros será retomada na seção 5.2. Mas a última afirmação – que a prosperidade material tem impactos relativamente modestos na felicidade – ultimamente se tornou assunto de um debate acalorado. Por algum tempo, a visão-padrão entre os pesquisadores subjetivos de bem-estar foi que, além de um baixo limiar em que as necessidades básicas são satisfeitas, os ganhos econômicos têm apenas um pequeno impacto nos níveis de felicidade. Segundo o conhecido “Paradoxo de Easterlin”, por exemplo, as pessoas mais ricas tendem a ser mais felizes dentro das nações, mas as nações mais ricas são pouco mais felizes do que as menos prósperas e – o mais impressionante – o crescimento econômico praticamente não tem impacto. Nos Estados Unidos, por exemplo, a felicidade medida não aumentou significativamente desde pelo menos 1947, apesar dos aumentos maciços de riqueza e renda. Em resumo, uma vez que você está fora da pobreza, os níveis absolutos de riqueza e renda fazem pouca diferença em quão felizes as pessoas são.

Contra essas alegações, alguns autores argumentaram recentemente que a renda absoluta tem um grande impacto na felicidade em todo o espectro da renda. A questão continua a ser muito debatida, mas em 2010 um par de estudos em grande escala usando conjuntos de dados da Gallup, incluindo medidas melhoradas de satisfação com a vida e afeto, sugeriu que ambos os lados podem estar parcialmente certos. Pesquisando grandes números de americanos em um caso, e o que é reivindicado como a primeira amostra globalmente representativa da humanidade no outro, esses estudos descobriram que a renda de fato se correlaciona substancialmente (44% na amostra global), em todos os

níveis, com vida e satisfação – estritamente falando, uma medida de “avaliação de vida” que pede aos entrevistados que classifiquem suas vidas sem dizer se estão satisfeitos. No entanto, a correlação da renda familiar com as medidas de afeto é muito mais fraca: globalmente, 17% para afeto positivo, –90% para afeto negativo; e nos Estados Unidos, essencialmente acima de US\$ 75.000 (embora bastante forte em baixos níveis de renda). Se os resultados se mantiverem, parece ser que a renda está fortemente relacionada à satisfação com a vida, mas fracamente relacionada ao bem-estar emocional, pelo menos acima de um certo limiar.

Em suma, a relação entre dinheiro e felicidade pode depender de qual teoria de felicidade aceitamos: em uma visão de satisfação de vida, a relação pode ser forte; ao passo que as visões baseadas em afetividade podem produzir uma conexão muito mais fraca, novamente acima de algum limiar modesto. Aqui, novamente, visões filosóficas sobre a natureza e significado da felicidade podem desempenhar um papel importante na compreensão dos resultados empíricos e seu resultado prático. O crescimento econômico, por exemplo, tem sido uma das principais prioridades dos governos, e descobertas sobre seu impacto no bem-estar humano podem ter implicações substanciais para a política.

É importante notar que estudos dessa natureza se concentram em tendências genéricas, não em casos específicos, e não há disputa em que exceções significativas existam – notadamente populações que desfrutam de altos níveis de felicidade em meio a baixos níveis de prosperidade material. Entre outros, vários países da América Latina, pastores Maasai, caçadores-coletores Inughuit e comunidades Amish registraram resultados altamente positivos em estudos de bem-estar subjetivo, às vezes mais altos que em muitas nações ricas, e numerosas contas informais de acordo com os dados. Tais “*outliers* positivos” sugerem que algumas sociedades podem suportar altos níveis de felicidade com reservas de material extremamente modestas. A importância do dinheiro para a

felicidade pode depender fortemente de que tipo de sociedade se habita. Uma questão interessante, particularmente à luz de preocupações ambientais comuns, é até que ponto as lições de tais sociedades podem, ou deveriam, ser transferidas para outras formas sociais, em que a realização material e a felicidade estão atualmente mais estreitamente ligadas. Talvez algum grau de dissociação entre felicidade e dinheiro seja desejável.

Assim, o papel do dinheiro na felicidade parece, neste momento, ser um saco misto, dependendo em grande parte de como concebemos a felicidade e que gama de sociedades estamos considerando. O que (mais), então, é mais importante para a felicidade? Não há uma lista definitiva das principais fontes de felicidade na literatura, em parte porque não está claro como dividi-las. Mas os itens a seguir parecem geralmente ser aceitos como um dos principais correlatos da felicidade: relacionamentos, engajamento em atividades interessantes e desafiadoras, segurança física e material, senso de significado ou propósito, uma perspectiva positiva e autonomia ou controle. Correlatos significativos também podem incluir – entre muitos outros – religião, boa governança, confiança, ajuda aos outros, valores (por exemplo, ter valores não materialistas), alcançar objetivos, não estar desempregado e, talvez, também ter conexão com o ambiente natural.

Talvez o melhor instantâneo único dos correlatos da felicidade de uma perspectiva global seja o estudo da Gallup World Poll mencionado anteriormente. Nesse estudo, a medida de satisfação com a vida estava mais fortemente relacionada à prosperidade material, como observado acima: renda familiar, juntamente com a posse de conveniências de luxo e satisfação com o padrão de vida. As medidas de afeto, em contraste, se correlacionam mais fortemente com o que os autores chamam de “prosperidade psicossocial”: se as pessoas relataram ser tratadas com respeito no último dia, ter amigos e familiares para contar, aprender algo novo, fazer o que fazem melhor, e

escolhendo como o tempo foi gasto.

O que esses resultados mostram depende em parte da confiabilidade das medidas. Uma possível fonte de erro é que este estudo pode exagerar a relação entre a satisfação com a vida e as realizações materiais por meio do uso de uma escala de “escada” para avaliação da vida, sendo as escadas associadas a aspirações materiais. Os erros também podem surgir por meio de preconceitos de saliência, pelos quais as preocupações materiais podem ser mais facilmente lembradas do que outros valores importantes, como se alguém conseguiu ter filhos; ou por intermédio de diferenças nos vieses de positividade ao longo dos níveis de renda (talvez as pessoas mais ricas tendem a ser mais “respondentes” do que os mais pobres). Outra questão é se as medidas de afeto acompanham adequadamente as várias dimensões da vida emocional das pessoas. No entanto, os resultados são mais ou menos consoantes com outras pesquisas. Um outro ponto de incerteza é a história causal por trás das correlações – se os correlatos, como a prosperidade psicossocial, causam felicidade; se a felicidade os causa; se outros fatores causam ambos; ou, como é provável, alguma combinação dos três.

Com tais preocupações devidamente anotadas, a pesquisa plausivelmente sugere que, em média, o progresso material tem alguma tendência para ajudar as pessoas a conseguirem melhor o que querem na vida, como encontrado nas medidas de satisfação de vida, enquanto relacionamentos e atividades envolventes são mais importantes para as pessoas emocionais. O que isso significa para a felicidade depende de qual visão de felicidade está correta.

4. A importância da felicidade

4.1 Dúvidas sobre o valor da felicidade

Se você examinasse as atitudes do público sobre o valor da felicidade, pelo menos nas democracias ocidentais liberais, você provavelmente encontraria apoio considerável para a proposição de que a felicidade é tudo o que realmente importa

para o bem-estar humano. Muitos filósofos ao longo das eras endossaram igualmente tal visão, tipicamente assumindo um relato hedonista da felicidade. (Alguns, como Almeder, identificaram bem-estar com felicidade entendida como satisfação de vida.)

A maioria dos filósofos, porém, rejeitou os relatos hedonistas e outros relatos do estado mental sobre o bem-estar e, com eles, a ideia de que a felicidade poderia ser suficiente para o bem-estar. As objeções às teorias do estado mental de bem-estar tendem a se agrupar em torno de dois conjuntos de preocupações. Primeiro, acredita-se amplamente que as condições não mentais de nossas vidas são importantes para o bem-estar: se nossas famílias realmente nos amam, se nossas supostas realizações são genuínas, se temos as coisas de que realmente nos importamos. A objeção mais influente desse tipo é o caso da máquina de experiência de Robert Nozick, em que somos solicitados a imaginar um dispositivo de realidade virtual capaz de simular perfeitamente qualquer realidade para seu usuário, que pensará que a experiência é genuína. Você se conectaria a essa máquina por toda a vida? A maioria das pessoas não o faria, e o caso é amplamente usado para viciar as teorias do estado mental de bem-estar. Além de ter estados mentais positivos, parece importar que nossas vidas vão bem e que nosso estado de espírito está apropriadamente relacionado a como as coisas são.

Um segundo conjunto de objeções diz respeito a várias maneiras pelas quais uma pessoa feliz pode, no entanto, parecer intuitivamente estar levando uma vida empobrecida ou atrofiada. A mais influente dessas preocupações envolve a adaptação, em que os indivíduos que enfrentam circunstâncias opressivas reduzem suas expectativas e encontram contentamento em “pequenas misericórdias”, como disse Sen. Mesmo um escravo pode vir a internalizar os valores de seus opressores e ser feliz, e isso parece mais uma vida nada invejável. Preocupações relacionadas com envolver as pessoas com diminuição de

capacidades (cegueira, Síndrome de Down), ou escolhendo para levar estreita vidas apertadas ou simplificadas (por exemplo, contando lâminas de grama). Preocupações com vidas empobrecidas são um motivador primordial das teorias aristotélicas de bem-estar, que enfatizam o exercício pleno e adequado de nossas capacidades humanas.

Diante dessas e de outras objeções, a maioria dos comentaristas concluiu que nem a felicidade nem qualquer outro estado mental pode ser suficiente para o bem-estar. O interesse filosófico pela felicidade, conseqüentemente, tem sido sinalizado, já que sua importância teórica se torna obscura, se não desempenhar um papel de protagonista em nossa explicação do bem.

Mesmo que a felicidade não seja suficiente para o bem-estar, o bem-estar em si pode ser apenas um componente de uma vida boa, e não o mais importante. Aqui 'boa vida' significa uma vida que é boa em todas as coisas consideradas, levando em conta todos os valores que importam na vida, se eles beneficiam o indivíduo ou não. Kant, por exemplo, considerou tanto a moralidade quanto o bem-estar importantes, mas elementos distintos de uma vida boa. No entanto, a moralidade deve ser nossa primeira prioridade, nunca ser sacrificada pela felicidade pessoal.

De fato, existe um amplo consenso, ou quase consenso, entre os teóricos éticos sobre uma doutrina que poderíamos chamar de prioridade da virtude: em termos gerais e grosseiros, as exigências da virtude ou da moralidade superam outros valores da vida. Devemos acima de tudo agir e viver bem, ou pelo menos não mal ou errado. Essa visão não precisa assumir a forte forma de insistir em que devemos sempre agir da forma mais virtuosa possível, ou que as razões morais sempre prevalecem. Mas significa, pelo menos, que quando ser feliz requer agir mal, a felicidade de alguém deve ser sacrificada. Se seria errado deixar sua família, na qual você é infeliz, você deve continuar infeliz ou encontrar maneiras mais aceitáveis de buscar a felicidade.

As visões principais em todas as três abordagens principais da teoria ética – consequencialismo, deontologia e ética da virtude – concordam com alguma forma de prioridade da virtude. Onde estas visões diferem principalmente não é sobre a importância de ser bom, mas sobre se ser bom necessariamente nos beneficia. Os eticistas da virtude tendem a responder afirmativamente, e as outras duas escolas no negativo. Construir a virtude no bem-estar, como fazem os aristotélicos, parece produzir uma ética mais exigente, e de certa forma o faz. No entanto, muitos deontologistas e consequencialistas – notavelmente Kant – defendem visões mais duras e moralistas da vida boa do que Aristóteles jamais teria sonhado.

A felicidade, em suma, é considerada pela maioria dos filósofos insuficiente para o bem-estar, e ainda menos importante para a boa vida. Esses pontos podem parecer viciar qualquer papel substancial para a felicidade no pensamento ético. No entanto, o próprio bem-estar ainda é considerado como um conceito central no pensamento ético, denotando um dos principais elementos de uma vida boa, mesmo que não seja o único elemento. E há razões para pensar a felicidade como importante, tanto prática quanto teoricamente, apesar das preocupações mencionadas acima.

4.2 Restaurar a felicidade à teoria do bem-estar

Mesmo que a felicidade não seja suficiente para o bem-estar – um ponto que nem todos os filósofos aceitariam –, ela ainda pode se classificar em um ponto privilegiado nas teorias do bem-estar. Isso pode acontecer de duas maneiras.

Primeira, a felicidade poderia ser um componente importante de uma teoria do bem-estar. As teorias objetivas da lista de bem-estar às vezes incluem a felicidade ou estados mentais relacionados, como o gozo entre os constituintes fundamentais do bem-estar. Uma proposta mais ambiciosa, originada por L.W. Sumner, identifica o bem-estar com a felicidade autêntica – felicidade que é autêntica no

sentido de ser tanto informada quanto autônoma. A ideia-raiz é que o bem-estar envolve ser feliz, em que a felicidade é uma resposta de si própria (autônoma), a uma vida que realmente é própria (informada). A restrição de autenticidade destina-se a abordar tanto as preocupações do tipo máquina da experiência quanto as objeções do “escravo feliz” relacionadas à adaptação, em que a felicidade pode não ser autônoma, dependendo da manipulação ou da aceitação acrítica de valores opressivos. Uma vez que estas têm sido as objeções mais influentes aos relatos do bem-estar do estado mental, a abordagem de Sumner promete fortalecer consideravelmente a posição das abordagens centradas na felicidade para o bem-estar, e vários filósofos desenvolveram variantes ou relações próximas da teoria da felicidade autêntica. A abordagem permanece relativamente nova, no entanto, suas perspectivas em longo prazo permanecem incertas.

Uma segunda estratégia abandona o projeto de dar uma teoria unitária do bem-estar, reconhecendo, em vez disso, uma família de dois ou mais tipos de valor prudencial. A felicidade pode ser central ou mesmo exaustiva de um desses valores. Shelly Kagan, por exemplo, sugeriu que o hedonismo do bem-estar social poderia ser correto como uma teoria de quão bem uma pessoa está, mas não de quão bem a vida de uma pessoa está indo, o que talvez deva ser considerado como um valor distinto. Em suma, podemos distinguir conceitos de bem-estar estreitos e amplos. Uma usuária experiente de máquinas pode estar se saindo bem no sentido restrito, mas não no largo – ela está indo bem, embora sua vida seja muito triste. A felicidade pode, então, ser suficiente para o bem-estar, mas apenas no sentido restrito. Outros têm apontado pontos semelhantes, mas a aceitação tem sido limitada, talvez porque distinguir múltiplos conceitos de valor prudencial torna a tarefa já difícil de dar uma teoria de bem-estar muito mais difícil, como Kagan observa explicitamente. Uma possibilidade interessante é que a locução “vida feliz” e a correspondente sensação de bem-estar de felicidade, na verdade, referem-se a uma variedade específica de bem-estar

– talvez bem-estar no sentido amplo sugerido, ou bem-estar tomado como um estado ideal, um objetivo final de deliberação. Isso pode explicar o uso contínuo da “felicidade” para a noção de bem-estar na literatura filosófica, em vez do “bem-estar” mais padronizado.

4.3 A felicidade é superestimada?

A seção anterior discutiu maneiras pelas quais a felicidade pode figurar proeminentemente até mesmo em teorias de estado não mental de bem-estar. A questão ali dizia respeito ao papel da felicidade nas teorias de bem-estar. Esta é uma questão diferente de como a felicidade é importante para o bem-estar em si. Mesmo uma teoria do bem-estar que não inclui qualquer menção à felicidade pode permitir que a felicidade seja, não obstante, um componente importante ou contribuinte para o bem-estar, devido à sua relação com as coisas que, em última instância, constituem o bem-estar. Se você tem uma teoria do desejo de bem-estar, por exemplo, você provavelmente permitirá que, para a maioria das pessoas, a felicidade seja um aspecto central do bem-estar, já que a maioria das pessoas deseja muito ser feliz. De fato, alguns teóricos do desejo têm argumentado que o relato realmente produz uma forma de hedonismo, com base no fato de que as pessoas em última análise não desejam nada além de felicidade ou prazer.

A felicidade pode ser considerada importante mesmo em teorias que normalmente acredita-se que tenham uma visão desconsiderada disso. Os aristotélicos identificam o bem-estar com a atividade virtuosa, ainda que Aristóteles claramente considere isso como uma condição altamente agradável, na verdade o tipo de vida mais agradável que existe. Você não pode florescer, em termos aristotélicos, sem ser feliz, e a infelicidade é claramente incompatível com o bem-estar. Mesmo os estoicos, que notoriamente consideram tudo menos um estado interior virtuoso como, na melhor das hipóteses, indiferente, ainda atribuiriam à felicidade uma espécie de importância: no mínimo, ser infeliz não seria

virtuoso; e a própria virtude indiscutivelmente envolve um tipo de felicidade, a saber, um estado agradável de tranquilidade. Além disso, a felicidade provavelmente seria a preferida indiferente na maioria dos casos, a ser escolhida em detrimento da infelicidade. Certamente, os relatos aristotélicos e estoicos são claros de que a felicidade por si só não é suficiente para o bem-estar, que seu significado não é o que a opinião comum considera ser, e que alguns tipos de felicidade podem ser inúteis ou até ruins.

Na verdade, é questionável se uma escola importante de pensamento filosófico nega abertamente a importância da felicidade, pelo menos em um dos relatos plausíveis do assunto. Dúvidas sobre seu significado provavelmente se devem a vários fatores. Alguns cétricos, por exemplo, enfocam concepções relativamente fracas de felicidade, como a ideia de que é pouco mais do que a simples emoção de se sentir feliz – uma ideia que poucos hedonistas ou teóricos do estado emocional aceitariam. Ou, alternativamente, assumindo que uma preocupação com a felicidade tem a ver apenas com estados positivos. No entanto, 'felicidade' também serve como um termo geral para um domínio de preocupação que envolve tanto positivas ou estados negativos, ou seja, os tipos de estados mentais envolvidos em ser feliz ou infeliz. Assim como o cuidado com a saúde tende a se concentrar principalmente em problemas de saúde, os pesquisadores da felicidade preferem concentrar grande parte de seus esforços no estudo e no alívio da infelicidade – depressão, sofrimento, ansiedade e outras condições cuja importância é incontroversa. O estudo da felicidade não precisa mais se preocupar com sorrisos do que com carrancas.

5. A busca e promoção da felicidade

5.1 Questões Normativas

O último conjunto de questões que examinaremos centra-se na busca da felicidade, tanto individual quanto coletiva. A maior parte da literatura popular sobre a felicidade discute

como se tornar mais feliz, com pouca atenção dada a se este é um objetivo apropriado, ou como vários meios de buscar a felicidade se medem do ponto de vista ético. Em termos mais amplos, como deve a pessoa buscar a felicidade como parte de uma boa vida?

Vimos anteriormente que a maioria dos filósofos considera a felicidade como secundária à moralidade em uma boa vida. A busca individual da felicidade também pode estar sujeita a normas não morais, sendo a prudência a mais óbvia dentre elas. As normas prudenciais não precisam ser tão claras como “não se atire no pé”. Na visão de felicidade autêntica de Sumner do bem-estar, por exemplo, temos pouco a ganhar perseguindo a felicidade de formas não autênticas, por exemplo, por meio do autoengano; ou drogas poderosas como o soma de Huxley, que garante a felicidade, seja o que for. A visão levanta questões interessantes sobre os benefícios de produtos farmacêuticos menos extremos, como o uso terapêutico de antidepressivos; tais medicamentos podem tornar a vida mais agradável, mas muitas pessoas se preocupam se eles representam uma ameaça à autenticidade, talvez prejudicando seus benefícios. É possível que tais drogas envolvam compensações prudenciais, promovendo o bem-estar de algumas maneiras e prejudicando-o em outras; se as compensações valem a pena, dependerá de como, em um determinado caso, o equilíbrio é atingido. Outra possibilidade é que tais drogas às vezes promovam a autenticidade, se, por exemplo, um transtorno depressivo impedir que uma pessoa seja “ele mesmo”.

Olhando para normas mais amplas, éticas, mas ainda não morais, pode ser possível agir mal sem agir de forma imoral ou imprudente. Embora o próprio Aristóteles considerasse agir mal como inerentemente imprudente, seu catálogo de virtudes é instrutivo, já que muitos delas (perspicácia, simpatia, etc.) não são o que normalmente consideramos como virtudes morais. Alguns métodos moralmente permissíveis de buscar a felicidade podem, no entanto, ser

inadequados porque entram em conflito com tais virtudes “éticas”. Eles podem, por exemplo, ser indignos ou imbecis.

A conduta externamente virtuosa empreendida em nome da felicidade pessoal pode, se erradamente motivada, ser incompatível com a virtude genuína. Pode-se, por exemplo, envolver-se em filantropia unicamente para tornar-se mais feliz e, de fato, trabalhar duro para aperfeiçoar a assistência de alguém para maximizar o pagamento hedônico. Esse tipo de conduta, obviamente, não instanciará a virtude da compaixão ou bondade e, de fato, poderia ser razoavelmente considerado desprezível. Da mesma forma, pode ser admirável, moralmente ou não, ser grato pelas boas coisas da vida. No entanto, a virtude da gratidão pode ser prejudicada por certos tipos de intervenção de gratidão, em que se tenta tornar-se mais feliz, concentrando-se nas coisas pelas quais se é grato. Se expressões de gratidão se tornarem falsas ou puramente instrumentais, a única razão para dar graças sendo tornar-se feliz – e não que alguém realmente tenha algo pelo que agradecer – então a “gratidão” pode deixar de ser admirável e pode de fato ser não virtuosa.

5.2 Erros na busca da felicidade

Uma questão diferente é quais meios de buscar a felicidade são mais eficazes. Esta é fundamentalmente uma questão empírica, mas há algumas questões em princípio que a reflexão filosófica poderia informar. Uma alegação frequentemente ouvida, comumente chamada de “paradoxo do hedonismo”, é que a busca da felicidade é autodestrutiva; para ser feliz, não busque a felicidade. Não está claro como interpretar esse dito, no entanto, de modo que seja ao mesmo tempo interessante e verdadeiro. É claramente imprudente fazer da felicidade o foco de cada momento, mas duvidoso que isso tenha sido negado com frequência. No entanto, nunca considerar a felicidade também parece uma estratégia improvável para se tornar mais feliz. Se você está escolhendo entre várias ocupações que valem a pena, e tem boas evidências de que algumas delas farão com que você se

sinta mal, embora uma delas seja altamente satisfatória, não pareceria imprudente levar essas informações em consideração. No entanto, fazer isso é apenas buscar a felicidade. O chamado paradoxo do hedonismo talvez seja melhor visto como uma cautela vaga contra se concentrar demais em fazer a si mesmo feliz, não uma rejeição geral das perspectivas de buscar expressamente a felicidade – e por este ponto modesto há boas evidências empíricas.

Que a felicidade às vezes vale a pena procurar não significa que sempre faremos um bom trabalho. Nas últimas décadas, um corpo maciço de evidências empíricas reuniu de várias maneiras pelas quais as pessoas parecem sistematicamente propensas a cometer erros na busca de seus interesses, incluindo a felicidade. Tais tendências têm sido sugeridas em vários domínios relacionados à busca da felicidade, inclusive (com pesquisas recentes citadas):

1. Avaliando o quanto estamos felizes no momento ou no passado
2. Prevendo (“previsão”) o que nos fará felizes
3. Escolhendo racionalmente

Um corpo de literatura relacionado explora os custos e benefícios de (ostensivamente) tornar mais fácil buscar a felicidade aumentando as opções das pessoas. Acontece que ter mais opções pode, muitas vezes, tornar as pessoas menos felizes, por exemplo, aumentando os encargos da deliberação ou a probabilidade de arrependimento. Menos discutido neste contexto, mas altamente relevante, é o grande corpo de pesquisa que indica que a psicologia e o comportamento humanos são notavelmente propensos a influências sociais e outras situações situacionais inconscientes, relatadas de forma mais infame nos experimentos de obediência de Milgram. O funcionamento humano e a busca da felicidade podem ser mais profundamente sociais do que muitos comentaristas assumiram.

Tomados em conjunto, esta pesquisa apoia-se fortemente em duas questões centrais na literatura filosófica: primeiro, o caráter amplo da natureza humana (por exemplo, em que sentido somos animais racionais? Como devemos conceber a autonomia humana?); segundo, os ideais filosóficos da boa sociedade e do bom governo.

5.3 A política da felicidade

No pensamento político, a tradição liberal moderna tendeu a assumir uma visão otimista da natureza humana e das capacidades do indivíduo para uma escolha prudente. Em parte por essa razão, a preservação e a expansão das liberdades individuais, incluindo as opções das pessoas, são amplamente consideradas como um objetivo central, se não o objetivo, de governos legítimos. As pessoas devem ser libertadas para buscar a boa vida como elas a veem e, além disso, o Estado deveria, em geral, ficar de fora do negócio de promoção do bem-estar.

Essa visão da boa sociedade repousa em pressupostos empíricos que são cada vez mais objeto de controvérsia. Se as pessoas sistematicamente e previsivelmente errarem na busca de seus interesses, então é possível que os governos elaborem políticas que corrijam tais erros. Evidentemente, a intervenção do governo pode introduzir outros tipos de erros, e há algum debate sobre se tais medidas provavelmente causarão mais danos do que benefícios.

Mas mesmo que os governos não possam efetivamente neutralizar a imprudência humana, ainda assim pode ser que as pessoas se saiam melhor em formas sociais que limitem ou influenciem as escolhas de maneiras que tornem menos prováveis os erros graves. (A cultura alimentar e seu impacto na saúde podem ser um exemplo instrutivo aqui.) A ideia de que as pessoas tendem a se sair melhor quando suas vidas são substancialmente constrangidas ou guiadas por seu contexto social e físico foi recentemente apelidada de contextualismo; a visão contrária, de que as pessoas fazem melhor quando suas

vidas são, tanto quanto possível, determinadas pelos próprios indivíduos, é o individualismo. Recentes contextualistas incluem comunitaristas, embora o contextualismo não seja uma doutrina política e seja compatível com o liberalismo. O contextualismo sobre a promoção do bem-estar está relacionado ao trabalho recente em psicologia moral que enfatiza o caráter social da agência humana, como o situacionismo e o intuicionismo social.

Além das questões de eficácia, há questões morais sobre a promoção da felicidade pelo Estado, que recentemente se tornou um tema de debate, tanto por causa da literatura sobre erros quanto por pesquisas que sugerem que o foco tradicional dos esforços estatais para promover o bem-estar, o crescimento econômico, tem um impacto surpreendentemente fraco na felicidade. Uma preocupação é o paternalismo: a política baseada na felicidade infringe demais a liberdade pessoal? Alguns temem uma política que pode aproximar demais o admirável mundo novo de Huxley, onde o Estado garante uma felicidade induzida por drogas para todos. Sugestões de políticas existentes, no entanto, foram mais modestas. Esforços para orientar a escolha, por exemplo em favor da poupança para a aposentadoria, podem ser paternalistas, mas os defensores argumentam que tais políticas podem ser suficientemente leves para que ninguém se oponha a elas, em alguns casos chegando a ponto de considerá-las “paternalismo libertário”. A ideia é que gentis “cutucadas”, como definir opções-padrão na contratação de formulários para reservar dinheiro para a aposentadoria, interferir apenas trivialmente com a escolha, impondo pouco ou nenhum custo para aqueles que desejam escolher de forma diferente e muito provavelmente seriam bem-vindos pela maioria daqueles visados.

Também relativamente desajeitados, e talvez não paternalistas, são esforços estatais para promover a felicidade diretamente por meio da política social, por exemplo, priorizando o desemprego sobre o crescimento econômico

com base no fato de que o primeiro tem um impacto maior na felicidade. Outras políticas podem incluir a tentativa de reduzir os tempos de deslocamento, ou tornar os bairros acessíveis e o espaço verde uma prioridade no planejamento urbano, novamente por motivos de felicidade. Alguns podem considerar tais medidas paternalistas na medida em que trocam a liberdade (na forma de prosperidade econômica) por um bem substantivo, felicidade, que as pessoas valorizam de maneira desigual. (Uma objeção semelhante sustenta que tais políticas violam os requisitos comumente aceitos de “neutralidade liberal”, segundo os quais a política deve ser neutra entre as concepções do bem.

No entanto, mesmo essas formas fracas de paternalismo podem ser moralmente problemáticas e, claro, políticas baseadas na felicidade podem ser menos gentis do que isso. A amplamente divulgada política do Botão de “Felicidade Nacional Bruta”, por exemplo, envolve uma variedade de medidas mais fortemente paternalistas, incluindo um código de vestimenta legalmente imposto e (até recentemente) a proibição da televisão. É possível que tais políticas tenham conseguido promover a felicidade, mas há questões morais significativas a serem abordadas.

Um tipo relacionado de objeção à política baseada na felicidade argumenta que a felicidade, ou mesmo o bem-estar, é simplesmente o objeto errado da política, que deveria se concentrar na promoção de recursos ou capacidades. Várias razões têm sido citadas para esse tipo de visão, sendo uma delas que a felicidade não é realmente, ou principalmente, o que importa para o bem-estar humano. Preocupações sobre o paternalismo também aparecem aqui, e a ideia é que os Estados devem se concentrar apenas em oferecer às pessoas a opção de ser felizes ou o que for deixando a conquista real do bem-estar para o indivíduo autônomo. Como acabamos de ver, no entanto, não está claro até que ponto as iniciativas de políticas de felicidade realmente infringem a liberdade pessoal ou a autonomia.

Mas uma grande motivação para pensar a felicidade no objeto errado da política é que nem a felicidade nem o bem-estar é o foco apropriado de uma teoria da justiça. O que a justiça exige da sociedade, nessa visão, não é que nos faça felizes; nós não temos o direito de ser felizes. Em vez disso, a justiça exige apenas que cada um tenha oportunidades suficientes (na forma de recursos ou capacidades, digamos) para alcançar uma vida boa, ou que cada um receba uma parcela justa dos benefícios da cooperação social. Por mais plausíveis que esses pontos possam ser, não está claro até que ponto eles se aplicam a muitas propostas de políticas baseadas na felicidade, salvo as afirmações mais fortes de que a felicidade deveria ser o único objetivo da política: muitas decisões políticas não se preocupam principalmente com questões de justiça social, nem com fundamentos constitucionais, o foco de algumas teorias de justiça. A felicidade pode ser uma candidata fraca para a “moeda” da justiça, mas ainda assim permanece uma grande preocupação política. De fato, o alvo principal dos defensores da política de felicidade tem sido, não teorias da justiça, mas a ênfase esmagadora dos governos na promoção do PIB e outros índices de crescimento econômico. Este não é, em geral, um debate sobre a justiça, e até o momento a literatura filosófica não se envolveu extensivamente com ela.

No entanto, a pressão por políticas baseadas na felicidade é um desenvolvimento recente. Nos próximos anos, tais questões provavelmente receberão consideravelmente mais atenção na literatura filosófica. ●

Daniel M. Haybron: professor de filosofia.

Artigo publicado na BIBLIOTECA DE FILOSOFIA DE STANFORD pela primeira vez em 6 de julho de 2011

A felicidade: a obrigação de sorrir

Ana Cláudia Fonseca e Rinaldo Gama



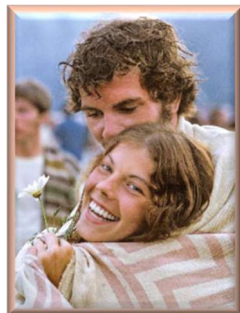
Como a imposição de ser feliz a todo custo ajudou a formar uma sociedade cada vez mais individualista e propensa à depressão

Quando perguntaram a Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), já idoso, se tivera uma vida feliz, o escritor alemão respondeu que sim, mas disse não se lembrar de uma única semana em que o houvesse sido. Nada menos faustoso. Nem mais preciso: a máxima traduz de forma

irretocável a natureza fugidia da felicidade. É algo que ninguém deixa de reconhecer, e, no entanto, não se consegue explicar de modo definitivo. O tormento coincide com os primeiros sismos da filosofia. Na Grécia antiga, o ser feliz estava ligado à procura do bem supremo e da virtude. Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) via a felicidade como “a atividade da alma dirigida pela liberdade”. Nada mais moderno, sobretudo quando se considera que Sigmund Freud (1856-1939) vinculava a felicidade à liberdade. Como Jean-Paul Sartre (1905-1980) acreditava que o homem está “condenado” a ser livre, a felicidade seria uma sentença?

ALEGRIA, ALEGRIA – O Festival de Woodstock, realizado nos Estados Unidos, em 1969: “paz e amor” virou um tipo de dever

Se a resposta é “sim”, então a felicidade é uma bela condenação. Uma rápida pesquisa em livrarias penduradas na internet revela mais de 60 000 títulos que apregoam a melhor maneira de alcançar aquele, digamos, estado de satisfação plena. Um curso sobre como ser feliz inaugurado em 2017 na Universidade Yale, nos Estados Unidos, bateu o recorde



em matrículas nos 316 anos da prestigiosa instituição — e acabou servindo de inspiração para uma idêntica disciplina oferecida agora na Universidade de Brasília (UnB). “De todas as emoções humanas, a felicidade é a mais difícil de definir”, disse a VEJA o filósofo francês Pascal Bruckner. *“É algo que muda de acordo com a pessoa, a época e a idade. Ela pode ser encontrada em alguns momentos, contudo não vem quando a chamamos — e chega quando menos se espera”*.

Em seu livro *A Euforia Perpétua* (2000), Bruckner detalha como a obsessão por essa quase miragem se impôs com características de um pesado fardo sobre os ombros ocidentais a partir da segunda metade do século XX. A busca pela felicidade, considerada pelos iluministas uma prerrogativa de todo ser humano, passaria a ser, sob o incentivo dos movimentos de contracultura da década de 1960, um ideal coletivo e obrigatório. Em outras palavras: o que era um direito se tornou quase um dever. Bruckner localiza isso no lendário Festival de Woodstock, que se realizou entre 15 e 18 de agosto de 1969, nos Estados Unidos.

O fenômeno encontraria sua justificativa em duas grandes mudanças. A primeira se deu no âmbito do capitalismo: já não bastava trabalhar; era preciso consumir. E fomos todos às compras. Quando mostramos a maior casa, o carro mais novo, a roupa de marca, somos reconhecidos pelo outro como vitoriosos. E, nesse reconhecimento, nós nos sentimos bem. Entretanto, trata-se de uma sensação efêmera, porque sempre se quer mais, o que gera enorme ansiedade. “O ser feliz inclui momentos de frustração, de inquietação, de angústia, de busca que não é atendida”, comenta o economista Eduardo Giannetti, autor de *Felicidade* (2002). *“Vivemos, porém, uma época em que todos os desejos têm a expectativa de ser imediatamente satisfeitos. Se não o são, temos a impressão de que estamos perdendo algo”*, acrescenta.

A segunda mudança foi o impulso do individualismo, alimentado pelo enfraquecimento da ideia de uma moral generalizada, como já havia detectado o existencialismo, e pela

ampliação do sentimento de descrença em algum tipo de vida após a morte. A partir do momento que a moral ganha ares de escolhas particulares e a sorte de cada um não é mais uma questão da providência divina, é preciso tomar as rédeas do próprio destino. Se o indivíduo não é feliz, só tem a si mesmo para culpar. Começa-se então a enxergar a felicidade como o objetivo final da vida, e não como um momento alegre na existência. Assim, quem não se considera feliz passa a se sentir simplesmente como alguém excluído da sociedade.

Para Goethe, ser feliz não significava uma vida sem dificuldades, e sim ter conseguido superá-las. Essa noção perdeu vigor no último meio século. Hoje, a menor contrariedade atinge os indivíduos como uma afronta. *“As pessoas se sentem infelizes por não ser felizes. Não percebem que estar bem o tempo todo pode ser uma maldição”*, atesta Bruckner. *“O ser humano funciona na falta. Quando nos sentimos incompletos, sonhamos e criamos mais”*, afirma o psicanalista Jorge Forbes. A busca é, portanto, o motor da felicidade.

A natureza abstrata e caprichosa do ser feliz elucida o poder sedutor desse sentimento. Nunca sabemos se somos integralmente felizes, e o mero ato de formular a pergunta já faz com que deixemos de sê-lo. Para Forbes, trata-se de uma experiência de satisfação plena que leva quem a vive a questionar a si próprio. *“A felicidade é sempre um encontro surpreendente, que sidera²⁶ o indivíduo que o experimenta a ponto de ele temer perder o controle”*, destaca o psicanalista. Nada a ver com a sensação comezinha vivenciada, por exemplo, após a vitória do país numa Copa do Mundo. Para entender melhor isso, é preciso fazer uma distinção entre o estar feliz e o ser feliz. O primeiro é um estado de ânimo, uma circunstância que oscila no dia a dia. Já o segundo não é resultado de um cálculo; assim, quando chega, interrompe o

26 **Siderar**: deixar sem ação; estarrecer, paralisar, fulminar.

curso do tempo e causa assombro. Para saboreá-lo é preciso coragem, não se medir pela expectativa dos outros nem se deixar abater pela angústia de que se trata de algo transitório. Até porque muito provavelmente a coisa se repetirá.

Em fevereiro deste ano, na reportagem de capa “A ciência da felicidade”, VEJA noticiou um estudo da Harvard que acompanhou 300 pessoas durante oitenta anos a fim de descobrir o que faz alguém feliz. Segundo a pesquisa, todos os que disseram ter tido uma vida plena haviam mantido relacionamentos de qualidade — familiares, amorosos ou de amizade. Não é uma ideia nova. O filósofo Epicuro de Samos (341 a.C.-270 a.C.) já a pusera em prática quando, ao se mudar para Atenas, comprou uma casa grande em que podia abrigar uma dezena de amigos. *“Mais importante que saber o que você vai beber ou comer é saber com quem vai beber ou comer”*, costumava dizer. Epicuro entendia que não era a quantidade de amigos que importava, mas a qualidade das amizades.

PRA FRENTE, BRASIL - Grupo de torcedores comemora na rua a vitória da seleção na Copa do Mundo de 70: efemeridade



Passados mais de dois milênios do epicurismo, permanece o xis da questão: como manter relacionamentos de “qualidade”? Com 7,6 bilhões de almas no planeta, nunca tantas pessoas viveram e envelheceram tão sozinhas. O número de casamentos e a taxa de fertilidade nos países desenvolvidos vêm diminuindo. Mais indivíduos estão trabalhando em casa; já não vão ao escritório. Sindicatos, associações cívicas, organizações de vizinhos, grupos religiosos e outras fontes tradicionais de solidariedade social estão perdendo terreno, o que aumenta a sensação de isolamento. O Centre for Time Use Research, grupo de pesquisa da Universidade de Oxford, na Inglaterra, faz um alerta para o fato de que os americanos passam menos de meia

hora por dia falando com outro ser humano, e 30% admitem jantar sozinhos. Segundo a organização Fondation de France, 30% dos franceses não têm um confidente. Na Inglaterra, 9 milhões de pessoas sofrem algum distúrbio relacionado à solidão. A Agência Nacional de Estatísticas, sediada em Londres, divulgou um estudo em que mostra que jovens entre 16 e 24 anos são os que mais reclamam da falta de companhia: 10% dos entrevistados disseram se sentir frequentemente sozinhos. Em janeiro passado, a premiê Theresa May criou o Ministério da Solidão, para combater o que chamou de “*a triste realidade da vida moderna*”.

E as novas tecnologias, não estão mudando esse quadro? Ao contrário, parecem agravar o problema. No raciocínio da escritora inglesa Ruth Whippman, autora do livro *America the Anxious* (América, a Ansiosa, 2016), o uso das mídias sociais só aprofundou as divisões e distâncias já existentes. “A introspecção e certo grau de solidão são partes importantes de uma vida psicologicamente saudável. No entanto, em algum ponto do caminho perdemos o equilíbrio”, avalia ela. Faz sentido. De que adianta ter milhares de seguidores nas redes e nenhum amigo para ir ao cinema? Quando desliga o celular, o computador, o *tablet*, o indivíduo se vê mais sozinho que nunca.

A dificuldade em criar vínculos é preocupante porque relações interpessoais saudáveis aumentam a longevidade. Pessoas solitárias enfrentam mais obstáculos para dormir, apresentam baixa imunidade e maior nível de *stress*. Alguns estudos sugerem que a solidão pode aumentar em 50% o risco de morte prematura. Se ela é tão nociva, por que as pessoas ainda se relacionam via aplicativos, em detrimento da vida real? Para Giannetti, o problema é que a tecnologia dá a impressão de nos proteger do sofrimento inerente a todo relacionamento pessoal. “*Ao nos relacionarmos virtualmente, temos a sensação de estar no controle; deletamos quem nos desagrada. Contudo, isso é viver na retranca*”, sublinha ele. “*Por mais que a tecnologia nos resguarde dos males do*

REFLEXÕES XXX

mundo, o que ela nos oferece não é felicidade, é prudência”, acrescenta Bruckner. A prudência, tal como a satisfação plena, pode ser paralisante. A verdadeira felicidade é o que move. ●

Ana Cláudia Fonseca e Rinaldo Gama

Artigo publicado na revista VEJA, edição 2.601, no dia 26 de setembro de 2018

LUIZ BIANCHI

Sabedoria

Sharon Ryan



O que é sabedoria? Filósofos, psicólogos, líderes espirituais, poetas, romancistas, treinadores da vida e uma variedade de outros importantes pensadores tentaram entender o conceito de sabedoria. Esta entrada irá fornecer uma visão breve e geral e uma análise de várias visões filosóficas sobre o tema da sabedoria. Não se pretende capturar as muitas abordagens interessantes e importantes para a sabedoria encontradas em outros campos de investigação. Além disso, esta entrada enfocará várias ideias importantes na tradição filosófica ocidental. Em particular, ela se concentrará em cinco abordagens gerais para entender o que é preciso para ser sábio: (1) sabedoria como humildade epistêmica, (2) sabedoria como precisão epistêmica, (3) sabedoria como conhecimento, (4) uma teoria híbrida de sabedoria e (5) sabedoria como racionalidade.

1. Sabedoria como humildade epistêmica

A visão de Sócrates sobre a sabedoria, expressa por Platão em *The Apology*, é às vezes interpretada como um exemplo de uma teoria da humildade da sabedoria. Na desculpa de Platão, Sócrates e seu amigo Chaerephon visitam o oráculo em Delfos. Como diz a história, Chaerephon pergunta ao oráculo se alguém é mais sábio que Sócrates. A resposta do oráculo é que Sócrates é a pessoa mais sábia. Sócrates relata que está intrigado com essa resposta, já que muitas outras pessoas da comunidade são bem



conhecidas por seu amplo conhecimento e sabedoria, e, no entanto, Sócrates afirma que lhe falta conhecimento e sabedoria. Sócrates faz uma investigação para chegar ao fundo desse quebra-cabeça. Ele interroga uma série de políticos, poetas e artesãos. Como seria de se esperar, a investigação de Sócrates revela que aqueles que alegam ter conhecimento ou não conhecem realmente nenhuma das coisas que afirmam saber, ou então sabem muito menos do que eles proclamam saber. Os mais experientes do grupo, os artesãos, sabem sobre o seu ofício, mas eles afirmam saber coisas muito além do escopo de seus conhecimentos. Sócrates, assim nos dizem, não sofre o vício de reivindicar saber coisas que ele não conhece, nem o vício de reivindicar ter sabedoria quando não tem sabedoria. Nesta revelação, temos uma resolução potencial para o enigma da sabedoria em A desculpa.

Embora a história possa inicialmente parecer fornecer uma teoria clara da sabedoria, é realmente muito difícil captar uma teoria textualmente precisa e plausível aqui. Uma interpretação é que Sócrates é sábio porque ele, ao contrário dos outros, acredita que não é sábio, enquanto os poetas, políticos e artesãos acreditam arrogantemente e falsamente que são sábios. Essa teoria, que será rotulada Teoria da Humildade 1 (H1), é simples.

Teoria da humildade 1 (H1)

Essa é uma interpretação tentadora e popular porque Sócrates certamente acha que mostrou que os poetas, políticos e artesãos epistemicamente²⁷ arrogantes carecem de sabedoria. Além disso, Sócrates afirma que ele não é sábio e, no entanto, se confiarmos no oráculo, Sócrates é realmente sábio.

Após cuidadosa inspeção, (H1) não é uma interpretação razoável da visão de Sócrates. Embora Sócrates não se *gabe* de

²⁷ **Epistemicamente**: meticulosamente.

sua própria sabedoria, ele acredita no oráculo. Se ele estivesse convencido de que não era sábio, teria rejeitado o oráculo e continuado seus negócios porque não encontraria nenhum enigma para desvendar. Claramente, ele acredita, em algum nível, que ele é sábio. O mistério é: o que é sabedoria se ele tem e os outros não têm? Sócrates em nenhum lugar sugere que ele se tornou insensato depois de acreditar no oráculo. Assim, (H1) não é uma interpretação aceitável da visão de Sócrates.

Além disso, (H1) é falso. Muitas pessoas são contraexemplos claros para (H1). Muitas pessoas que acreditam que não são sábias estão corretas em sua autoavaliação. Assim, a crença de que alguém não é sábio não é uma condição suficiente para a sabedoria. Além disso, parece que a crença de que alguém não é sábio não é necessária para a sabedoria. Parece plausível pensar que uma pessoa sábia poderia ser sábia o suficiente para perceber que ela é sábia. Muita modéstia pode atrapalhar a tomada de boas decisões e o compartilhamento do que se sabe. Se alguém pensa que Sócrates era uma pessoa sábia, e se alguém aceita que Sócrates aceitou, de fato, que ele era sábio, então o próprio Sócrates é um contraexemplo para (H1). A crença de que alguém é sábio poderia ser uma crença perfeitamente justificada para uma pessoa sábia. Ter a crença de que alguém é sábio não é, por si só, tese que elimine a possibilidade de que a pessoa seja sábia. Nem garante o vício da arrogância. Devemos esperar que uma pessoa sábia tenha uma dose saudável de autoconfiança epistêmica²⁸, aprecie que ela seja sábia e compartilhe sua compreensão da realidade com o restante de nós que poderia se beneficiar de sua sabedoria. Assim, a crença de que alguém não é sábio não é necessária para a sabedoria.

²⁸ **Epistêmico:** particular e característico da episteme, do conhecimento real e verdadeiro. Que se refere à epistemologia, à teoria do conhecimento, reflexão sobre a natureza, o conhecimento e suas relações entre o sujeito e o objeto; epistemológico.

(H1) focado em acreditar que um não é sábio. Outra versão da teoria da humildade vale a pena considerar. Quando Sócrates demonstra que uma pessoa não é sábia, ele faz isso mostrando que a pessoa carece de algum conhecimento que ela afirma possuir. Assim, poder-se-ia pensar que a visão de Sócrates poderia ser mais bem captada focalizando a ideia de que pessoas sábias acreditam que lhes falta conhecimento (em vez de falta de sabedoria). Isto é, pode-se considerar a seguinte visão:

Teoria da humildade 2 (H2)

Infelizmente, essa interpretação não é melhor que (H1). Ela é vítima de problemas semelhantes aos que refutaram (H1), tanto como uma interpretação de Sócrates, quanto como uma explicação aceitável da sabedoria. Além disso, lembre-se de que Sócrates admite que os artesãos têm algum conhecimento. Sócrates poderia considerá-los sábios se eles tivessem restringido sua confiança e reivindicado conhecimento sobre o que eles realmente sabiam sobre seu ofício. O problema deles era que eles professavam ter conhecimento além de sua área de especialização. O problema não era que eles alegassem ter conhecimento específico.

Antes de nos voltarmos para abordagens alternativas à sabedoria, vale a pena mencionar outra interpretação de Sócrates que se encaixa com o espírito geral de humildade epistêmica. Pode-se pensar que o que Sócrates está estabelecendo é que sua sabedoria é encontrada em sua percepção de que a sabedoria humana não é um tipo de sabedoria particularmente valioso. Somente os deuses possuem o tipo de sabedoria que é verdadeiramente valiosa. Esta é claramente uma das percepções de Sócrates, mas não nos fornece uma compreensão da natureza da sabedoria. Diz-nos apenas do seu valor comparativo. Simplesmente entender essa percepção avaliativa não faria, por razões similares àquelas discutidas com (HP1) e (HP2), um sábio.

As teorias de sabedoria da humildade não são promissoras, mas talvez nos proporcionem alguns traços de caráter importantes associados a pessoas sábias. Pessoas sábias, pode-se argumentar, possuem autoconfiança epistêmica, mas não têm arrogância epistêmica. Pessoas sábias tendem a reconhecer sua falibilidade, e as pessoas sábias são reflexivas, introspectivas e tolerantes à incerteza. Qualquer teoria aceitável da sabedoria deve ser compatível com tais características. No entanto, essas características não são, em si mesmas, definitivas de sabedoria.

2. Sabedoria como precisão epistêmica

Sócrates pode ser interpretado como fornecendo uma precisão epistêmica, em vez de uma humildade epistêmica, para a teoria da sabedoria. Todos os poetas, políticos e artesãos acreditam ter conhecimento sobre tópicos sobre os quais são consideravelmente ignorantes. Sócrates, pode-se argumentar, acredita que ele tem conhecimento quando, e somente quando, ele realmente tem conhecimento. Talvez as pessoas sábias restrinjam sua confiança a proposições para as quais tenham conhecimento ou, pelo menos, a proposições para as quais tenham excelente justificativa. Talvez Sócrates seja melhor interpretado como tendo realizado uma Teoria da Precisão Epistêmica como:

Epistêmica precisão- Teoria 1 (EA1)

De acordo com (EA1), uma pessoa sábia é precisa sobre o que ela sabe e o que ela não conhece. Se ela realmente sabe **p**, ela acredita que sabe **p**. E, se ela acredita que sabe **p**, então ela realmente sabe **p**. (EA1) é consistente com a ideia de que Sócrates aceita que ele é sábio e com a ideia de que Sócrates tem algum conhecimento. (EA1) é uma interpretação plausível da visão que Sócrates endossa, mas não é uma resposta plausível na busca de uma compreensão da sabedoria. Pessoas sábias podem cometer erros sobre o que sabem. Sócrates, Maimônides, o rei Salomão, Einstein, Goethe, Gandhi e todos os outros candidatos à honra da sabedoria tiveram falsas

crenças sobre o que sabiam e o que não sabiam. É fácil imaginar uma pessoa sábia sendo justificada em acreditar que ela possui conhecimento sobre alguma afirmação, e também é fácil imaginar que ela possa se mostrar equivocada, talvez muito depois de sua morte. Se (EA1) é verdade, então só porque uma pessoa acredita que ela tem conhecimento quando ela não sabe, ela não é sábia. Isso parece errado.

Poderíamos revisar a Teoria da Precisão Epistêmica para contornar este problema. Podemos apenas exigir que a crença de uma pessoa sensata seja *altamente justificada* quando ela acredita que ela tem conhecimento. Isso desculpa as pessoas com má sorte epistêmica.

Precisão epistêmica 2 (EA2)

(EA2) contorna o problema de (EA1). O método socrático desafia a pessoa a produzir razões para a visão de alguém. Quando o interlocutor de Sócrates fica perplexo, ou reduzido ao absurdo, Sócrates repousa seu caso. Pode-se argumentar que por meio de seu questionamento, Sócrates revela que seus oponentes não têm conhecimento porque suas crenças são falsas, mas ele demonstra que seus oponentes não são justificados em sustentar as visões que eles professam saber. Uma vez que os artesãos, poetas e políticos questionados por Sócrates fracassam em seu interrogatório, eles demonstraram, pode-se argumentar, ter alegado ter conhecimento quando suas crenças não eram justificadas.

Muitos filósofos hesitariam em endossar essa interpretação do que está acontecendo em *A Apologia*. Eles argumentariam que a falha em defender as crenças do questionamento implacável de Sócrates não mostra que uma pessoa não tem justificativa para acreditar em uma proposição. Muitos filósofos argumentariam que ter uma evidência muito boa, ou formar uma crença por meio de um processo confiável, seria suficiente para justificação.

Provar, ou demonstrar a um interrogante, que alguém é justificado, é outro assunto, e não necessário para

simplesmente ser justificado. Sócrates, alguns podem argumentar, mostra apenas que os artesãos, poetas e políticos não podem se defender de suas perguntas. Ele não mostra, pode-se argumentar, que os poetas, políticos e artesãos têm crenças injustificadas. Como ganhamos muito pouco conhecimento sobre os detalhes da conversa nesse diálogo, seria injusto descartar essa interpretação com base nesses argumentos. Talvez Sócrates tenha demonstrado, por meio de seu intenso questionamento, que artesãos, poetas e políticos formaram e mantiveram suas crenças sem evidência adequada ou formaram e os mantiveram por meio de processos de formação de crenças não confiáveis. Sócrates relata que eles não sabiam tudo o que professavam saber. Já que não conseguimos testemunhar o questionamento atual como fazemos nos outros diálogos de Platão, não devemos rejeitar (EA2) como uma interpretação da visão de Sócrates sobre a sabedoria em A Apologia.

Independentemente de saber se (EA2) é a visão de Sócrates, existem problemas para (EA2) como uma explicação do que significa ser sábio. Mesmo se (EA2) é exatamente o que Sócrates queria dizer, alguns filósofos argumentariam que alguém poderia estar justificado em acreditar em uma proposição, mas não perceber que ela é justificada. Se essa é uma situação possível para uma pessoa sábia, então ela pode ser justificada, mas não acredita que ela tenha conhecimento. Poderia uma pessoa sábia estar em tal situação, ou é necessário que uma pessoa sábia sempre reconheceria o valor epistêmico do que ela acredita? Se esta situação é impossível, então esta crítica poderia ser evitada. Não há necessidade de resolver este problema aqui porque (EA1) e (EA2) são vítimas de outro problema, muito menos filosoficamente espinhoso e controverso.

(EA1) e (EA2) sofrem de um problema semelhante e muito grave. Imagine uma pessoa que tenha muito pouco conhecimento. Suponha ainda que as poucas coisas que ela sabe são de pouca ou nenhuma importância. Ela poderia ser o

tipo de pessoa que ninguém jamais procuraria para obter informações ou conselhos. Essa pessoa pode ser muito cautelosa e acreditar que sabe apenas o que realmente sabe. Embora ela tivesse crenças precisas sobre o que ela faz e não sabe, ela não seria sábia. Isso mostra que (EA1) é falho. Quanto a (EA2), imagine que ela acredita que sabe apenas o que realmente é justificado em acreditar. Ela ainda não é sábia. Deve-se notar, no entanto, que, embora as teorias de precisão não forneçam uma explicação adequada da sabedoria, elas revelam uma percepção importante. Talvez uma condição necessária para ser sábio é que as pessoas sábias pensam que só têm conhecimento quando suas crenças são altamente justificadas. Ou, ainda mais simplesmente, talvez pessoas sábias tenham crenças epistemicamente justificadas ou racionais.

3. Sabedoria como conhecimento

Uma abordagem alternativa à sabedoria se concentra na ideia mais positiva de que pessoas sábias são pessoas muito conhecedoras. Há muitos pontos de vista na literatura filosófica histórica e contemporânea sobre a sabedoria que tem conhecimento, em oposição à humildade ou precisão, como pelo menos uma condição necessária da sabedoria. Aristóteles (*Ética de Nicômaco VI*), Descartes (*Princípios da Filosofia*), Richard Garrett, John Kekes, Keith Lehrer e Nicholas Smith, Robert Nozick, Platão (*A República*), Sharon Ryan, Valerie Tiberius, Dennis Whitcomb e Linda Zagzebski, por exemplo, defenderam teorias de sabedoria que exigem que uma pessoa sábia tenha algum tipo de conhecimento. Todas essas visões distinguem claramente o conhecimento do conhecimento sobre um assunto específico. Além disso, todas essas visões sustentam que as pessoas sábias sabem “o que é importante”. As visões diferem, na maioria das vezes, sobre o que é importante para uma pessoa sábia saber, e se existe algum comportamento, ação ou maneira de viver, que é necessário para a sabedoria.

Aristóteles distinguiu entre dois tipos diferentes de sabedoria,

sabedoria teórica e sabedoria prática. A sabedoria teórica é, segundo Aristóteles, “o conhecimento científico, combinado com a razão intuitiva, das coisas que são mais elevadas por natureza” (Ética a Nicômaco). Para Aristóteles, a sabedoria teórica envolve conhecimento dos primeiros princípios e proposições necessários, científicos, que podem ser logicamente deduzidos deles. A ideia de Aristóteles de que o conhecimento científico é o conhecimento das verdades necessárias e suas consequências lógicas não é mais uma visão amplamente aceita. Assim, para os propósitos desta discussão, considerarei uma teoria que reflete o espírito da visão de Aristóteles sobre a sabedoria teórica, mas sem a controvérsia sobre a natureza necessária ou contingente do conhecimento científico. Além disso, combinará conhecimento científico com outros tipos de conhecimento factual, incluindo conhecimento sobre história, filosofia, música, literatura, matemática, etc. Considere a seguinte, baseado em conhecimento, teoria da sabedoria:

Sabedoria como conhecimento factual extensivo (WFK)

De acordo com (WFK), uma pessoa sábia é uma pessoa que sabe muito sobre o universo e o nosso lugar nele. Ela teria amplo conhecimento sobre os assuntos acadêmicos-padrão. Há muitas coisas positivas a dizer sobre (WFK). (WFK) distingue bem entre conhecimento restrito e conhecimento do mundano, do tipo importante, amplo e geral de conhecimento possuído por pessoas sábias. Como Aristóteles coloca, “... pensamos que algumas pessoas são sábias em geral, não em algum campo particular ou em qualquer outro respeito limitado...” (Ética a Nicômaco).

O principal problema para (WFK) é que algumas das pessoas mais conhecedoras não são sábias. Embora eles tenham uma abundância de conhecimento factual muito importante, eles não têm o tipo de conhecimento prático que é uma marca de uma pessoa sábia. Pessoas sábias sabem como entrar no mundo em todos os tipos de situações e com todos os tipos de

pessoas. Conhecimento factual extenso não é suficiente para nos dar o que uma pessoa sábia sabe. Como Robert Nozick aponta, “a sabedoria não é apenas conhecer as verdades fundamentais, se estas não estão relacionadas com a orientação da vida ou com uma perspectiva sobre o seu significado”. Há mais na sabedoria do que inteligência e conhecimento da ciência e filosofia ou qualquer outro assunto. Aristóteles está bem ciente das limitações do que ele chama de sabedoria teórica. No entanto, em vez de fazer melhorias em algo como (WFK), Aristóteles a distingue como um tipo de sabedoria. Outros filósofos estariam dispostos a abandonar (WFK), isto é, alegam que ele fornece condições insuficientes para a sabedoria, e acrescentam o que está faltando.

Aristóteles tem um conceito de sabedoria prática que compensa o que falta na sabedoria teórica. No Livro VI da *Ética Nicômaco*, ele afirma:

“É por isso que dizemos que Anaxágoras, Tales e homens como eles têm sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorantes do que é em proveito próprio, e por que dizemos que eles sabem coisas que são notáveis, admirável, difícil e divina, mas inútil, viz, porque não são os bens humanos que eles procuram”.

O conhecimento de fatos contingentes que são úteis para viver bem é requerido na sabedoria prática de Aristóteles. De acordo com Aristóteles,

“Agora, acredita-se ser a marca de um homem de sabedoria prática ser capaz de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para si mesmo, não em algum aspecto particular, por exemplo, sobre que tipo de coisa conduz à saúde ou a força, mas sobre que tipo de coisa conduz à boa vida em geral” (*Ética de Nicômaco*).

Assim, para Aristóteles, a sabedoria prática exige conhecer, em geral, como viver bem. Muitos filósofos concordam com Aristóteles nesse ponto. No entanto, muitos não ficariam

satisfeitos com a conclusão de que a sabedoria teórica é um tipo de sabedoria e sabedoria prática outra. Outros filósofos, incluindo Linda Zagzebski, concordam que existem dois tipos de sabedoria que devem ser distinguidos.

Vamos prosseguir, sem argumento, na suposição de que é possível ter uma teoria de um tipo de sabedoria geral. A sabedoria, em geral, muitos filósofos argumentariam, requer conhecimento prático sobre a vida. O que Aristóteles chama de sabedoria teórica, muitos afirmam, não é sabedoria de forma alguma. A sabedoria teórica de Aristóteles é apenas conhecimento extenso ou profundo entendimento. Nicholas Maxwell, em seu argumento para revolucionar a educação, argumenta que deveríamos estar ensinando por sabedoria, que ele distingue nitidamente do conhecimento acadêmico padrão. Pontos semelhantes são levantados por Robert Sternberg e Andrew Norman. Robert Nozick tem uma visão muito semelhante à teoria da sabedoria prática de Aristóteles, mas Nozick está tentando capturar a essência da sabedoria, ponto final. Ele não está tentando definir um alternativo tipo de sabedoria. Nozick afirma:

“A sabedoria é o que você precisa entender para viver bem e lidar com os problemas centrais e evitar os perigos nos predicamentos em que os seres humanos se encontram”.

E John Kekes sustenta que *“o que um homem sábio sabe, portanto, é como construir um padrão que, dada a situação humana, provavelmente levará a uma vida boa”.* Mais recentemente, Valerie Tiberius desenvolveu uma visão prática que conecta a sabedoria com o bem-estar, exigindo, entre outras coisas, que uma pessoa sábia viva o tipo de vida que ela ou ele poderia endossar após a reflexão. Tais visões práticas da sabedoria podem ser expressas, geralmente, como segue.

Sabedoria como saber viver bem (KLW)

Essa visão captura a ideia básica de Aristóteles de sabedoria prática. Ele também captura um aspecto importante das visões defendidas por Nozick, Platão, Garrett, Kekes, Maxwell,

Ryan e Tibério. Embora dar uma explicação sobre o que significa saber viver bem possa ser um tópico tão difícil quanto fornecer um relato de sabedoria, Nozick oferece um começo muito esclarecedor.

A sabedoria não é apenas um tipo de conhecimento, mas conhecimento diversificado. O que uma pessoa sábia precisa saber e entender constitui uma lista variada: os objetivos e valores mais importantes da vida – o objetivo final, se houver; que meios atingirão esses objetivos sem um custo muito alto; que tipos de perigos ameaçam o alcance desses objetivos; como reconhecer e evitar ou minimizar esses perigos; que tipos diferentes de seres humanos são semelhantes em suas ações e motivos (pois isso representa perigos ou oportunidades); o que não é possível ou viável alcançar (ou evitar); como saber o que é apropriado e quando; sabendo quando certas metas são suficientemente alcançadas; que limitações são inevitáveis e como aceitá-las; como melhorar a si mesmo e seus relacionamentos com os outros ou com a sociedade; sabendo qual é o valor verdadeiro e inaparente de várias coisas; quando ter uma visão em longo prazo; conhecer a variedade e a obstinação dos fatos, instituições e natureza humana; compreender quais são os motivos reais de alguém; como lidar com as grandes tragédias e dilemas da vida, e com as grandes coisas boas também.

Com a explicação de Nozick sobre o que é preciso saber para viver bem, temos uma interessante e bastante atraente teoria da sabedoria, ainda que um tanto bruta. Como observado acima, muitos filósofos, incluindo Aristóteles e Zagzebski, rejeitariam (KLW) como a história completa sobre sabedoria. Aristóteles e Zagzebski obviamente rejeitariam (KLW) como a história completa porque acreditam que a sabedoria teórica é outro tipo de sabedoria, e não estão dispostos a aceitar que há uma concepção de um tipo de sabedoria geral. Kekes afirma:

“A posse da sabedoria se mostra confiável, sadia, razoável,

em uma palavra, bom senso. Em bom senso, uma pessoa traz seu conhecimento para suportar suas ações. Para entender a sabedoria, temos que entender sua conexão com conhecimento, ação e julgamento”.

Kekes acrescenta: “A sabedoria também deve aparecer no homem que a possui”. Muitos filósofos, portanto, acham que a sabedoria não se restringe nem ao conhecimento de como viver bem. Tibério pensa que as ações do sábio refletem seus valores básicos. Esses filósofos acreditam que ser sábio também inclui ação. Uma pessoa poderia satisfazer as condições de qualquer um dos princípios que consideramos até agora e, no entanto, se comportar de uma maneira imprudente. Pessoas descontroladamente despreocupadas são, mesmo que muito bem informadas sobre a vida, não sábias.

Filósofos que são atraídos pela ideia de que saber viver bem é uma condição necessária, para que a sabedoria queira simplesmente adotar uma condição de sucesso para (KLW) contornar casos em que uma pessoa sabe tudo sobre viver bem, mas não consegue colocar esse conhecimento em prática. Algo ao longo das linhas da teoria a seguir capturaria essa ideia.

Sabedoria como saber e ter sucesso em viver bem (KLS)

A ideia da condição de sucesso é que se coloca o conhecimento em prática. Ou, em vez de usar a terminologia de sucesso, pode-se exigir que as crenças e valores de uma pessoa sábia sejam coerentes com as ações de alguém (Tiberius). A ideia principal é que as ações da pessoa refletem a compreensão do que significa viver bem. Uma visão ao longo das linhas de (KLS) seria abraçada por Aristóteles e Zagzebski (por sabedoria prática), e por Kekes, Nozick e Tibério. (KLS) não seria universalmente adotado, no entanto (ver Ryan, para mais críticas). Uma crítica de (KLS) é que se pode pensar que todo o conhecimento factual exigido por (WFK) está faltando

nessa teoria. Pode-se argumentar que (WFK), a visão de que uma pessoa sábia tem um amplo conhecimento factual, foi rejeitado apenas porque não forneceu condições suficientes para a sabedoria. Muitos filósofos afirmam que (WFK) fornece uma condição necessária para a sabedoria. Uma pessoa sábia, como um crítico argumentaria, precisa saber viver bem (como descrito por Nozick), mas ela também precisa ter um conhecimento profundo, teórico ou factual, que pode ter muito pouco impacto sobre ela, vida cotidiana, decisões práticas ou bem-estar. No prefácio de seu *Princípios da Filosofia*, Descartes insistiu no conhecimento factual como um componente importante da sabedoria. Descartes escreveu:

“Somente Deus é o único que possui perfeita sabedoria, isto é, que tem um conhecimento completo da verdade de todas as coisas; mas pode-se dizer que os homens têm mais sabedoria ou menos conforme eles têm mais ou menos conhecimento das mais importantes verdades” (Princípios).

Naturalmente, entre essas verdades importantes, pode-se afirmar, são verdades sobre viver bem, bem como conhecimento nas áreas acadêmicas básicas.

Além disso, pode-se reclamar que o *insight* deixado de pé das teorias da Precisão Epistêmica também está faltando em (KLS). Pode-se pensar que uma pessoa sábia não apenas sabe muito e consegue viver bem, mas também limita suas afirmações de conhecimento (ou crença de que ela tem conhecimento) àquelas proposições nas quais ela está justificada em acreditar.

4. Teoria híbrida

Uma maneira de tentar acomodar os vários *insights* das teorias consideradas até agora é na forma de uma teoria híbrida. Uma dessas ideias é:

S é sábio se

1. **S** tem extenso conhecimento factual e teórico.

2. **S** sabe viver bem.
3. **S** é bem-sucedido em viver bem.
4. **S** tem pouquíssimas crenças injustificadas.

Embora essa teoria híbrida tenha muito a seu favor, há várias críticas importantes a serem consideradas. Dennis Whitcomb faz objeções a todas as teorias da sabedoria que incluem uma condição de bem-estar ou uma apreciação da condição do bem-estar. Ele dá várias objeções interessantes contra tais pontos de vista. Whitcomb acha que uma pessoa que está profundamente deprimida e totalmente desprovida de qualquer ambição de viver bem pode, no entanto, ser sábia. Enquanto essa pessoa estiver profundamente entendida sobre assuntos acadêmicos e souber viver bem, essa pessoa terá tudo de que precisa para ter sabedoria. No que diz respeito a uma pessoa muito informada e profundamente deprimida, sem ambição, a não ser ficar em seu quarto, ele afirma:

“Se eu encontrasse essa pessoa, aceitaria seu conselho, desejaria um retorno à saúde, e deixe a busca contínua de sábios para seus conselheiros menos agradecidos. E eu acho que ele era sábio, apesar de sua falha induzida pela depressão em valorizar ou desejar a boa vida. Então eu acho que a sabedoria não requer valorização ou desejo de uma boa vida.”

Em resposta à crítica penetrante de Whitcomb, pode-se argumentar que uma pessoa profundamente deprimida, que é sábia, ainda viveria o melhor que puder, e ainda assim valorizaria a vida, mesmo se ela estiver muito aquém da perfeição. Tal pessoa tentaria obter ajuda para lidar com sua depressão. Se ela realmente não se importa, ela pode ser muito bem informada, mas ela não é sábia. Há algo de irracional em saber viver bem e recusar-se a tentar fazê-lo. Essa irracionalidade não é compatível com a sabedoria. Uma pessoa com esse conflito interno pode ser extremamente inteligente e perspicaz, ouvir muitas questões,

confiar em muitas questões e até mesmo ganhar um Prêmio Nobel por sua grandeza intelectual, mas ela não é admirável o suficiente e racionalmente consistente o suficiente para ser sábio. Sabedoria é uma virtude e um modo de viver

Aristóteles sustentou que *“é evidente que é impossível ser praticamente sábio sem ser bom”* (Ética a Nicômaco). A maioria dos filósofos mencionados até aqui incluiria a virtude moral em sua compreensão do que significa viver bem. No entanto, Whitcomb desafia qualquer teoria da sabedoria que exija a virtude moral. Whitcomb afirma que uma pessoa profundamente má pode ser sábia.

Novamente, é importante contrastar ser sábio de ser esperto e inteligente. Se pensarmos na sabedoria como a mais alta das virtudes humanas, ou entre as mais altas, então parece incompatível com uma personalidade profundamente maligna.

Há, no entanto, um problema muito sério com a teoria híbrida. Já que muito do que há muito tempo foi considerado conhecimento foi abandonado, ou evoluiu, uma teoria que exige verdade (por meio de uma condição de conhecimento) excluiria quase todas as pessoas que estão mortas, incluindo Hipácia, Sócrates, Confúcio, Aristóteles, Homero, Lao Tzu, etc. da lista dos sábios. Má sorte epistêmica, e tendo vivido no passado, não deveria contar contra ser sábio. Mas, como a verdade é uma condição necessária para o conhecimento, a má sorte epistêmica é suficiente para minar uma reivindicação de conhecimento. O que importa, para ser sábio, não é que uma pessoa sábia tenha conhecimento, mas que ela tenha crenças altamente justificadas e racionais sobre uma ampla variedade de assuntos, incluindo como viver bem, ciência, filosofia, matemática, história, geografia, arte, literatura, psicologia e assim por diante. E quanto maior a variedade de tópicos interessantes, melhor. Outra maneira de desenvolver esse mesmo ponto é imaginar uma pessoa com crenças altamente justificadas sobre uma ampla variedade de assuntos, mas que não sabe que está presa na Matriz ou em algum outro cenário

cético. Tal pessoa pode ser sábia mesmo que esteja com falta de conhecimento. Uma teoria da sabedoria que se concentra em ter crenças justificadas racional ou epistemicamente, em vez do padrão mais elevado de realmente ter conhecimento, seria mais promissora. Além disso, tal teoria incorporaria muito do que é atraente sobre as teorias da humildade epistêmica e da precisão epistêmica.

5. Sabedoria como racionalidade

A teoria final a ser considerada aqui é uma tentativa de capturar tudo o que é bom, evitando todos os problemas sérios das outras teorias discutidas até agora. Talvez a sabedoria seja um tipo profundo e abrangente de racionalidade.

Teoria da Racionalidade Profunda (DRT)

S é sábio se

1. **S** tem uma ampla variedade de crenças epistemicamente justificadas em uma ampla variedade de assuntos acadêmicos valiosos.
2. **S** tem uma ampla variedade de crenças justificadas sobre como viver racionalmente (epistemicamente, moralmente e praticamente).
3. **S** está comprometido em viver racionalmente.
4. **S** tem pouquíssimas crenças injustificadas e é sensível às suas limitações.

Na condição (1), o DRT leva em conta o que é atraente sobre algumas teorias do conhecimento, exigindo crenças epistemicamente justificadas sobre uma ampla variedade de assuntos acadêmicos-padrão. Condição (2) leva em conta o que é atraente sobre teorias que exigem conhecimento sobre como viver bem. Por exemplo, ter crenças justificadas sobre como viver de uma maneira praticamente racional incluiria ter uma estratégia bem fundamentada para lidar com os aspectos práticos da vida. Ter um plano racional não requer sucesso perfeito. Requer ter boas razões por trás de suas ações,

responder adequadamente e aprender com os próprios erros e ter um plano racional para todos os tipos de situações e problemas. Ter crenças justificadas sobre como viver de um modo moralmente racional não envolveria ser um santo moral, mas exigiria que alguém tenha boas razões para sustentar suas crenças sobre o que é moralmente certo e errado, e sobre o que moralmente deve e não deve fazer em uma ampla variedade de circunstâncias. Ter crenças justificadas sobre viver de uma maneira emocionalmente racional envolveria, não friamente, mas ter crenças justificadas sobre o que é e o que não é uma resposta emocionalmente racional a uma situação. Por exemplo, é apropriado sentir-se profundamente triste ao lidar com a perda de um ente querido. Mas, normalmente, sentir-se profundamente triste ou extremamente irritado não é uma emoção apropriada para o leite derramado. Uma pessoa sábia teria crenças racionais sobre as necessidades emocionais e comportamentos de outras pessoas e sobre o que um moralmente deve e não deve fazer em uma ampla variedade de circunstâncias. Condição (3) garante que o sábio viva uma vida que reflete o que ele ou ela é justificado em acreditar que é um modo racional de viver. Na condição (4), o DRT respeita a humildade epistêmica. A condição (4) requer que uma pessoa sábia não acredite em coisas sem justificação epistêmica. A Teoria da Racionalidade Profunda exclui todos os poetas, políticos e artesãos imprudentes que foram descartados por Sócrates. As pessoas sábias não pensam que sabem quando lhes faltam provas suficientes. Além disso, os sábios não são epistemicamente arrogantes.

A Teoria da Racionalidade Profunda não requer conhecimento ou perfeição. Mas exige racionalidade e acomoda graus de sabedoria. É uma teoria promissora da sabedoria. ●

Sharon Ryan: filósofa na West Virginia University.

Artigo publicado na BIBLIOTECA DE FILOSOFIA DE STANFORD em 8 de janeiro de 2007

Suicídio

Michael Cholbi



Ao longo da história, o suicídio evocou uma gama surpreendentemente ampla de reações – perplexidade, demissão, glorificação heroica, simpatia, raiva, condenação moral ou religiosa –, mas nunca é incontroverso. O suicídio é agora um objeto de estudo científico multidisciplinar, com sociologia, antropologia, psicologia e psiquiatria, cada um fornecendo *insights* importantes sobre o suicídio. Particularmente promissores

são os avanços significativos que estão sendo feitos em nossa compreensão científica das bases neurológicas e genéticas do comportamento suicida e as condições mentais associadas a ele. No entanto, muitas das questões mais controversas em torno do suicídio são filosóficas. Para os filósofos, o suicídio levanta uma série de questões conceituais, morais e psicológicas. Entre essas perguntas estão: o que torna o comportamento de uma pessoa suicida? O que motiva esse comportamento? O suicídio é moralmente permissível ou mesmo moralmente requerido em algumas circunstâncias extraordinárias? O comportamento suicida é racional?

Este artigo examinará as principais correntes do pensamento filosófico ocidental histórico e contemporâneo em torno dessas questões.

1. Caracterizando o suicídio

Surpreendentemente, as dificuldades filosóficas surgem quando tentamos caracterizar o suicídio com precisão, e tentativas de introduzir questões



intrincadas sobre como descrever e explicar a ação humana. Em particular, identificar um conjunto de condições necessárias e suficientes para o suicídio que se ajustem bem ao nosso uso típico do termo é especialmente desafiador. Um outro desafio é que, devido às fortes conotações emocionais ou morais negativas do suicídio, os esforços para distinguir o comportamento suicida de outro comportamento frequentemente importam clandestinamente julgamentos morais sobre os objetivos ou o valor moral de tal comportamento. Isto é, visões sobre a natureza do suicídio frequentemente incorporam, às vezes inconscientemente, visões sobre a justificativa moral ou prudencial do suicídio e, portanto, não são descrições neutras em relação ao valor do suicídio. Por exemplo, no caso de Hitler, a maioria das pessoas afirma, foi claramente um suicídio, mas Sócrates e Jesus não foram. Isso ilustra que o suicídio ainda carrega um subtexto fortemente negativo e, em geral, exibimos uma maior disposição para categorizar as automortes destinadas a evitar os nossos referenciais justos como suicídios do que as automortes destinadas a beneficiar outros.

Esse escorregadio conceitual complica os argumentos morais sobre a justificação do suicídio, permitindo-nos "definir" autodeslizamentos que acreditamos serem justificados como algo diferente do suicídio, enquanto seria desejável identificar primeiro uma concepção não normativa defensiva do suicídio e depois prosseguir para discutir os méritos morais de vários atos de suicídio. Em outras palavras, "suicídio" não deveria ser compatível com a automatança injusta, do mesmo modo que "assassinato" é igualado a assassinato errôneo de outro, a fim de não nos tornarmos capazes de nos referir à possibilidade de uma automortificação moralmente justificada.

Se uma descrição puramente narrativa do suicídio é possível, onde deveria começar? Embora seja tentador dizer que o suicídio é uma morte causada por si mesmo, essa conta é vulnerável a contraexemplos óbvios. Um indivíduo que conhece os riscos para a saúde de fumar ou de paraquedismo,

mas intencionalmente se envolve nesses comportamentos e morre como resultado, pode ser considerado causalmente responsável por sua própria morte, mas não ter morrido por suicídio. Da mesma forma, um indivíduo que toma um gole de ácido clorídrico, acreditando ser limonada, e posteriormente morre, causa sua própria morte, mas não se envolve em comportamento suicida. Além disso, não só há mortes causadas por si mesmas que não são suicídios, mas existem comportamentos que resultam em morte e são, sem dúvida, suicidas, em que o agente não é a causa de sua própria morte ou é tão somente a uma distância. Isso pode ocorrer quando um indivíduo organiza as circunstâncias para sua morte. Um paciente terminal que pede a outra pessoa para injetá-la com uma dose letal de tranquilizantes, intuitivamente, morreu por suicídio. Embora ela não seja imediatamente responsável por sua morte, ela parece moralmente responsável por sua morte, uma vez que ela inicia uma sequência de eventos que ela pretendia culminar em sua morte; uma sequência que não pode ser explicada sem referência a suas crenças e desejos. (Tal caso exemplifica eutanásia voluntária.) Da mesma forma, aqueles que morrem via 'suicídio por policial', em que um crime armado está montado para provocar a polícia a matar seu autor, são responsáveis por suas próprias mortes, apesar de não ser as causas de suas mortes. Nesses tipos de casos, tais agentes não morreriam, ou não correriam um risco elevado de morte, não fosse pelo início de tais sequências causais.

Além disso, muitos filósofos duvidam que um ato que realmente resulte em morte seja essencial para o suicídio. Assim como pode haver tentativas de assassinatos ou tentativas de engano, também pode haver “tentativas” de suicídios, casos em que as crenças falsas dos agentes (sobre a letalidade de seu comportamento, por exemplo), circunstâncias factuais imprevistas, intervenções de outros, etc., um ato que pode ter resultado na morte de um agente não. Portanto, o comportamento suicida não precisa resultar em morte, nem a condição que apressa a morte deve ser

causada por si mesma.

Definições de acordo com as quais o suicídio ocorre quando uma pessoa age sabendo que seu ato causará sua própria morte não consegue captar como a morte é, em algum aspecto, um objetivo do comportamento suicida. Segundo, o que parece essencial para um comportamento contar como suicídio é que a pessoa em questão escolhe morrer. O suicídio é uma tentativa de infligir a morte a si mesmo e é “intencional e não consequente por natureza”. Estas condições implicam que o suicídio deve repousar sobre as intenções de um indivíduo, em que uma intenção implica crenças e desejos de um indivíduo sobre sua ação.

Uma explicação do suicídio baseada em intenção diria, grosso modo, que

Uma pessoa **S**, com comportamento **B** é suicida se:

- a. **S** acreditava que **B**, ou alguma consequência causal de **B**, tornaria sua morte pelo menos altamente provável, e
- b. **S** destina-se a morrer por se envolver em **B**.

Esse relato torna a noção de suicídio como tentativa de morte autoinfligida mais precisa, mas não sem problemas.

Condição (a) é uma condição doxástica²⁹. Destina-se a mostrar que as mortes (ou aumento dos riscos de morte) resultantes do ato de um indivíduo que causa a morte (ou o risco disso) não são suicídios se o indivíduo age na ignorância dos riscos relevantes de seu comportamento (por exemplo, quando um indivíduo acidentalmente toma uma dose letal de um medicamento prescrito). Ao mesmo tempo, (a) leva em conta casos como o paciente terminal, cuja morte é causada apenas

²⁹ **Doxástica**: lógica doxástica é um tipo de lógica modal preocupada com o raciocínio sobre crenças. ... Tipicamente, uma lógica do tipo doxástico utiliza Bx para referir-se a "Acredita-se que x é o caso," e o conjunto denota um conjunto de crenças.

REFLEXÕES XXX

indiretamente por seu pedido de morte. A condição (a) não exige que **S** saiba que **B** a colocará em um risco significativamente maior de morte, nem mesmo que as crenças de **S** sobre a letalidade de **B** é verdadeira ou mesmo justificada. Indivíduos suicidas às vezes têm crenças falsas sobre a letalidade de seus métodos suicidas escolhidos, superestimando em muito a letalidade dos analgésicos, enquanto subestimam a letalidade das pistolas, por exemplo. Um indivíduo poderia acreditar falsamente, ou com base em evidências inadequadas, que colocar a cabeça em um forno elétrico aumenta significativamente as chances de morrer, mas esse comportamento é, no entanto, suicida.

A demanda que **S** acredita que **B** faz com que a morte seja altamente provável, é reconhecidamente inexata, mas nos permite navegar entre duas visões extremas e equivocadas. Por um lado, isso implica que o comportamento que é apenas marginalmente mais provável de causar a morte de uma pessoa não é suicida (você é mais propenso a morrer dirigindo seu carro do que em sua sala de estar, mas dirigindo seu carro dificilmente se qualifica como 'suicida'). Por outro lado, exigir que **S** acredite que **B** certamente ou quase certamente causará a morte de **S** é muito rigoroso, já que raramente será o caso (dada a possibilidade de condições intervenientes, etc.) que **B** necessariamente causará em **S**. Na verdade, muitos indivíduos suicidas são ambivalentes sobre suas ações, uma ambivalência que, por sua vez, se reflete na seleção de métodos de suicídio que, com certeza, não causam a morte. Ele também permite-nos distinguir comportamento genuinamente suicida de gestos de suicidas, em que os indivíduos se envolvem em comportamentos que eles acreditam não ser susceptível de causar a sua morte, mas não deixa de ser associada a tentativas de suicídio, quando na verdade ter alguma outra intenção (por exemplo, ganhando a simpatia dos outros) em mente.

A condição (b), no entanto, é muito mais complicada. Pois o que é pretender que a morte resulte do comportamento de

alguém? Há exemplos em que a condição (a) é claramente cumprida, mas se (b) é atendida é mais problemática. Por exemplo, um soldado que pula sobre uma granada viva jogada em uma trincheira para salvar seus companheiros se envolve em comportamento suicida? Muitos, especialmente partidários da doutrina do duplo efeito responderia 'não': apesar do fato de que o soldado sabia que seu comportamento provavelmente o levaria a morrer, sua intenção era absorver a explosão para salvar os outros soldados, enquanto sua morte era apenas um resultado previsto de sua ação. Escusado será dizer que a existência de uma divisão clara entre os resultados previstos e os pretendidos é controversa, e os críticos levantam a preocupação de que quase qualquer resultado possa ser descrito como previsto. (É claro que é possível que a morte prevista não tenha relação com a possibilidade de um ato contar como suicídio, mas ainda vale a pena se esse suicídio é justificado.) Alguns argumentariam que, dada a quase certeza de sua morte, saltando sobre a granada, sua morte foi intencional, pois mesmo que a morte não seja o objetivo justificador de sua ação e ele pode preferir não morrer, sua morte, no entanto, tem seu endosso nas circunstâncias em que atua. Uma complicação adicional é que as evidências psicológicas atuais sugerem que o suicídio é frequentemente um ato ambivalente no qual os indivíduos que desejam morrer devem, no entanto, superar o medo humano comum da morte. Dada essa ambivalência, pode ser difícil determinar com precisão se um ato que representa uma ameaça aparentemente letal ao agente que o realiza foi, de fato, um ato no qual a morte era intencional. Quando uma pessoa morre em tais circunstâncias, pode ser difícil classificar a morte como resultante de suicídio (isto é, autoaniquilação intencional) ou como acidental. Tais casos podem indicar a necessidade de uma terceira categoria além do suicídio intencional e morte acidental.

A dificuldade lógica essencial aqui reside na noção de pretender morrer, pois agir de modo a produzir a própria morte quase sempre tem outro objetivo ou justificação. Ou

seja, a morte geralmente não é escolhida por si só, ou não é o fim do comportamento suicida. O comportamento suicida pode ter qualquer número de objetivos: o alívio da dor física, o alívio da angústia psicológica, o martírio a serviço de uma causa moral, o cumprimento dos deveres sociais percebidos (por exemplo, *suttee* e *seppuku*), evitar a execução judicial, vingar-se dos outros, proteger os interesses ou o bem-estar dos outros. Portanto, não é o caso de indivíduos suicidas pretenderem a morte *per se*, mas sim que a morte é percebida, correta ou incorretamente, como um meio para o cumprimento de outro dos objetivos do agente. Em suma, não parece haver nenhum exemplo convincente de autoassassinatos “não instrumentais” nos quais “a intenção primordial é simplesmente acabar com a própria vida e não há mais nenhum objetivo independente envolvido na ação”. Nem exigir que o indivíduo deseje estar morto aborda essa questão, já que, novamente, o que se deseja é, presumivelmente, não a própria morte, mas algum resultado da morte. Tanto o soldado saltador de granadas quanto o indivíduo deprimido podem desejar não morrer na medida em que possam preferir que seus desejos possam ser satisfeitos sem morrer ou sem se arriscar. No entanto, isso é consistente com a vontade de morrer voluntariamente para satisfazer seus objetivos.

Alguns podem desejar acrescentar uma condição adicional a (a) e (b) acima:

c. **S** não foi coagido em **B**.

Mais uma vez, o conceito de coerção e sua aplicabilidade a casos de comportamento arriscado ou autoprejudicial não é claro. Normalmente, a coerção denota interferência de outros. Assim, de acordo com a condição (c), um espião ameaçado de tortura para que ele renuncie a segredos militares cruciais que então envenena a si mesmo não morreu por suicídio, alguns argumentariam, já que os captores do espião o obrigaram a tirar sua vida. No entanto, pode-se imaginar uma situação semelhante em que o agente da “coerção” não seja outra pessoa. Um paciente extremamente

doente pode optar por tirar a própria vida em vez de enfrentar um futuro carregado de dor física. Mas por que não deveríamos dizer que esse paciente foi "coagido" por sua situação e, portanto, não morreu por suicídio? Por causa de seus desejos, lealdades e valores, tanto o espião quanto o doente se viram sem alternativa, dado seus fins, mas para causar suas próprias mortes. Em ambos os casos, o que o indivíduo tem razão para fazer foi modificado por circunstâncias fora de seu controle, de modo a tornar a morte uma opção racional onde antes não era. Assim, não parece haver motivos para restringir a coerção apenas à interferência de outras pessoas, uma vez que as circunstâncias factuais podem ser igualmente coercivas.

Qualquer fator, natural, humano ou outro, que influencie o raciocínio de um indivíduo de modo a tornar a morte a opção mais racional conta como coerção, ponto em que a condição (c) dificilmente funciona como uma restrição, ou casos como o espião torturado são suicídios também e (c) é desnecessário. Também não é óbvio que a coerção necessariamente muda a natureza de um ato coagido. Uma pessoa coagida a cantar ainda assim está cantando. Assim, um ato suicida permanece suicida mesmo se for coagido.

Essa breve tentativa de análise conceitual do suicídio ilustra as frustrações de tal projeto, já que a noção pouco clara de suicídio é aparentemente substituída por noções igualmente pouco claras, como intenção e coerção. Podemos nos sentir atraídos por análises de suicídio cada vez mais complicadas ou aceitar que o suicídio é um conceito de 'textura aberta' que apenas se une à fraca semelhança da família Wittgenstein e, portanto, resistente a análises necessárias e suficientes condições.

Uma alternativa para fornecer condições necessárias e suficientes para o comportamento suicida é visualizá-lo em um *continuum*. Nas ciências psicológicas, muitos suicidologistas veem o suicídio não como uma noção de um ou outro, mas como uma noção de gradiente, admitindo graus

baseados nas crenças, força de intenções e atitudes dos indivíduos. A Escala de Beck para a Ideação Suicida talvez seja o melhor exemplo dessa abordagem.

2. Destaques do pensamento ocidental histórico

Esta seção descreve as principais correntes do pensamento filosófico histórico sobre o suicídio no "Ocidente" (Europa, Oriente Médio e América do Norte). Tal ênfase não deve obscurecer as ricas tradições de pensamento originadas fora desses limites geográficos. Pensadores importantes da África, da Ásia e das populações indígenas do hemisfério ocidental tiveram um interesse filosófico pelo suicídio. Pouco parece unir o pensamento filosófico sobre o suicídio a partir dessas tradições, além do fato de que elas são muito menos influenciadas pelo monoteísmo do que a tradição ocidental. Algumas das considerações éticas relativas ao suicídio levantadas nessas tradições também são encontradas no pensamento ocidental. Por exemplo, a alegação de que o suicídio pode violar deveres éticos para os outros é abordada por Confúcio, que vê principalmente a questão através das lentes da piedade filial. Outros, por exemplo a prática jainista de o *sallekhana*, um tipo de jejum espiritual destinado a acelerar a morte, parece não ter correlatos na tradição ocidental. Infelizmente, a diversidade de posições dentro das tradições não ocidentais impede o somatório fácil. Os interessados nessas tradições são convidados a consultar Battin.

2.1 Vistas antigas e clássicas do suicídio

O discurso filosófico ocidental sobre o suicídio remonta pelo menos ao tempo de Platão. Ainda assim, antes dos estoicos, o suicídio tendia a receber atenção esporádica e não sistemática dos filósofos do antigo mundo mediterrâneo. Como John Cooper observou, nem o grego antigo nem o latim tinham uma única palavra que traduzisse apropriadamente nosso "suicídio", embora a maioria das antigas cidades-Estado criminalizasse a automatança.

Platão discutiu explicitamente o suicídio em dois trabalhos. Primeiro, em *Fédon*, Sócrates expressa entusiasmo pela tese, associada aos pitagóricos, de que o suicídio é sempre errado porque representa a nossa libertação (isto é, nossas almas) de um “posto de guarda” (ou seja, nossos corpos) dos deuses, em que nos colocaram como uma forma de punição. Mais tarde, nas *Leis*, Platão afirmou que o suicídio é vergonhoso e que seus autores deveriam ser enterrados em sepulturas não identificadas. No entanto, Platão reconheceu quatro exceções a este princípio: (1) quando a mente de uma pessoa é moralmente corrompida e seu caráter não pode, portanto, ser recuperado; (2) quando a automorte é feita por ordem judicial, como no caso de Sócrates; (3) quando a automorte é compelida pelo infortúnio pessoal extremo e inevitável, e (4) quando a automorte resulta da vergonha de ter participado de ações grosseiramente injustas. O suicídio nessas circunstâncias pode ser desculpado, mas, de acordo com Platão, é de outra forma um ato de covardia ou preguiça empreendido por pessoas muito delicadas para lidar com as vicissitudes da vida.

A única discussão de Aristóteles sobre o suicídio (*Ética a Nicômaco*) ocorre no meio de uma discussão sobre a possibilidade de se tratar injustamente. Aristóteles conclui que a automorte não se trata injustamente, desde que seja feita voluntariamente, porque o dano causado a si mesmo é consensual. Ele conclui que o suicídio é, de alguma forma, um erro para o Estado ou para a comunidade, embora não descreva a natureza desse erro ou os vícios específicos que indivíduos suicidas exibem.

Para os leitores contemporâneos, a característica mais marcante dos textos de Platão e Aristóteles sobre o suicídio é sua relativa ausência de preocupação com o bem-estar ou direitos individuais. Ambas limitam as justificativas para o suicídio em grande parte a considerações sobre os papéis e obrigações sociais de um indivíduo. Em contraste, os estoicos sustentavam que sempre que os meios para viver uma vida

naturalmente florescente não estão disponíveis para nós, o suicídio pode ser justificado, independentemente do caráter ou virtude do indivíduo em questão. Nossas naturezas exigem certas “vantagens naturais” (por exemplo, saúde física) para que sejamos felizes, e uma pessoa sábia que reconhece que tais vantagens podem estar faltando em sua vida vê que acabar com sua vida não aumenta nem diminui sua virtude moral.

Quando as circunstâncias de um homem contêm uma preponderância de coisas de acordo com a natureza, é apropriado que ele permaneça vivo; quando ele possui ou vê em perspectiva a maioria das coisas contrárias, é apropriado que ele se afaste da vida. Mesmo para os tolos, que também são infelizes, é apropriado que eles permaneçam vivos se eles possuem uma predominância daquelas coisas que afirmamos estar de acordo com a natureza (Cícero).

Portanto, não apenas as preocupações relacionadas às obrigações de uma pessoa com relação aos outros justificam o suicídio, mas o bem particular de alguém também é relevante. O Sêneca romano estoico, que era ele mesmo compelido a cometer suicídio, foi ainda mais ousado, alegando que, uma vez que “mera vida não é boa, mas se vive bem”, uma pessoa sábia “vive o tempo que deveria, não tanto quanto ele pode.” Para Sêneca, é a qualidade, não a quantidade, da vida que importa.

2.2 A proibição cristã

O advento do cristianismo institucional foi talvez o evento mais importante na história filosófica do suicídio, pois a doutrina cristã em geral sustentou que o suicídio é moralmente errado, apesar da ausência de orientações bíblicas claras sobre ele. Embora os pais da igreja primitiva se opusessem ao suicídio, geralmente se atribui a Santo Agostinho a oferta da primeira justificação da proibição cristã ao suicídio. Ele viu a proibição como uma extensão natural do quinto mandamento:

O mandamento de Deus Não matará deve ser tomado

como proibindo a autodestruição, especialmente porque não acrescenta "teu próximo", como quando proíbe o falso testemunho, "Não darás falso testemunho contra o teu próximo. (Agostinho)

O suicídio, Agostinho determinou, era um pecado impenitente. São Tomás de Aquino defendeu mais tarde essa proibição em três bases. (1) O suicídio é contrário ao amor-próprio natural, cujo objetivo é preservar-nos. (2) O suicídio prejudica a comunidade da qual um indivíduo faz parte. (3) O suicídio viola nosso dever para com Deus porque Deus nos deu a vida como um presente e ao tirar nossas vidas nós violamos Seu direito de determinar a duração de nossa existência terrena.

Esta conclusão foi codificada na doutrina medieval de que o suicídio anulava o relacionamento dos seres humanos com Deus, pois o controle sobre o nosso corpo estava limitado ao *usus* (posse, emprego) onde Deus mantinha o domínio. (domínio, autoridade). A lei e a prática popular na Idade Média sancionaram a profanação do cadáver suicida, juntamente com o confisco da propriedade do indivíduo e a negação do enterro cristão.

A redescoberta de numerosos textos da antiguidade clássica foi uma das esporas do Renascimento, mas em sua maioria, os intelectuais renascentistas geralmente afirmavam a oposição da Igreja ao suicídio e não simpatizavam com as atitudes mais permissivas em relação ao suicídio encontradas entre os antigos pagãos. Duas exceções intrigantes do século XVI foram Thomas More e Michel de Montaigne. Em sua *Utopia*, More parece recomendar o suicídio voluntário para aqueles que sofrem de doenças dolorosas e incuráveis, embora o tom satírico e fantástico desse trabalho torne duvidoso que ele apoiasse essa proposta na realidade. Em seus *Ensaio*s, Montaigne relata várias anedotas de indivíduos tirando suas próprias vidas e intercala essas anedotas com citações de escritores romanos elogiando o suicídio. Embora seu ceticismo geral tenha impedido Montaigne de estabelecer uma

firme posição moral sobre o suicídio, ele dá apenas um aceno para a posição cristã ortodoxa e conceitua a questão não em termos teológicos tradicionais, mas como uma questão de julgamento ou consciência pessoal.

Os reformadores protestantes, incluindo Calvino, condenaram o suicídio com tanta firmeza quanto a Igreja estabelecida, mas estenderam a possibilidade de Deus tratar misericordiosamente o suicídio e permitir o arrependimento. O interesse em questões morais sobre o suicídio foi particularmente forte nesse período entre os protestantes da Inglaterra, notadamente os puritanos. No entanto, a visão cristã tradicional prevaleceu até o final do século XVII, em que até mesmo um pensador liberal como John Locke repetiu argumentos tomistas anteriores, alegando que, embora Deus tenha concedido a nós nossa liberdade pessoal natural, essa liberdade não inclui a liberdade de destruir a si mesmo.

Com toda a probabilidade, a primeira defesa moderna abrangente do suicídio foi *Biathanatos*, de John Donne. Não destinado a publicação, *Biathanatos* recorreu a uma série de fontes legais e teológicas clássicas e modernas para argumentar que a doutrina cristã não deveria sustentar que o suicídio é necessariamente pecaminoso. Sua crítica é, de fato, interna, baseando-se na lógica do próprio pensamento cristão de sugerir que o suicídio não é contrário às leis da natureza, da razão ou de Deus. Se fosse contrário à lei da natureza que impunha a autopreservação, todos os atos de abnegação ou privação seriam igualmente ilegais. Além disso, pode haver circunstâncias em que a razão possa recomendar o suicídio. Finalmente, Donne observa que, além de as Escrituras bíblicas não terem claramente condenado o suicídio, a doutrina cristã permitiu outras formas de assassinato, tais como o martírio, a pena de morte e a morte em tempo de guerra.

2.3 O esclarecimento e os desenvolvimentos modernos

O tratado casuístico de Donne foi um dos primeiros exemplos das atitudes liberais iluministas de 1700. A postura tomista da lei natural sobre o suicídio ficou sob crescente ataque, à medida que o suicídio era examinado pelas lentes da ciência e da psicologia. Quando a teologia cristã entendeu o suicídio como “um caso entre o diabo e o pecador individual”, os filósofos do Iluminismo tendiam a conceber o suicídio em termos seculares, como resultado de fatos sobre indivíduos, suas psicologias naturais e suas configurações sociais particularidades. David Hume deu voz a essa nova abordagem com um ataque direto à posição tomista em seu ensaio inédito *Of suicide*. Hume via as atitudes tradicionais em relação ao suicídio como confusas e supersticiosas. De acordo com o argumento tomista, o suicídio viola a ordem que Deus estabeleceu para o mundo e usurpa a prerrogativa de Deus em determinar quando morreremos. O argumento de Hume contra essa tese é complexo e repousa nas seguintes considerações:

1. Se pela "ordem divina" se entende as leis causais criadas por Deus, então seria sempre errado transgredir essas leis em prol da nossa própria felicidade. Mas claramente não é errado, já que Deus frequentemente nos permite contrariar essas leis, pois ele não espera que não reajamos a doenças ou outras calamidades. Portanto, não há justificativa aparente, como colocou Hume, para Deus nos permitir perturbar a natureza em algumas circunstâncias, mas não em outras. Assim como Deus nos permite desviar rios para a irrigação, ele também deve permitir que desviemos o sangue de nossas veias.
2. Se por "ordem divina" se entende as leis naturais que Deus desejou para nós, que são (a) discernidas pela razão, (b) tais que a adesão a elas produzirá nossa felicidade, então por que o suicídio não deveria obedecer a tais leis quando parecer-nos racional que o equilíbrio da nossa felicidade

seja melhor servido morrendo?

3. Finalmente, se por "ordem divina" se entende simplesmente aquilo que ocorre de acordo com o consentimento de Deus, então Deus parece consentir em todas as nossas ações (já que um Deus onipotente pode presumivelmente intervir em nossos atos a qualquer momento) e nenhuma distinção existe entre as nossas ações às quais Deus consente e aquelas aos quais Ele não o faz. Se Deus nos colocou na Terra como um "sentinela", então a nossa escolha de deixar este posto e tirar nossas vidas ocorre tanto com sua cooperação quanto com qualquer outro ato que realizamos.

Além disso, o suicídio não necessariamente viola quaisquer deveres para com outras pessoas, de acordo com Hume. A reciprocidade pode exigir que beneficiemos a sociedade em troca dos benefícios que ela proporciona, mas certamente essa reciprocidade atinge seu limite quando, ao viver, fornecemos apenas uma "vantagem frívola" à sociedade, à custa de danos significativos ou sofrimento para nós mesmos. Em situações mais extremas, somos realmente fardos para os outros, em cujo caso nossas mortes não são apenas "inocentes, mas louváveis".

Finalmente, Hume rejeita a tese de que o suicídio viola nossos deveres para com o eu. Doença, velhice e outros infortúnios podem tornar a vida suficientemente miserável que a existência continuada seja pior que a morte. Quanto às preocupações de que as pessoas provavelmente tentem tirar suas vidas de maneira caprichosa, Hume responde que nosso medo natural da morte assegura que somente após cuidadosa deliberação e avaliação de nossas perspectivas futuras teremos a coragem e clareza de espírito para nos matarmos.

No final, Hume conclui que o suicídio "pode ser livre de imputação de culpa". Sua posição é em grande parte utilitária, aliada a uma forte presunção de liberdade pessoal. O Iluminismo, evidentemente, não era unívoco em suas atitudes

comparativamente permissivas em relação ao suicídio. O adversário mais notável do suicídio neste período foi Immanuel Kant. Os argumentos de Kant, embora reflitam argumentos anteriores da lei natural, baseiam-se em sua visão do valor moral como emanando das vontades autônomas e racionais dos indivíduos. Para Kant, nossas vontades racionais são a fonte de nosso dever moral, e é, portanto, uma espécie de contradição prática supor que a mesma vontade possa permissivelmente destruir o próprio corpo que realiza suas volições³⁰ e escolhas. Dado o valor distintivo de uma vontade racional autônoma, o suicídio é um ataque à própria fonte da autoridade moral.

Aniquilar o sujeito da moralidade na pessoa é erradicar a existência da própria moralidade do mundo, tanto quanto possível, embora a moralidade seja um fim em si mesma. Consequentemente, dispor-se como um mero meio para algum fim discricionário está degradando a humanidade em nossa pessoa ... (Kant)

O século XIX e o início do século XX trouxeram vários desenvolvimentos que, embora não fossem explicitamente filosóficos, moldaram o pensamento filosófico sobre o suicídio. O primeiro foi o surgimento, nos romances de Rousseau, Goethe e Flaubert, de um "roteiro" romântico idealizado para o suicídio, segundo o qual o suicídio era a resposta inevitável de uma alma incompreendida e angustiada, abatida pelo amor ou evitada pela sociedade. O segundo foi o surgimento da psiquiatria como uma disciplina autônoma, povoada por especialistas capazes de diagnosticar e tratar a melancolia, a histeria e outras doenças responsáveis pelo suicídio. Por fim, em grande parte graças ao trabalho de sociólogos como Durkheim e Laplace, o suicídio era cada vez mais visto como um mal social que refletia a alienação generalizada, a anomia (**Anomia**: estado da sociedade em que

30 **Volição**: ação de escolher ou decidir.

desaparecem os padrões normativos de conduta e de crença, e o indivíduo, em conflito íntimo, encontra dificuldade para conformar-se às contraditórias exigências das normas sociais) e outros subprodutos atitudinais da modernidade. Em muitos países europeus, o aumento nas taxas de suicídio foi pensado para sinalizar um declínio cultural. Estes dois últimos desenvolvimentos tornaram a prevenção do suicídio uma preocupação burocrática e médica, levando a uma onda de institucionalização para pessoas suicidas. Todos os três conspiraram para sugerir que o suicídio é causado por forças sociais ou psicológicas impessoais, e não pela ação de indivíduos.

3. A moralidade e racionalidade do suicídio

3.1 Permissibilidade moral

A principal questão moral em torno do suicídio tem sido:

1. Existem condições sob as quais o suicídio é moralmente justificado e, em caso afirmativo, quais condições?

Várias respostas históricas importantes para (1) já foram mencionadas.

Esta questão deve ser distinguida de três outras:

1. Outros indivíduos devem tentar evitar o suicídio?
2. O Estado deveria criminalizar o suicídio ou tentar impedi-lo?
3. O suicídio é sempre racional ou prudente?

Obviamente, as respostas a qualquer uma dessas quatro perguntas farão com que as outras três devam ser respondidas. Por exemplo, pode-se supor que, se o suicídio é moralmente permissível em algumas circunstâncias, nem outros indivíduos nem o Estado devem interferir no comportamento suicida (nessas mesmas circunstâncias). Entretanto, essa conclusão pode não se seguir se esses mesmos indivíduos suicidas forem irracionais e a

interferência for necessária para evitar que tirem suas vidas, um resultado que eles lamentariam se fossem mais plenamente racionais. Além disso, para aquelas teorias morais que enfatizam a autonomia racional, se um indivíduo escolheu racionalmente tirar sua própria vida, pode resolver todas as quatro questões. Em qualquer caso, as inter-relações entre a permissibilidade moral do suicida, sua racionalidade e os deveres dos outros e da sociedade como um todo são complexas, e devemos ser cautelosos em supor que uma resposta a qualquer uma dessas quatro questões resolva de forma decisiva as outras três.

3.2 O argumento deontológico da santidade da vida

A perspectiva moral mais simples sobre o suicídio sustenta que é necessariamente errado porque a vida humana é sagrada. Embora essa posição seja frequentemente associada a pensadores religiosos, especialmente católicos, Ronald Dworkin aponta que os ateus também podem apelar para essa afirmação. De acordo com essa visão da "santidade da vida", a vida humana é inerentemente valiosa e preciosa, exigindo respeito dos outros e reverência por si mesma. Assim, o suicídio é errado porque viola nosso dever moral de honrar o valor inerente à vida humana, independentemente do valor dessa vida para os outros ou para a própria pessoa. A visão da santidade da vida é, portanto, uma posição deontológica sobre o suicídio.

O grande mérito da santidade da posição da vida é que ela reflete um sentimento moral comum, a saber, que matar é errado em si mesmo. As principais dificuldades para a santidade da posição de vida são estas:

1. Primeiro, seus proponentes devem estar dispostos a aplicar a posição de forma consistente, o que também proibiria moralmente as formas controversas de assassinato, como pena de morte ou morte em tempo de guerra. Mas também proibiria formas de matar que pareçam intuitivamente razoáveis, como matar em legítima defesa. Aceitar o

argumento da santidade da vida parece exigir endossar um pacifismo profundo.

2. Em segundo lugar, a visão da santidade da vida deve sustentar que a própria vida, totalmente independente da felicidade do indivíduo cuja vida é valiosa. Muitos filósofos rejeitam a noção de que a vida é intrinsecamente valiosa, uma vez que sugere, por exemplo, que há valor em manter vivo um indivíduo em um estado vegetativo persistente, simplesmente porque ele está biologicamente vivo. Também sugeriria que uma vida certa para ser preenchida com sofrimento e angústia ilimitados é valiosa apenas em virtude de ser uma vida humana. Peter Singer e outros argumentaram contra a santidade da posição vital com base no fato de que o valor de uma vida contínua não é intrínseco, mas extrínseco, a ser julgado com base na provável qualidade de vida futura do indivíduo. Se o valor da vida continuada de uma pessoa é medido pela sua provável qualidade baixa. (seção 3.5)
3. Finalmente, não é óbvio que o respeito adequado pela santidade da vida humana proíbe terminar uma vida, seja por suicídio ou por outros meios. Aqueles que se envolvem em comportamento suicida quando suas promessas futuras são extraordinariamente sombrias, não necessariamente demonstram uma consideração insuficiente pela santidade da vida. Acabar com a vida antes do seu fim natural não é necessariamente um insulto ao valor da vida. De fato, pode-se argumentar que o suicídio pode ser afirmação da vida naquelas circunstâncias em que condições médicas ou psicológicas reduzam os indivíduos a sombras de seus eus plenamente capazes .

3.3 Argumentos religiosos

Duas categorias gerais de argumentos para a inadmissibilidade moral do suicídio emergiram da tradição religiosa cristã. A primeira delas é a já mencionada posição

natural tomista, criticada por Hume (ver seção 2.3). De acordo com essa tradição, o suicídio viola a lei natural que Deus criou para governar o mundo natural e a existência humana. Esta lei natural pode ser concebida em termos de (a) leis causais naturais, tal que o suicídio viola essa ordem causal, (b) leis teleológicas, segundo as quais todos os seres naturais buscam preservar-se, ou (c) as leis que governam humanos naturais, da qual se segue que o suicídio é "não natural". Esses argumentos da lei natural não são mais o foco principal da discussão filosófica, pois foram submetidos a críticas extenuantes por Hume e outros. Essas críticas incluem o seguinte: (1) os argumentos da lei natural não podem ser desvinculados de uma metafísica teísta altamente especulativa; (2) as alegações da lei natural são refutadas por observações da natureza humana (por exemplo, a existência de comportamentos humanos autodestrutivos lança dúvidas sobre a afirmação de que "naturalmente" nos preservamos); e (3) outros atos (por exemplo, martírio religioso) que Deus supostamente não condena, também violam essas leis naturais, fazendo que a proibição do suicídio pareça arbitrária.

A segunda categoria geral de argumentos religiosos repousa em analogias relativas à relação entre Deus e a humanidade. Na maior parte, esses argumentos visam a estabelecer que Deus, e não os indivíduos humanos, tem a autoridade moral adequada para determinar as circunstâncias de suas mortes. Uma analogia historicamente proeminente (sugerida por Aquino e Locke) afirma que somos propriedade de Deus e, portanto, o suicídio é um erro para Deus, semelhante ao roubo ou destruição de propriedade. Essa analogia parece fraca em várias frentes. Primeiro, se somos propriedade de Deus, somos um tipo estranho de propriedade, em que Deus aparentemente nos concedeu livre-arbítrio que nos permite agir de maneiras que são inconsistentes com os desejos ou intenções Dele. É difícil ver como uma entidade autônoma como livre-arbítrio pode estar sujeita ao tipo de controle ou domínio ao qual outros tipos de propriedade estão sujeitos. Em segundo lugar, o argumento parece basear-se no

pressuposto de que Deus não deseja que sua propriedade seja destruída. No entanto, dada a concepção teísta tradicional de Deus como não faltando de alguma forma, como poderia a destruição de algo que Deus possui (uma vida humana) ser um dano a Deus ou aos seus interesses? Terceiro, é difícil conciliar esse argumento com a afirmação de que Deus é todo amoroso. Se a vida de uma pessoa é suficientemente ruim, um Deus todo amoroso pode permitir que sua propriedade seja destruída por meio do suicídio. Finalmente, alguns têm questionado a extensão dos deveres impostos pelo direito de propriedade de Deus em nós, argumentando que a destruição da propriedade pode ser moralmente justificada, a fim de evitar danos significativos a si mesmo. Se o único meio disponível para me salvar de uma bomba-relógio é guardá-la no porta-malas do carro mais próximo para amortecer a explosão, e o carro mais próximo pertencer ao meu vizinho, então destruir sua propriedade parece justificado para evitar danos sérios a ele. Da mesma forma, se apenas me matando, posso evitar um sério dano futuro a mim mesmo, parece-me justificado em destruir minha vida, mesmo que seja propriedade de Deus.

Outra analogia comum afirma que Deus concede a vida sobre nós como um presente, e seria uma marca de ingratidão ou negligência rejeitar esse dom tirando nossas vidas. A fraqueza óbvia com essa “analogia do dom” é que um presente, genuinamente dado, não vem com condições como as sugeridas pela analogia, isto é, uma vez dado, um presente torna-se propriedade de seu recebedor e seu doador não tem mais como reivindicar o que o destinatário faz com este presente. Talvez seja imprudente desperdiçar um presente especialmente valioso, mas não parece injusto para um doador fazê-lo. Como Kluge colocou, “um presente que não podemos rejeitar não é um presente”. Uma variação dessa linha de argumentação sustenta que devemos a Deus uma dívida de gratidão por nossas vidas e, portanto, matar a nós mesmos seria desrespeitoso ou mesmo insultuoso a Deus ou equivaleria a um uso irresponsável desse dom. No entanto,

essa variação não evita realmente a crítica dirigida à primeira versão: mesmo que devamos a Deus uma dívida de gratidão, a disposição de nossas vidas não parece inconsistente com nossa gratidão por termos vivido. Além disso, se a vida de uma pessoa é repleta de infelicidade, está longe de uma clareza de que ela deve muito a Deus em agradecimento por esse “dom” da vida aparentemente mal escolhido. Os defensores da analogia do dom devem, portanto, defender a alegação de que a vida, simplesmente porque é dada a nós por um Deus amoroso, é uma expressão da natureza benevolente de Deus e é, portanto, necessariamente um benefício para nós.

Além disso, há uma subcorrente do pensamento religioso menos reconhecida que favorece o suicídio. Por exemplo, o suicídio nos permite reunir com entes queridos falecidos, permite que aqueles que foram absolvidos do pecado assegurem sua entrada no céu e liberem a alma da escravidão do corpo. Tanto nas tradições religiosas cristãs como asiáticas, o suicídio mantém a promessa de uma visão de união com o divino.

3.4 Opiniões libertárias e o direito ao suicídio

Para os libertários, o suicídio é moralmente permissível porque os indivíduos gozam do direito ao suicídio. (Não se segue, evidentemente, que o suicídio seja necessariamente racional ou prudente.) O libertarianismo, que tem precedentes históricos nos estoicos e em Schopenhauer, está fortemente associado ao movimento "antipsiquiátrico" do último meio século. De acordo com esse movimento, as tentativas do Estado ou da profissão médica de interferir no comportamento suicida são essencialmente tentativas coercivas de patologizar exercícios de liberdade individual moralmente permissíveis.

O libertarianismo tipicamente afirma que o direito ao suicídio é um direito de não interferência, a saber, que os outros estão moralmente impedidos de interferir no comportamento suicida. Alguns afirmam mais fortemente de que o direito ao

suicídio é um direito de liberdade, de tal forma que os indivíduos não têm o dever de renunciar ao suicídio (isto é, que o suicídio não viola nenhum dever moral) ou um direito de reivindicação, segundo o qual outros indivíduos podem ser moralmente obrigados, apenas para não interferir com o comportamento suicida de uma pessoa, mas para ajudar nesse comportamento. O fato de termos direito de suicídio implica que também temos direitos de não interferência e de liberdade e é uma preocupação central sobre o suicídio assistido por médico. Uma vez que temos direito à liberdade de suicídio se ela violar outras obrigações morais, incluindo obrigações para com outras pessoas, deixarei a discussão dessa questão para a seção 3.5 e focaremos aqui se existe o direito à não interferência. (Se os indivíduos suicidas têm direito a reivindicar a assistência de outras pessoas é abordado na seção 3.8.)

Uma base popular que apoia o direito ao suicídio é a ideia de que possuímos nossos corpos e, portanto, somos moralmente autorizados a dispor deles como desejarmos. (Lembre-se da seção 3.3 que alguns argumentos religiosos para a inadmissibilidade do suicídio dependem da propriedade de Deus sobre nossos corpos.) Nessa visão, nosso relacionamento com nossos corpos é como o de nosso relacionamento com outros itens dos quais desfrutamos direitos de propriedade: um relógio de pulso nos permite usá-lo, aperfeiçoá-lo e descartá-lo da maneira que desejamos, assim como o fato de termos direito aos nossos corpos nos permite descartá-los como acharmos melhor. Consequentemente, uma vez que os direitos de propriedade são exclusivos (ou seja, o fato de termos direitos de propriedade sobre uma coisa proíbe outros de interferir nela), outros não podem interferir em nossos esforços para acabar com nossas vidas. A noção de autopropriedade invocada neste argumento é bastante obscura. O que nos permite possuir itens materiais comuns é a sua distinção metafísica de nós. Nós podemos possuir apenas um relógio de pulso porque é distinto de nós. Os filósofos materialistas iriam negar que nossos corpos são diferentes de

nós mesmos, e, mesmo sob as mais vistas dualística da natureza humana, nossos egos são suficientemente dependentes de nossos corpos para fazer a propriedade do corpo por uma noção plausível.

O fato de certas maneiras de tratar a propriedade ordinária não estarem disponíveis para nós como formas de tratar nossos corpos (não podemos dar ou vender nossos corpos em qualquer sentido literal) sugere que a autopropriedade pode ser apenas uma metáfora destinada a capturar um relacionamento moral mais profundo. Além disso, os usos de uma propriedade, incluindo sua destruição, podem ser prejudiciais para os outros. Assim, nos casos em que o suicídio pode prejudicar os outros, podemos ser moralmente obrigados a evitar o suicídio.

Outra justificativa para um direito de não interferência é a afirmação de que temos o direito geral de decidir aqueles assuntos que estão mais intimamente ligados ao nosso bem-estar, incluindo a duração de nossas vidas e as circunstâncias de nossas mortes. Sob esse ponto de vista, o direito ao suicídio segue de um direito mais profundo à autodeterminação, um direito de moldar as circunstâncias de nossas vidas desde que não prejudiquemos ou ponham em perigo os outros. Conforme apresentado no movimento “morte com dignidade”, o direito ao suicídio é o corolário natural do direito à vida. Isto é, porque os indivíduos têm o direito de não serem mortos pelos outros, a única pessoa com o direito moral de determinar as circunstâncias da morte de uma pessoa é que ela mesma e os outros são impedidos de tentar impedir os esforços de autoinfligir a morte.

Esta posição está aberta a pelo menos duas objeções. Primeiro, parece não seguir o direito à vida que uma pessoa tem direito à morte, isto é, o direito de tirar a própria vida. Porque os outros são moralmente proibidos de me matar, isso não significa que eu tenha permissão para me matar. Essa conclusão torna-se mais forte se o direito à vida é inalienável, já que para me matar, devo primeiro renunciar ao

meu direito inalienável à vida, o que não posso fazer. É pelo menos possível que ninguém tenha o direito de determinar as circunstâncias da morte de uma pessoa! Além disso, como no argumento baseado na propriedade, o direito à autodeterminação é presumivelmente circunscrito pela possibilidade de dano aos outros.

3.5 Argumentos sociais, utilitários e baseados em funções

Uma quarta abordagem à questão da permissibilidade do suicídio não pergunta se outros podem interferir no comportamento suicida, mas se temos direito à liberdade de suicídio, ou seja, se o suicídio viola quaisquer deveres morais para com os outros. Aqueles que argumentam que o suicídio pode violar nossos deveres para com os outros geralmente afirmam que o suicídio pode prejudicar pessoas específicas (família, amigos, etc.) ou é um dano para a comunidade como um todo.

Sem dúvida, o suicídio de um membro da família ou de um ente querido produz vários efeitos psicológicos e econômicos prejudiciais. Além do sofrimento habitual, os “sobreviventes” suicidas enfrentam uma série complexa de sentimentos. Várias formas de culpa são bastante comuns, como as que surgem de (a) a crença de que alguém contribuiu para a angústia da pessoa suicida, ou (b) a falha em reconhecer essa angústia, ou (c) a incapacidade de prevenir o ato suicida em si. O suicídio também leva à raiva, solidão e consciência da vulnerabilidade nos que ficaram para trás. De fato, a sensação de que o suicídio é um ato essencialmente egoísta domina muitas percepções populares de suicídio. Ainda assim, algumas dessas reações podem ser devidas ao forte estigma e vergonha associado ao suicídio, caso em que essas reações não podem, sem circularidade lógica, ser invocadas em argumentos de que o suicídio é errado porque produz essas reações psicológicas. O suicídio também pode causar danos econômicos ou materiais claros, como quando o suicida deixa para trás dependentes incapazes de se

sustentar financeiramente. O suicídio pode, portanto, ser entendido como uma violação das “obrigações de função” distintivas aplicáveis aos cônjuges, pais, cuidadores e entes queridos. No entanto, mesmo que o suicídio seja prejudicial para familiares ou entes queridos, isso não apoia uma proibição absoluta ao suicídio, uma vez que alguns suicídios não deixam sobreviventes, e entre aqueles que o fazem, a extensão desses danos provavelmente diferem quanto mais fortes essas relações, mais o suicídio é prejudicial e mais provável que seja moralmente errado. Além disso, de uma perspectiva utilitária, esses danos teriam de ser pesados contra os danos causados ao suposto suicídio e a continuação de viver uma vida difícil ou dolorosa. No máximo, o argumento de que o suicídio é um dano à família e aos entes queridos estabelece que às vezes é errado.

Uma segunda marca de argumento social ecoa Aristóteles ao afirmar que o suicídio é um dano para a comunidade ou para o Estado. Uma forma geral desses argumentos é que, como uma comunidade depende da produtividade econômica e social de seus membros, seus membros têm a obrigação de contribuir para sua sociedade, uma obrigação claramente violada pelo suicídio. Por exemplo, o suicídio nega à sociedade o trabalho oferecido por seus membros ou, no caso daqueles com talentos insubstituíveis, como medicina, arte ou liderança política, os bens cruciais que seus talentos lhes permitem oferecer. Outra versão afirma que o suicídio priva a sociedade de quaisquer indivíduos que possam contribuir para a ela moralmente (por meio de caridade, beneficência, exemplo moral, etc.) e obriga seus membros a contribuir para o bem-estar social, não importa o quê. Afinal, os indivíduos muitas vezes deixam de contribuir tanto quanto poderiam em termos de seu trabalho ou talentos especiais, sem incorrer em culpa moral. Portanto, não parece ser o caso que os indivíduos sejam moralmente obrigados a beneficiar a sociedade de qualquer maneira que sejam capazes, independentemente dos prejuízos a eles mesmos. Novamente, esta linha de argumentação parece mostrar, no máximo, que o suicídio às vezes é errado, a

saber, quando o benefício (em termos de danos futuros não sofridos) é menor do que os benefícios que ela negaria à sociedade ao morrer.

Uma modificação deste argumento afirma que o suicídio viola o dever de reciprocidade de uma pessoa para com a sociedade. Nessa visão, um indivíduo e a sociedade em que vive estão em uma relação recíproca tal que em troca dos bens que a sociedade forneceu ao indivíduo, o indivíduo deve continuar a viver a fim de proporcionar à sociedade os bens demandados nesse relacionamento. No entanto, ao vislumbrar a relação entre sociedade e indivíduo como natureza quase contratual, o argumento da reciprocidade revela sua principal falha: as condições deste “contrato” podem não ser cumpridas e, uma vez cumpridas, não impõem mais obrigações às partes. Como Baron d’Holbach apontou, o contrato entre um indivíduo e sua sociedade é condicional, pressupõe “vantagens mútuas entre as partes contratantes”. Assim, se uma sociedade falha em cumprir suas obrigações sob o contrato, ou seja, fornecer aos indivíduos os bens necessários para uma qualidade de vida decente, então o indivíduo não é moralmente obrigado a viver em ordem e retribuir um arranjo que a sociedade já renegou. Além disso, uma vez que um indivíduo tenha cumprido suas obrigações sob este contrato social, ele não tem mais a obrigação de continuar sua vida. Assim, os idosos ou outros que já fizeram contribuições substanciais para o bem-estar social seriam moralmente autorizados a se envolver em suicídio sob este argumento.

3.6 Suicídio como dever moral?

Até este ponto, abordamos argumentos que dizem respeito à existência de uma permissão moral para se envolver em comportamento suicida e, de fato, é essa questão que tem dominado a discussão ética do suicídio. No entanto, os argumentos sociais contra o suicídio são fundamentalmente consequencialistas, e alguns utilitaristas de atos discutiram a possibilidade correlata de que as boas consequências do suicídio superassem suas más consequências a ponto de

tornar o suicídio admirável ou mesmo moralmente obrigatório. De fato, em alguns casos, o suicídio pode ser honroso. Os suicídios que são claramente relacionados com o outro, visando a proteger as vidas ou o bem-estar dos outros, ou no protesto político, podem se enquadrar nessa categoria. Exemplos disso podem incluir o soldado que pula sobre granadas mencionado anteriormente, ou o espião que tira sua vida para não ser submetido à tortura que levará a revelar seus segredos militares vitais. Os utilitaristas deram particular atenção à questão da eutanásia no fim da vida, sugerindo que, no mínimo, aqueles com doenças terminais dolorosas têm direito à eutanásia voluntária. Visualizações utilitaristas ainda esperam que nós temos um dever moral para maximizar a felicidade, o que implica que quando um ato de suicídio vai produzir mais felicidade do que se a pessoa permanecer viva, que o suicídio não é apenas moralmente permitido, mas moralmente obrigatório.

No entanto, a tese de que pode existir um "dever de morrer" não precisa ser defendida recorrendo-se a um raciocínio abertamente consequencialista ou utilitarista. No curso de articular o que ele denomina uma abordagem "centrada na família" da bioética, o filósofo John Hardwig argumentou que às vezes a carga que uma pessoa impõe aos outros, particularmente familiares ou entes queridos, que continuar a viver é suficientemente grande para que alguém tenha o dever de morrer para aliviá-los desses fardos. O argumento de Hardwig, portanto, parece não se voltar para o equilíbrio geral de custos e benefícios que resulta de uma pessoa que vive ou morre, mas da imparcialidade dos encargos que uma pessoa impõe aos outros ao continuar a viver.

Embora em geral reconheçam a sugestão de Hardwig de que os deveres para com os outros foram negligenciados na discussão da ética do suicídio, os críticos do suicídio moralmente exigido levantam várias objeções à sua proposta. Alguns duvidam que o dever de beneficência ao qual

Hardwig apela justifique algo mais forte do que uma permissão para tirar a própria vida quando continuar a viver é pesado para outros. Outros se preocupam que a exigência moral de se envolver em suicídio aumenta a perspectiva sinistra e totalitária de que os indivíduos podem ser obrigados a se envolver em suicídio contra seus desejos. Essa preocupação pode refletir uma aceitação implícita de uma variação da visão da santidade da vida (ver seção 3.2) ou pode refletir preocupações sobre infrações à autonomia do indivíduo. Outros críticos sugerem que, mesmo que exista o dever de morrer, esse dever não deve ser entendido como um dever que implica que outros possam obrigar aqueles com tal dever a tirar suas vidas. Questões sobre justiça social e igualdade (se, por exemplo, populações especialmente vulneráveis, como mulheres ou pobres, podem ser mais propensas a agir com tal dever) também são levantadas. Uma resposta utilitarista a essas objeções é rejeitar o dever de morrer por razões utilitaristas: o suicídio seria moralmente proibido porque a adesão geral a uma regra proibindo o suicídio produziria melhores consequências gerais do que a adesão geral a uma regra que permitisse o suicídio.

3.7 Autonomia, racionalidade e responsabilidade

Uma versão mais restrita da alegação de que temos o direito à não interferência em relação ao suicídio sustenta que o suicídio é permitido desde que – deixando de lado as questões de deveres para com os outros – seja racionalmente escolhido. Na mesma linha, os kantianos poderiam alegar que as escolhas suicidas devem ser respeitadas se essas escolhas forem autônomas, isto é, se um indivíduo decidir encerrar sua vida com base em razões que ela considera relevantes para sua situação. Tais posições são mais estreitas do que a visão libertária, na medida em que permitem o suicídio apenas quando ele é executado em uma base racional (ou uma base racional que o indivíduo reconhece como relevante para sua situação) e permite que outros interfiram apenas quando não é realizado sem essa base.

Um desafio inicial à possibilidade do suicídio racional baseia-se na noção de que o suicídio, sendo uma opção para acabar com a vida, é necessariamente irracional. O pensamento aqui é que qualquer julgamento coerente da racionalidade do suicida requer comparar o estado de estar vivo (ou continuar a viver) com estar morto. Mas, ou porque ninguém tem conhecimento suficiente do estado de estar morto, ou porque o suicídio assegura que o suicida não tem futuro para esperar, julgamentos que terminam a vida são irracionais, são incoerentes ou fora de lugar.

Nos últimos anos, essa exigência de "dois estados" (de que a morte só pode ser julgada racional ou irracional, se for possível comparar o estado de estar vivo com o estado de estar morto) foi amplamente rejeitada. Em particular, a racionalidade da decisão de acabar com a vida não precisa ser interpretada em termos do valor de estar vivo *versus* o valor de estar morto. O que aqueles contemplando o fim de suas vidas estão considerando são diferentes durações de suas vidas, ou como Richard Brandt colocou:

A pessoa que está contemplando o suicídio está obviamente fazendo uma escolha entre os futuros cursos do mundo: o curso do mundo que inclui sua morte, digamos, daqui a uma hora, e vários possíveis que contêm sua morte mais tarde ... pessoa deve responder, a fim de determinar quais pratos no mundo é melhor ou racional para ele escolher, é que ele iria escolher em condições de utilização ótima das informações, quando todos os seus desejos são levados em conta.

Portanto, sob esse ponto de vista, um julgamento racional sobre a própria morte requer uma comparação entre a bondade geral da vida de alguém como seria se continuasse em seu curso atual e a bondade geral de sua vida se essa vida terminasse antes de seu curso atual. Essa visão deu origem a uma rica literatura filosófica tentando identificar as condições sob as quais a decisão de uma pessoa de morrer é racional. Na maior parte, essa literatura divide as condições do suicídio

racional em condições cognitivas, condições que garantem que as avaliações individuais de sua situação sejam racionais e bem informadas, e condições de interesse, condições que garantam que o suicídio de fato esteja de acordo com os interesses considerados pelos indivíduos.

Exemplos dessa abordagem incluem Glenn Graber, que afirma que um suicídio é racionalmente justificado “se uma avaliação razoável da situação revelar que alguém está melhor morto”. Uma avaliação é razoável, de acordo com Graber, se resultar de uma avaliação clara de como o suicídio promoveria ou impediria os interesses gerais de uma pessoa, incluindo seus valores e preferências futuros, presentes e prováveis. Margaret Battin identifica três condições cognitivas para o suicídio racional (uma facilidade para raciocínio causal e inferencial; posse de uma visão realista do mundo e adequação da informação relevante para a decisão), juntamente com duas condições de interesse (que a morte permite evitar danos futuros, e essa morte está de acordo com os interesses e compromissos mais fundamentais de alguém).

Para a maior parte, os indivíduos suicidas não manifestam sinais de sistêmica irracionalidade, muito menos os sinais de insanidade legalmente definível, ao se envolver em conduta suicida voluntariamente. No entanto, esses fatos são consistentes com a escolha de se envolver em comportamento suicida sendo irracional, e questões sérias podem ser levantadas sobre quantas vezes as condições para o suicídio racional são atendidas em casos reais de morte autoinfligida. De fato, a possibilidade de um suicídio racional requer que certas suposições sobre a autonomia racional dos indivíduos suicidas sejam verdadeiras, o que pode não acontecer em muitos casos. A escolha de uma pessoa para realizar um comportamento suicida pode não ser um reflexo de seus interesses considerados e sua morte autoinfligida poderia ser um ato que ela iria, em momentos mais calmos e claros, recuar. Em outras palavras, mesmo que haja um direito ao suicídio enraizado no valor da autonomia

racional, minimamente dentro de fundamentos racionais, há inúmeros fatores que podem comprometer a autonomia racional de uma pessoa e, portanto, tomar a decisão de se envolver em comportamento suicida pode não ser um reflexo dos valores ou objetivos considerados. Alguns desses fatores distorcem cognitivamente a deliberação dos agentes sobre o envolvimento em suicídio. Embora muitas pessoas suicidas se envolvam em planejamento extensivo para suas próprias mortes, a determinação final para acabar com a vida é muitas vezes impulsiva, refletindo a intensa vulnerabilidade psicológica dos suicidas e sua tendência à volatilidade e agitação. Pessoas suicidas também podem ter dificuldade em reconhecer plenamente a finalidade de sua morte, acreditando que (supondo que não haja vida após a morte) elas de alguma maneira continuarão a ser sujeitos de experiência consciente depois que morrerem.

Particularmente preocupante é a ligação evidente entre pensamentos suicidas e doenças mentais, como a depressão. Embora a discordância continue sobre a força desse elo, existe pouca dúvida de que a presença de depressão ou outros transtornos de humor aumentam muito a probabilidade de comportamento suicida. Alguns estudos de suicídio indicam que mais de 90% dos suicidas apresentavam sintomas de depressão antes da morte, enquanto outros estimam que o suicídio é pelo menos 20 vezes mais comum entre aqueles com depressão clínica do que na população geral. Nos casos de suicídio ligados à depressão, as atitudes dos indivíduos em relação à própria morte são influenciadas por crenças fortemente negativas e ocasionalmente distorcidas sobre suas situações de vida (perspectivas de carreira, relacionamentos, etc.). Como Brandt observou, a depressão pode "primitivizar os processos intelectuais de uma pessoa", levando a estimativas precárias de probabilidades e um enfoque irracional sobre o sofrimento presente, e não sobre possíveis estados futuros de coisas boas. Os suicidas deprimidos também podem exibir crenças românticas e grandiosas sobre os prováveis efeitos de suas mortes (delírios

de martírio, vingança, etc.) Além disso, pessoas suicidas muitas vezes hesitam em suas próprias ações, esperando que outros intervenham, e sinalizando aos outros a esperança de eles intervirem. Finalmente, embora repetidas tentativas de suicídio pelo mesmo indivíduo sejam comuns, o impulso para o comportamento suicida é frequentemente transitório e dissipa-se por si mesmo. Tomados em conjunto, essas considerações indicam que o escopo de conduta suicida que genuinamente manifesta uma autoavaliação totalmente informada e racional pode ser raro e, assim, ocasionalmente, o suicídio será racional ou moralmente permissível. Além disso, se o suicídio frequentemente não é uma expressão da avaliação racional do indivíduo sobre seu próprio bem-estar, isso sugere que outros podem ter uma razão *prima facie* para interferir no comportamento suicida e, portanto, não há direito geral à não interferência.

3.8 Deveres para com o suicida

Com exceção da posição libertária de que cada pessoa tem um direito contra outros que não interfiram com suas intenções suicidas, cada uma das posições morais sobre o suicídio que abordamos até agora parece justificar outras intervenções em planos suicidas, pelo menos em algumas ocasiões. Pouca justificativa é necessária para ações que visam a evitar o suicídio de outra pessoa, mas não são coercitivas. Suplicar a um indivíduo suicida, tentar convencê-lo do valor da vida continuada, recomendar aconselhamento, etc., não é moralmente problemático, uma vez que não interfere na conduta ou nos planos do indivíduo, exceto pelo envolvimento de suas capacidades racionais. A questão moral mais desafiadora é se mais medidas coercivas, como contenção física, medicação, engano, ou institucionalização são sempre justificadas para prevenir o suicídio. Em suma, a questão da intervenção suicida é uma questão de como justificar a interferência paternalista.

Como mencionado na seção 3.6, o impulso para o suicídio é frequentemente esporádico, ambivalente e influenciado por

doenças mentais, como a depressão, todos indicadores de que o suicídio pode ser empreendido com menos do que a plena racionalidade. E enquanto os indivíduos geralmente têm o direito de tomar decisões ruins ou irracionais em seu próprio nome, esses indicadores, quando justapostos às apostas da decisão de acabar com a vida (que a morte é irreversível, que a vida continuada é uma condição de todos os outros bens, etc.), justificam a intervenção em planos suicidas de outros sobre os fundamentos paternalistas "suaves" de que o suicídio não é do interesse do indivíduo, pois conceberiam racionalmente esses interesses. Poderíamos chamar isso de abordagem "sem arrependimentos" ou "errar do lado da vida" para a intervenção suicida. Como a maioria das situações em que outra pessoa pretende se matar será aquela em que não temos certeza se ela está racionalmente optando por morrer, é melhor prevenir temporariamente "uma pessoa informada que está no controle de si mesma de cometer suicídio" do que fazer "nada enquanto, digamos, uma pessoa confusa se mata, especialmente porque, com toda a probabilidade, o suposto suicida poderia fazer outra tentativa se esta fosse evitada e a opção suicida fosse irreversível se bem-sucedida". Mais exames psiquiátricos ou médicos podem resolver a questão sobre a racionalidade da decisão do indivíduo suicida. A coercitividade das medidas usadas deve ser proporcional à gravidade aparente da intenção da pessoa suicida de morrer.

Por último, se às vezes existe um dever de prevenir atos de suicídio, é sempre moralmente permissível, ou até mesmo moralmente obrigatório, ajudar os outros a acabar com suas vidas? (Essa possibilidade está diretamente relacionada ao suicídio assistido por médico e à questão maior de saber se o direito ao suicídio é um direito de reivindicação.) Se houver circunstâncias que justifiquem nossa intervenção para evitar o suicídio cometido irracionalmente ou contrário ao interesse pessoal de uma pessoa, o mesmo raciocínio paternalista justificaria nossa ajuda para promover ou capacitar aqueles suicídios que são racionais e de acordo com o interesse pessoal de uma pessoa.

Críticos do dever de ajudar no suicídio afirmam que a ampla aceitação moral de ajudar os outros no suicídio convida à perspectiva de um "declive escorregadio", onde o suicídio assistido se torna tão comum que os indivíduos (particularmente os membros de populações vulneráveis como os idosos, os deficientes, ou populações socialmente marginalizadas), para quem o suicídio não é racional, poderia, contudo, ser suscetível a várias formas de abuso, manipulação ou pressão indevida. Ao conceder licença para que outros auxiliem em suicídios, os críticos alegam que podemos involuntariamente permitir que incentivem suicídios não porque esses suicídios são de fato do melhor interesse do indivíduo em questão, mas porque esses suicídios avançam os interesses de outras pessoas ou de instituições. Se tais preocupações são garantidas é uma questão empírica, e os estudos existentes de sociedades que legalizaram o suicídio assistido por pessoal médico não fornecem apoio inequívoco para essas preocupações.

3.9 Suicídio, virtude e significado da vida

As seções 3.1-3.8 abordam em grande parte o suicídio como uma questão de moralidade interpessoal, isto é, como uma questão sobre nossos deveres mútuos (embora deva ser notado que a oposição de Kant ao suicídio estava enraizada em sua crença de que ele viola deveres a nós mesmos em vez de deveres que devemos aos outros). No entanto, o suicídio também levanta o que pode ser chamado de questões éticas, como se o suicídio exemplifica a virtude. Bogen observa que, mesmo quando determinamos adequadamente que um determinado ato de suicídio é moralmente permissível, permanecem questões sobre se esse ato representa "a melhor maneira de viver e acabar com a vida". Uma explicação normativa completa do suicídio pode exigir que suplementemos a linguagem da obrigação e dos direitos interpessoais com a linguagem das virtudes e dos vícios: sob que condições um ato de suicídio exhibe virtudes como coragem, generosidade ou justiça? Por outro lado, sob que

condições um ato de suicídio exibe tais vícios como covardia, egoísmo ou precipitação? Embora tais questões sejam relevantes para o fato de o suicídio ser defensável em todos os aspectos, elas são raramente abordadas na literatura filosófica.

O suicídio também levanta outras questões normativas que não são obviamente morais, como a forma como o suicídio pode contribuir ou prejudicar o sentido da vida de um indivíduo. Para os existencialistas do século XX, o suicídio não era uma escolha a ser feita principalmente por apelo a considerações morais, mas pela análise de se o suicídio é uma resposta apropriada ao absurdo ou à falta de sentido do mundo e do esforço humano. Albert Camus ilustrou esse absurdo em seu ensaio filosófico *O Mito de Sísifo*. Para Camus, Sísifo heroicamente não tenta escapar de sua tarefa absurda de empurrar uma rocha montanha acima, interminavelmente e inutilmente, mas persevera e, ao fazê-lo, resiste à atração do suicídio. Suicídio, afirma Camus, tentamos com a promessa de uma liberdade ilusória do absurdo de nossa existência, mas é no final uma abdicação da nossa responsabilidade de confrontar ou desafiar esse absurdo de frente. Jean-Paul Sartre ficou igualmente impressionado com a possibilidade do suicídio como uma afirmação da autêntica vontade humana em face do absurdo. O suicídio representa, segundo Sartre, uma oportunidade para definir nossa compreensão de nossa essência como indivíduos em um mundo sem deus.

4. Conclusão

Como a discussão anterior indica, o suicídio tem sido e continua sendo um rico campo de investigação filosófica. Recentes avanços na tecnologia médica são responsáveis pela extensa atenção filosófica dada a um tipo de suicídio, eutanásia ou suicídio assistido por médico (SPA), enquanto um suicídio mais “comum” motivado por angústia psicológica é de certa forma negligenciado. Isso é um pouco lamentável: a eutanásia e o suicídio assistido por médicos levantam questões além daquelas associadas a outros

suicídios, incluindo a alocação de recursos de saúde, a natureza da profissão médica, a relação médico-paciente e a perspectiva de permitir formas relativamente benignas de matanças como a eutanásia voluntária de PAS levarão a um "declive escorregadio" a mortes mais preocupantes. Contudo, muitas das mesmas questões e preocupações que cercam a SAP e a eutanásia também envolvem o suicídio comum, e muitos escritores que se dirigem ao primeiro frequentemente desconsideram a vasta literatura sobre o último.

Não só o suicídio é digno de investigação filosófica por direito próprio, mas também uma fonte de discernimento para várias subdisciplinas filosóficas: psicologia moral, teoria ética, filosofia social e política, metafísica da personalidade e teoria da ação. O suicídio é também uma área em que interesses filosóficos se cruzam com os das ciências empíricas. Os esforços coletivos de filósofos e outros continuam a iluminar um dos mais enigmáticos dos comportamentos humanos. ●

Michael Cholbi: professor de Filosofia na Universidade Politécnica do Estado da Califórnia, Pomona (mais coloquialmente conhecido como Cal Poly Pomona).
Artigo publicado na **ENCICLOPÉDIA DE FILOSOFIA DE STANFORD** no dia 18 de maio de 2004; revisão importante no dia 21 de julho de 2017