

Rodrigo Reis Lastra Cid (Org.)

REFUTAÇÕES



Com este livro queremos ilustrar a maneira como nós, filósofos, pensamos que a argumentação e o debate públicos devem ser. Nosso objetivo não é apresentar uma coletânea de textos acadêmicos. Embora a maioria de nós seja parte da academia, queremos apresentar ao público leigo textos mais curtos e ensaísticos, originalmente publicados em uma página na Internet chamada *Refutações*. A página não é, naturalmente, um periódico acadêmico; trata-se de uma revista digital com textos de opinião que compartilham a simplicidade, o rigor e a total acessibilidade a qualquer não iniciado ao modo de pensar dos filósofos. E, embora os colunistas da revista sejam amigos, eles discordam ativamente a respeito dos mais diversos temas, como política, economia, ética e arte. O leitor, portanto, tem diante de si um livro com as mais variadas opiniões a respeito de alguns dos principais temas contemporâneos. Naturalmente, não esperamos dar a última palavra a respeito de qualquer assunto. Nossa pretensão é bem mais modesta, mas também muito importante: mostrar que é possível, mesmo sem colocar pontos finais aos debates, pensar de forma criativa, clara e civilizada. O trabalho de organização dos textos limitou-se à sua categorização e ordenação a fim de tornar a leitura fluida e interessante. Os temas, como já sugerido, não diferem muito daquilo que discutimos cotidianamente com familiares e amigos.



editora  fi.org



Refutações

Ensaio em Política, Economia, Ética e Arte



Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DGP/CNPq)

Aluízio de Araújo Couto Júnior
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Mayra Moreira da Costa
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

Refutações

Ensaio em Política, Economia, Ética e Arte

Organizador:

Rodrigo Reis Lastra Cid



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

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



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



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CID, Rodrigo Reis Lastra (Org.)

Refutações: Ensaios em Política, Economia, Ética e Arte [recurso eletrônico] / Rodrigo Reis Lastra Cid (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

303 p.

ISBN - 978-65-87340-09-8

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

1. Debate; 2. Filosofia; 3. Refutação; 4. Lógica; 5. Ciência; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio.....	15
Rodrigo Cid	

I

Reflexões sobre a argumentação

1.....	19
---------------	-----------

Vivência Acrítica

Hélio Carneiro

2.....	26
---------------	-----------

Sobre a imposição de maus argumentos

Sagid Salles

3.....	30
---------------	-----------

Mar de possibilidades: se pode acontecer, vai acontecer?

Hélio Carneiro

4.....	36
---------------	-----------

Dois Problemas da Panfletagem Científica

Sagid Salles

5.....	54
---------------	-----------

Como incitar o ódio simulando ser bonzinho

Sagid Salles

6.....	58
---------------	-----------

Os inimigos da justiça?

Sagid Salles

II
Política e economia

7.....	63
Sobre socialismo e iPhones	
Sagid Salles	
8	68
Gays, Armas e Café: o Desprezo de Progressistas e Conservadores pela Liberdade	
Sagid Salles	
9.....	73
Injustiças históricas, retificação e hipocrisia: uma resposta a Dinesh D’Souza	
Hélio Carneiro	
10	78
Benefícios concentrados, custos dispersos: o que feministas radicais, religiosos fanáticos e taxistas têm em comum?	
Aluizio Couto	
11.....	84
O espectro neoliberal	
Aluizio Couto	
12	90
Reforma da Previdência: devemos aceitar a autoridade dos economistas?	
Sagid Salles	
13	101
Um conto em defesa do contrabando	
Aluizio Couto	

III
Financiamento público

14	107
Auto-Interesse: Estado Primitivo, Estado Mínimo e Estado Não-Mínimo	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
15	111
Uma Ideologia de Centro	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
16	119
Argumentos contra o financiamento público de cultura	
Aluízio Couto	
17	124
Em Defesa do Financiamento Público da Cultura: uma Resposta a Aluízio Couto	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
18	129
Ainda contra o financiamento público de cultura: uma tréplica a Rodrigo Cid	
Aluízio Couto	
19	133
Problemas da Educação Pública no Brasil	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
20	138
Contra a educação obrigatória no Brasil	
Rodrigo Reis Lastra Cid	

IV
Política e voto

21.....	145
A democracia brasileira e o peso do voto	
Luiz Helvécio Marques Segundo	
22.....	149
Debra Satz e o comércio de votos	
Aluízio Couto	
23.....	154
O que há de errado com os paneleiros?	
Sagid Salles	
24.....	161
Como Justificar a raiva na política	
Sagid Salles	
25.....	166
Pessoas irracionais, protesto racional	
Sagid Salles	
26.....	171
Quem defende isso, defende aquilo	
Sagid Salles	
27.....	176
Uma crítica à imunidade parlamentar	
Hélio Carneiro	

V
Dilma, Lula e Bolsonaro

28	182
Um argumento para o impedimento de Dilma	
Sagid Salles	
29.....	187
Como não impedir um presidente: resposta a Sagid Salles	
Kherian Gracher	
Luiz Helvécio Marques Segundo	
30.....	191
Sim, é racional pedir que Lula saia do ministério	
Sagid Salles	
31.....	196
Bolsonaro sobre a maioria e a minoria	
Sagid Salles	
32.....	200
Será o Bolsonaro um defensor das mulheres?	
Elizielly Martins	
33.....	203
Por que as mulheres deveriam hesitar em votar no Bolsonaro?	
Elizielly Martins	
Sagid Salles	
34.....	209
A religião bolsonarista	
Rodrigo Reis Lastra Cid	

VI

Liberdade de expressão, discurso de ódio e ridicularização

35.....	217
A confusão sobre a confusão entre discurso de ódio e liberdade de expressão	
Sagid Salles	
36.....	221
Devemos proibir o discurso que incentiva a violência?	
Sagid Salles	
37.....	226
O direito de não ser ridicularizado	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
38.....	230
Nota sobre Swinburne, liberdade de expressão e justa ofensa	
Sagid Salles	
39.....	233
A luta contra o comunismo	
Rodrigo Reis Lastra Cid	

VII
Ética prática

40	241
O Dilema do Extermínio I: Problema	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
41	246
O Dilema do Extermínio II: Solução	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
42.....	251
Maioridade penal: Será a redução tão bizarra?	
Sagid Salles	
43.....	256
Será o feminismo óbvio?	
Sagid Salles	
44	261
E se tivesse escolhido...	
Luiz Helvécio Marques Segundo	
45.....	267
Alguns mitos sobre a doação de órgãos	
Elizielly Martins	
Sagid Salles	
46.....	271
Uma ética da doença: a roleta-russa biológica	
Rodrigo Reis Lastra Cid	

VIII
Arte

47.....	283
Queermuseu: Uma Defesa	
Sagid Salles	
48	287
Arte e Artesanato	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
49.....	298
Instalação e curadoria: dois conceitos problemáticos	
Rodrigo Reis Lastra Cid	

Prefácio

Rodrigo Cid

Com este livro queremos ilustrar a maneira como nós, filósofos, pensamos que a argumentação e o debate públicos devem ser. Nosso objetivo não é apresentar uma coletânea de textos acadêmicos. Embora a maioria de nós seja parte da academia, queremos apresentar ao público leigo textos mais curtos e ensaísticos, originalmente publicados em uma página na Internet chamada *Refutações*¹. A página não é, naturalmente, um periódico acadêmico; trata-se de uma revista digital com textos de opinião que compartilham a simplicidade, o rigor e a total acessibilidade a qualquer não iniciado ao modo de pensar dos filósofos. E, embora os columnistas da revista sejam amigos, eles discordam ativamente a respeito dos mais diversos temas, como política, economia, ética e arte. O leitor, portanto, tem diante de si um livro com as mais variadas opiniões a respeito de alguns dos principais temas contemporâneos. Naturalmente, não esperamos dar a última palavra a respeito de qualquer assunto. Nossa pretensão é bem mais modesta, mas também muito importante: mostrar que é possível, mesmo sem colocar pontos finais aos debates, pensar de forma criativa, clara e civilizada.

O trabalho de organização dos textos limitou-se à sua categorização e ordenação a fim de tornar a leitura fluida e interessante. Os temas, como já sugerido, não diferem muito daquilo que discutimos cotidianamente com familiares e amigos. Eis os autores dos textos:

¹ <http://refutacoes.com/>

- **Rodrigo Cid** é doutor pelo Programa Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professor da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Seu trabalho de pós-doutorado se insere em debates sobre leis da natureza e princípios de simetria na física.
- **Sagid Salles** é doutor pela pelo Programa de Lógica e Metafísica da UFRJ. Sua área de atuação é a filosofia da linguagem, com foco no problema da vagueza.
- **Luiz Helvécio Marques Segundo** é doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Academicamente, atua nas áreas de epistemologia e filosofia da religião, com especial atenção aos problemas do ceticismo e da existência de Deus.
- **Kherian Gracher** é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atua na área das lógicas não clássicas.
- **Aluizio Couto** é doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Interessa-se por filosofia política, em especial por discussões relativas à tradição liberal.
- **Elizlielly Martins** graduada em psicologia pelo Centro Universitário UNIFAMINAS e é psicóloga clínica. Suas principais áreas de interesse são psicanálise, psicologia da saúde e filosofia da mente.
- **Hélio Carneiro** é graduando em Direito pela Faculdade Baiana de Direito. Interessa-se principalmente pela interseção entre filosofia, política e economia.

Um agradecimento especial a Sagid Salles, Iago Bozza e Aluizio Couto, editores da revista, por permitirem e apoiarem o projeto deste livro. Agradecemos também a todos os colunistas por nos autorizarem a republicar seus textos; ao Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica, que apostou na ideia de que o livro é uma boa forma de divulgar a filosofia; e, por fim, à Editora Fi, que o publicou, e à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESPG) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), que financiou a publicação deste livro. Esperamos que os leitores apreciem as reflexões aqui contidas e possam desenvolver suas próprias posições a respeito dos debates. Desejamos uma boa reflexão e, claro, boas refutações!

I

Reflexões sobre a argumentação

Vivência Acrítica

Hélio Carneiro

Se o leitor costuma passar um tempo razoável nas redes sociais – e especialmente no Facebook –, é bem provável que já tenha visto alguma postagem ou algum meme que sugira, ou até diga explicitamente, que pessoas de um certo grupo tido como socialmente privilegiado não podem falar ou criticar posições sobre um grupo tido como socialmente desprivilegiado. Por exemplo, não é raro que encontremos ativistas virtuais dizendo que homens não podem falar o que é feminismo e muito menos criticar, ainda que construtivamente, posições de mulheres feministas. Há pelo menos duas leituras possíveis que podem ser feitas sobre essa posição, uma mais forte e outra mais fraca. Tentarei mostrar que nenhuma das formulações é bem-sucedida em estabelecer a conclusão desejada.

Começemos com a formulação mais forte da tese. De acordo com ela, uma pessoa que faz parte de um grupo supostamente privilegiado (ou opressor) seria *incapaz* de avançar argumentos substanciais a favor ou contra uma posição que verse sobre pessoas de um grupo supostamente desprivilegiado. Assim, indivíduos homens, enquanto pessoas que fazem parte de um grupo encarado como opressor em relação às mulheres, não podem falar o que é o feminismo e nem criticar os argumentos feministas de mulheres (também feministas, presumivelmente). Essa posição pode ser resumida pelo seguinte princípio:

(A) Pessoas que não fazem parte de um grupo socialmente discriminado não podem formular ou criticar posições substanciais sobre a

situação de indivíduos de grupos socialmente discriminados. Apenas pessoas desses grupos discriminados podem fazer tais coisas.

Antes de prosseguir, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Primeiro, o que seria uma “posição substancial”? Grosso modo, seria uma posição cujo conteúdo se aprofunda e pormenoriza um certo tema. Por exemplo, um argumento substancial na biologia evolucionista seria aquele que trata de questões mais robustas da área, como, e.g., um argumento que defende com certo nível de detalhe e rigor certos mecanismos de seleção natural que incidem sobre uma dada espécie. Similarmente, um argumento substancial sobre o feminismo, por exemplo, poderia ser aquele que procura defender o que a justiça social entre gêneros significa e quais são as suas implicações práticas, bem como alguns meios pelos quais os ativistas poderiam melhor conseguir seus objetivos.

A segunda questão a ser esclarecida é a seguinte: o que se quer dizer com “situação de indivíduos de grupos socialmente discriminados”? Basicamente, pretende-se referir aqui a argumentos que versam de um modo ou de outro sobre a situação em que indivíduos discriminados se encontram *em virtude de serem discriminados*. Assim, um argumento substancial que procure tratar de como lidar com o problema do racismo é um argumento que versa, de um modo ou de outro, sobre a situação de indivíduos que sofrem na pele os efeitos do racismo.

Com esses esclarecimentos, podemos prosseguir na nossa análise. Afinal, que razão é avançada para aceitar (A)? Tipicamente, (A) é defendido recorrendo-se ao seguinte raciocínio: as pessoas de um grupo discriminado têm uma experiência subjetiva direta dos efeitos da discriminação, de modo que, por conta disso, elas teriam propriedade única para tratar de posições substanciais acerca da discriminação em questão. Aqui já seria possível levantar alguns problemas sérios, mas não o farei; em vez disso, me limitarei a aceitar o raciocínio para fins argumentativos, pois pretendo deixar claro um problema que penso ser fatal e que acomete a formulação forte da tese ainda que se aceite esse argumento a favor de (A).

O primeiro passo para vermos o que há de errado com a formulação forte da tese que está sendo tratada é esclarecer que o princípio resumido em (A) pode ser encarado como uma implicação de um princípio mais geral, que muito provavelmente também é tipicamente aceito pelos defensores de (A), dado o raciocínio utilizado em sua defesa, explicitado no parágrafo anterior. Consideremos, então, o seguinte princípio:

(B) Pessoas que não fazem parte de um dado grupo sobre o qual incide certos efeitos sociais distintivos não podem formular ou criticar posições substanciais sobre a situação de indivíduos do grupo em questão. Apenas pessoas do grupo em causa podem fazer tais coisas.

É possível ver facilmente que (A) não só é compatível com (B) como é, na verdade, uma aplicação direta de (B) ao caso de pessoas que fazem parte de grupos socialmente discriminados. Em outras palavras, pode-se dizer que (A) é uma espécie do gênero (B). Estando isso claro, podemos ir agora para o segundo passo para mostrar a falha da tese forte que estamos tratando. Este passo envolve um outro princípio que também pode ser derivado de (B):

(C) Pessoas que não fazem parte de um grupo socialmente *privilegiado* não podem formular ou criticar posições substanciais sobre a situação de indivíduos de grupos socialmente privilegiados. Apenas pessoas desses grupos privilegiados podem fazer tais coisas.

Note-se que (C) possui exatamente a mesma estrutura de (A), sendo igualmente uma aplicação direta de (B) – dessa vez, ao caso de pessoas que fazem parte de grupos socialmente *privilegiados*. Tal como ser de um grupo socialmente discriminado é uma característica social distintiva cujo acesso subjetivo direto estaria disponível apenas às pessoas desse próprio grupo, ser de um grupo socialmente privilegiado também é uma característica social distintiva cujo acesso subjetivo direto estaria disponível apenas a pessoas socialmente privilegiadas. Dito de modo mais simples, apenas quem é discriminado saberia em primeira mão como é ser discriminado, e apenas quem é privilegiado saberia em primeira mão como é

ser privilegiado. Aqui novamente poderiam ser levantados problemas, mas mais uma vez aceitarei esse raciocínio para fins de argumentação.

O grande problema da tese forte que estamos contemplando é que quem aceita (A) tipicamente tende também a endossar algo como (B), coisa que, por sua vez, implica aceitar (C) – em outras palavras, aceitar (B) implica aceitar tanto (A) quanto (C). Por que isso é um problema? Basicamente, porque a defesa de grupos discriminados envolve, em algum grau, formular ou criticar posições que versam *sobre a situação de indivíduos de grupos socialmente privilegiados*. É frequente ver ativistas defensores de grupos socialmente desfavorecidos não apenas defendendo a necessidade de reconhecer um status moral básico dos membros de tais grupos, mas também *criticando* grupos privilegiados e a vida de pessoas que são consideradas parte desses grupos. De fato, parece que esse tipo de crítica é uma parte indispensável da posição de um defensor de minorias, pois, se as pessoas socialmente desfavorecidas são *injustamente* discriminadas, é necessário que o defensor mostre quem é responsável pela alegada injustiça e através de quais mecanismos essa injustiça é gerada e perpetuada (afinal, só com esse tipo de entendimento será possível buscar uma solução efetiva para uma dada injustiça social). Assim, a conjunção do ativismo defensor de minorias discriminadas com o princípio (B) faz o próprio ativismo implodir, uma vez que aceitá-lo os obriga a aceitar também (C), que é um princípio incompatível com o próprio ativismo típico.

Uma possível resposta por parte de um defensor da tese forte seria dizer que, embora (A) realmente seja uma implicação de (B), a minha crítica não procede porque (B) só poderia se aplicar a (A). Mas que razão há para fazer essa restrição? Não podemos dizer que essa restrição se justifica porque apenas pessoas socialmente discriminadas podem tecer críticas substanciais a outros grupos, pois esse é um raciocínio circular: se trata de um argumento que se limita a afirmar justamente o que está em causa e deve ser defendido por argumentos independentes. Portanto, na ausência de razões independentes, essa tentativa de restrição é arbitrária ou circular.

Uma segunda tentativa natural de resposta seria simplesmente dizer que se aceita (A), ao mesmo tempo em que se rejeita (B). Afinal, embora (B) implique (A), o contrário não se aplica: (A) não implica (B), de modo que, falando de modo estritamente lógico, um defensor de (A) não está *obrigado* a aceitar (B). De um ponto de vista puramente lógico, isso está correto. No entanto é importante notar que aceitar (A) e rejeitar (B) será racionalmente defensável a depender do *argumento* oferecido em defesa de (A). Por exemplo, uma pessoa pode defender (A) por achar, por algum motivo, que obedecer a esse princípio leva ao maior bem-estar geral da sociedade. De acordo com essa linha de raciocínio, não estaria claro por que motivo essa pessoa deveria aceitar (B) também. Mas note que o raciocínio normalmente oferecido em favor de (A) *não* segue por um caminho similar a esse; em vez disso, como foi explicitado no quinto parágrafo deste texto, a razão tipicamente oferecida em defesa de (A) dá uma excelente razão para pensar que quem defende esse princípio deva também defender (B), que é nada mais que um princípio mais geral com uma estrutura idêntica à de (A). De fato, a maioria dos ativistas defensores de (A) provavelmente concordaria, caso alguém perguntasse, casualmente, se apenas quem tem vivência de uma certa situação pode falar sobre ela – e isso é nada mais do que uma expressão de (B). Sendo assim, aqui também quem quer aceitar (A) e ao mesmo tempo rejeitar (B) também fica nos devendo argumentos independentes.

Em suma, procurei mostrar que a tese forte do ativismo defensor de minorias socialmente discriminadas falha porque um de seus princípios centrais inviabiliza a própria posição ativista, pois o princípio geral de que *apenas* pessoas de um dado grupo X podem fazer comentários ou tecer críticas substanciais acerca de X acaba proibindo que pessoas de grupos discriminados tenham críticas substanciais sobre a situação de pessoas e grupos privilegiados. Ativistas que adotam a tese forte aqui discutida estão, portanto, em uma situação intelectualmente autoderrotante: o próprio princípio geral que adotam faz com que a sua posição ativista perca o

sentido intelectual. Como Paul Boghossian resume no epílogo de seu brilhante *Medo do Conhecimento*¹:

[...]se os poderosos não podem criticar os oprimidos, visto que as categorias epistemológicas centrais estão inexoravelmente ligadas a perspectivas particulares, disso segue-se também que os oprimidos não podem criticar os poderosos. Até onde posso ver, o único remédio para o que arrisca ser um resultado fortemente conservador é a aceitação de um duplo padrão explícito: permitir que uma ideia questionável seja criticada se for sustentada por aqueles em posição de poder – como o criacionismo cristão, por exemplo –, mas não se for sustentada por aqueles que os poderosos oprimem – como o criacionismo zuni, por exemplo.

Mas talvez eu esteja sendo muito pouco caridoso com o que os ativistas realmente querem dizer. Em vez de interpretarmos a tese dessa maneira forte, que é um tanto fácil de rejeitar, talvez devêssemos entendê-la da seguinte maneira: não é que apenas as pessoas de grupos socialmente discriminados tenham legitimidade intelectual exclusiva para falar de sua situação de discriminação; em vez disso, a tese deve ser entendida como uma posição que chama a atenção para o fato de que os infortúnios sofridos em primeira mão por aqueles que são socialmente desprivilegiados têm um papel muito importante – talvez até mesmo central – na construção do debate e do conhecimento sobre discriminações sociais e sobre as melhores maneiras de resolvê-las. Seria, basicamente, algo como o que é conhecido como *standpoint theory*² [teoria do ponto de vista] em epistemologia. Embora me incline a discordar até mesmo dessa posição, admito que ela é uma formulação muito mais plausível da tese do que a primeira. No entanto note que, de acordo com essa posição, é perfeitamente possível que outras pessoas que não aquelas que fazem parte de um grupo socialmente discriminado manifestem opiniões substanciais sobre os movimentos sociais, sejam essas opiniões concordantes ou discordantes.

1 https://www.amazon.com.br/Medo-Do-Conhecimento-Paul-Boghossian/dp/8539602458/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1482966923&sr=1-1

2 <http://www.iep.utm.edu/fem-stan/>

Como vimos, nenhuma das formulações consegue estabelecer com sucesso que pessoas de fora de grupos discriminados não podem dar opiniões substanciais sobre esses grupos e sobre movimentos que saem em defesa deles. Isso não significa, contudo, que diversos dos problemas apontados pelos ativistas de movimentos sociais não são problemas reais que merecem a devida atenção. Inclusive, encerro dizendo que seria muito mais promissor que os ativistas que tentam rechaçar “outsiders” dos movimentos sociais reconhecessem não só o quão intelectualmente insustentável é essa posição, mas também que afastar “outsiders” bem intencionados não só não ajuda a solucionar os problemas de discriminação social (pode até aumentar a antipatia das pessoas aos movimentos sociais, inclusive) como é algo oposto às próprias ideias, alegadamente abraçadas pelo ativismo político habitual, de tolerância e de respeito às diferenças pessoais.

Sobre a imposição de maus argumentos

Sagid Salles

Temos interesse em justificar racionalmente nossas crenças. Como somos falíveis, frequentemente tomamos uma má razão por boa. Uma vez que não queremos cometer esse erro, temos interesse em descobrir quando uma razão a favor de nossa crença é má. Deveríamos ter, portanto, uma atitude amistosa com relação àqueles que nos ajudam a perceber isso. Neste contexto, é curioso que tão frequentemente ocorra o oposto.

Não apenas nos apegamos a argumentos fracos, mas vemos aqueles que os refutam como pessoas indesejadas. Tente mostrar aos amigos de esquerda o quão ingênuo são os argumentos mais comuns contra a redução da maioria penal¹ ou aos amigos de direita o quão ingênuo são os argumentos mais comuns contra o casamento homoafetivo² e suponho que perceberá rapidamente o que digo. Em grande medida, nossos colegas de esquerda/direita exigem não apenas a oposição respectivamente à redução da maioria e ao casamento homoafetivo. Eles também exigem a adesão aos maus argumentos a favor dessas teses. Não apenas temos de ter as mesmas crenças que eles, temos também de aceitar as mesmas tolices como razões. Se não o fizermos, seremos vistos como inimigos. Esta é, aliás, uma das razões pelas quais parei de me identificar como de esquerda. É degradante ter de afagar maus argumentos apenas para não ser visto como oposição a um ou outro grupo.

¹ http://refutacoes.com/blog/maioridade-penal-sera-a-reducao-tao-bizarra/#_blank

² https://criticanarede.com/homossexualidade.html#_blank

Mas o fenômeno acima transcende os problemas com a distinção esquerda/direita. Um exemplo ocorreu recentemente com a discussão sobre a obrigatoriedade da filosofia no ensino médio. Muitos de meus colegas filósofos defenderam que a filosofia deveria ser uma disciplina obrigatória, baseando-se unicamente na razão de que a filosofia é importante. É fácil notar a fraqueza dessa razão: ser importante não é condição suficiente para uma disciplina ser obrigatória. Também são importantes a economia, o direito, a psicologia, a culinária, etc. Não vamos, por isso, transformar todas em disciplinas obrigatórias. Para defender que a filosofia deve ser obrigatória, precisamos de razões melhores do que apontar a sua importância. O argumento “a filosofia deve ser obrigatória porque é importante” é, portanto, fraco. Mesmo aqueles que são a favor da obrigatoriedade da filosofia – como, em certo sentido, é o meu próprio caso – deveriam reconhecer a fragilidade do argumento acima. A boa defesa da obrigatoriedade da filosofia no ensino médio consiste, em parte, em evitar os maus argumentos a seu favor. Correspondentemente, não há razão para não sermos amistosos com aqueles que nos apontam a sua fragilidade.

Apesar disso, muitos profissionais de filosofia adotaram uma atitude hostil em relação àqueles que apontaram a evidente fragilidade do argumento em questão. Ao invés de rejeitarem o argumento, rejeitaram as pessoas que o refutaram. Não bastava concordar com a tese de que a filosofia deve ser obrigatória, era também necessário concordar com as razões esdrúxulas geralmente dadas a favor disso.

Outro exemplo é o que podemos chamar de argumento do socialista de iPhone. Argumenta-se que os socialistas de países capitalistas são quase todos hipócritas, pois quase todos possuem ou valorizam bens caros. Em sua versão mais forte³, essa objeção se baseia na tese de que é impossível para um socialista possuir e valorar tais bens sem ser um hipócrita. Há algum tempo escrevi um artigo de opinião⁴ tentando mostrar que essa objeção é fraca. Como é óbvio, rejeitar o argumento do socialista de iPhone

3 http://www.ilisp.org/artigos/possivel-socialista-iphone-hipocrita/#_blank

4 http://refutacoes.com/blog/sobre-socialismo-e-iphones/#_blank

não implica em ser ou tornar-se um socialista. De fato, mesmo aqueles que não são socialistas têm interesse em rejeitar as más objeções ao mesmo. Não havia motivos, portanto, para os críticos do socialismo receberem com hostilidade os meus argumentos.

Infelizmente, foi precisamente isso que aconteceu. O fato de apontar a fraqueza de um (!) argumento contra os socialistas foi encarado com hostilidade. Ao invés de rejeitarem o mau argumento contra o socialismo – ou tentarem responder-me adequadamente – rejeitaram a mim com acusações que beiram a infantilidade completa (com direito ao “vá morar em Cuba”). Não apenas temos de ser capitalistas, também temos de aceitar os maus argumentos contra o socialismo.

De um modo geral, em muitos assuntos temos a seguinte atitude: ou as pessoas aceitam nossos maus argumentos a favor de nossas crenças ou as consideramos pessoas de algum modo indesejadas. Em suma, criamos ambientes de pressão para que todos – ou pelo menos todos de nosso grupo – adotem nossos argumentos ruins. Isso tudo é no mínimo curioso, dado que a rejeição de maus argumentos a favor de nossas teses deveria ser de nosso interesse.

Em todo caso, é difícil ver os benefícios dessa prática. Primeiro, pressionar as pessoas a afagarem nossos maus argumentos não mudará em nada o que importa: o argumento permanecerá sendo ruim. Segundo, a hipótese na qual temos sucesso em impor os nossos maus argumentos a um grupo qualquer não me parece animadora. Se tivermos sucesso, o resultado será apenas um conjunto de pessoas que, além de partilharem uma dada crença, partilham também as más razões a seu favor. Tanto quanto consigo ver, esse resultado é ruim. Afinal, uma parte importante do progresso do conhecimento humano consiste na identificação e rejeição de más razões. Considere a metáfora de Sexto Empírico e imagine que cada uma de nossas razões é uma estrada. Consideremos que uma razão é ruim quando não nos leva ao destino desejado, isto é, à conclusão que almejamos. Na pior das hipóteses, a descoberta de que uma razão é má nos ensina sobre qual estrada não devemos tomar. Na melhor, nos deixa mais

próximos de descobrirmos qual (ou quais) estrada(s) devemos tomar. Em qualquer caso, progredimos. Na medida em que tal progresso é desejável, o resultado da imposição de nossos maus argumentos é ruim. Por fim, e mais importante, a pressão para que os outros aceitem nossos maus argumentos é uma expressão ainda mais paradigmática de irracionalidade e arbitrariedade do que a pressão para que aceitem as nossas crenças.

Mar de possibilidades: se pode acontecer, vai acontecer?

Hélio Carneiro

No nosso cotidiano, é normal planejarmos o nosso dia a dia para que ele seja previsível e, assim, mais seguro e controlável. A previsibilidade requer, em maior ou menor grau, a antecipação de certas possibilidades com as quais esperamos nos defrontar no decorrer da rotina. Como no planejamento do cotidiano, na arena política as pessoas procuram estabelecer rotas de ação a partir da consideração de possibilidades. De fato, o apelo às possibilidades não raramente constitui uma premissa de um argumento a favor ou contra certa posição política. Há poucos dias, o filósofo Vladimir Safatle, em sua coluna na Folha de São Paulo, nos proporcionou um excelente exemplo¹ desse *modus operandi* argumentativo. No texto em questão, Safatle atacou a noção liberal de liberdade em espaços privados lançando mão de diversas afirmações (nenhuma das quais com fundamentação explícita, infelizmente, embora haja algo que funciona como um esboço argumentativo no penúltimo parágrafo). Muito embora discorde dessas afirmações – principalmente da sugestão de que defender a existência de um tipo de direito estaria em tensão com o reconhecimento de que certos exercícios desse direito são moralmente objetáveis e devem ser combatidos publicamente –, aqui me atarei, como exemplo representativo

¹ <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2017/10/1926639-o-preconceito-e-um-exercicio-da-liberdade.shtml>

de um tipo de argumento que criticarei, apenas ao que é dito no último parágrafo do artigo.

Nesse sentido, é sim necessário intervir, em todos os níveis, sobre práticas sociais que minam a adesão a princípios igualitários, *sob pena de ver os preconceitos recrudescerem e contagiarem campos cada vez mais alargados da vida social.* (Ênfase adicionada.)

A parte destacada em itálico é precisamente o que tinha em mente quando disse que Safatle nos proporcionou um excelente exemplo de recurso a certas possibilidades como maneira de atacar (ou defender) uma posição política. Nesse caso, Safatle observa que reconhecer que as pessoas são livres para serem preconceituosas em sua vida privada pode fazer com que os preconceitos sejam socialmente intensificados, presumivelmente a ponto de criar uma situação social sistematicamente segregacionista e eventualmente ativamente opressora (como as políticas segregacionistas dos EUA pós-Segunda Guerra, quem sabe), e a mera contemplação dessa possibilidade parece, por si só, constituir uma poderosa razão contra uma sociedade que concede esse nível de liberdade individual. A estrutura desse raciocínio parece ser basicamente a mesma por trás de algumas das oposições mais populares à liberdade de expressão: se as pessoas forem livres para fazer/expressar X (onde X é um comportamento ou expressão moralmente objetável), Y poderá resultar (onde Y é uma consequência social perversiva e desastrosa que praticamente ninguém de bom senso aceitaria); portanto, permitir X irá gerar Y – e parte-se disso para se chegar à conclusão maior de que X deve ser proibido via coerção estatal.

Muito embora um argumento assim possa ser intuitivamente convincente para muitos, e deixando de lado que o argumento do jeito que está posto é formalmente inválido, há alguns problemas sérios com ele. Um primeiro problema meio óbvio é que cada possibilidade do tipo normalmente permite uma negação: da mesma maneira que é possível que uma dada consequência nefasta ocorra, também é possível que ela *não* ocorra. Neste ponto, alguém pode proteger esse tipo de argumento

dizendo que ele não depende apenas da observação trivial de que certa consequência *pode* ocorrer, mas sim que ela se trata de uma possibilidade *real* – um estado de coisas que apresenta uma probabilidade razoavelmente alta de vir a acontecer. Essa é uma boa defesa, e talvez seja até o que a maioria das pessoas que atentam para certas consequências possíveis tenham em mente de um modo ou de outro. O fato de que é possível que eu seja decapitado na frente da minha casa se eu resolver sair neste exato momento não implica que eu *serei* decapitado se eu sair de casa neste exato momento, e tenho motivo para nem sequer me preocupar com essa possibilidade ao sair de casa, visto que este parece ser um evento pouco provável (mas não *impossível*, é claro). Similarmente, o problema não seria o fato de que é meramente possível que uma consequência social nefasta resulte de certas liberdades, mas sim que seria presumivelmente *bem provável* que uma consequência assim resultasse delas. Imagino que, caso uma consequência do tipo realmente seja muito provável e suficientemente séria para superar em muito os benefícios esperados, a maioria das pessoas nas democracias liberais contemporâneas, uma vez devidamente informadas sobre isso, aceitaria sem muitas reservas uma restrição em certas liberdades. Até aqui tudo bem. No entanto, o argumento, para ser sólido contra uma posição mais permissiva, ainda não está finalizado. Isso porque não basta simplesmente *anunciar* que as consequências A ou B são muito prováveis, mas sim *mostrar* que esse é o caso. Uma vez que se está fazendo uma afirmação sobre fenômenos sociais, é necessário se voltar para a luz jogada pelo melhor das ciências sociais relevantes e a partir disso tentar estimar a probabilidade de os eventos anunciados se concretizarem. Em outras palavras, é necessário se basear em indícios empíricos sólidos para conferir real credibilidade aos riscos anunciados.

Certamente, na prática haverá casos que apresentam maiores dificuldades para que se possa decidir qual das principais hipóteses concorrentes devemos aceitar (podemos nos deparar com situações em que há indícios empíricos limitados/insuficientes, variáveis de confusão etc.), mas isso não deve tirar de foco o fato de que alegações sobre consequências sociais

são fundamentalmente empíricas, sendo necessário consultar o que as áreas de pesquisa relevantes têm a dizer (por mais limitadas que possam ser as informações) antes de tomar alguma decisão. (Como se deve proceder geralmente para tomar uma decisão quando há sérias limitações empíricas é uma questão interessante e que merece um tratamento mais detalhado, mas é algo que aqui deixarei em aberto por questões de espaço e também porque se afasta mais do objetivo central deste texto, que é apenas esclarecer que há elementos importantes envolvidas em argumentos que recorrem a consequências possíveis.) Desnecessário dizer também que reconhecer a existência de casos mais difíceis não serve como desculpa para negligenciar casos em que as pesquisas científicas são mais robustas.

Uma vez que as coisas ficam explicitadas dessa maneira, é difícil pensar em como uma pessoa razoável poderia discordar. Contudo, muitas pessoas, incluindo teóricos políticos, pulam essa etapa de fazer uma consulta honesta e cuidadosa às pesquisas empíricas relevantes e se contentam em anunciar a possibilidade de coisas terríveis acontecerem para defender ou atacar uma certa posição – coisa que, com efeito, é tratar a própria menção da possibilidade como indício de que sua concretização é certa ou então muito provável. Compreendo que nem todo mundo tem tempo, competência ou interesse para se debruçar sobre pesquisas científicas, e entendo também que é uma tentação natural recorrer ao tipo de raciocínio em questão quando queremos dar razões para o que acreditamos durante uma discussão. O ponto importante aqui não é que todos devem, individualmente, ser semi-experts em várias ciências antes de defenderem suas posições em qualquer discussão que seja. Essa seria uma exigência um tanto descabida – muito embora seja possível encontrar pequenos artigos que explicam de modo acessível o que as melhores pesquisas dizem a respeito de certo assunto. A maior importância de satisfazer a exigência de embasar cientificamente alegações empíricas normalmente vem à tona, por motivos um tanto óbvios, quando as pessoas que emitem suas opiniões têm grande alcance (é o caso dos famosos formadores de opinião, por exemplo) e/ou quando se está discutindo se uma

política mais ou menos restritiva, que afetará diretamente toda uma sociedade, deve ou não ser implementada.

Por fim, é interessante considerar mais uma maneira natural pela qual se pode defender um raciocínio que apela para alguma possibilidade, que é dizer que se não é possível provar que a permissão de realizar X não gerará a consequência Y, então X não deve ser permitido, uma vez que Y é realmente sério e não vale o risco. O problema é que esse argumento, do jeito que está, é exigente demais. Raramente é possível descartar categoricamente alguma possibilidade. Não podemos *provar* que *não* vivemos numa Matrix², por exemplo. Essa incapacidade de provar categoricamente, no entanto, não significa que a probabilidade de que vivamos numa Matrix seja alta o suficiente para perdermos nosso sono matutando sobre o assunto. Se estivermos convencidos de que a probabilidade³ é baixa o suficiente⁴, podemos viver nossas vidas tranquilamente sem ficar com um fio branco sequer ao pensar sobre o assunto. Se os leitores preferem um exemplo mais palpável, não podemos *provar* categoricamente que a energia nuclear não oferece grandes riscos a uma população que a utiliza como fonte de energia, mas isso não significa que tenhamos boas razões para pensar que a probabilidade de uma tragédia parecida ou pior que Chernobyl seja alta a ponto de desconsiderarmos totalmente a hipótese de utilizarmos a energia nuclear como fonte de energia mesmo diante das vantagens comparativas⁵ que ela apresenta. Se os benefícios forem altos o suficiente e a probabilidade de uma tragédia nuclear atualmente for baixa o suficiente, não precisamos ficar nos preocupando tanto com a ideia de plantas nucleares fornecendo energia às nossas casas. (Se o leitor acha essa questão controversa demais, está livre para desconsiderar esse exemplo e

2 <https://pt.wikipedia.org/wiki/Matrix>

3 <https://philpapers.org/rec/HUESTA>

4 Na referência ao *Consciousness Explained*, a discussão interessante, embora relativamente breve, que Dennett faz sobre o problema cético sobre o mundo externo (que hoje em dia normalmente é representado pelo problema do cérebro numa cuba e que aqui é representado pelo problema da Matrix) se dá no primeiro capítulo, que pode ser lido livremente na prévia disponibilizada pela Amazon (basta clicar na capa do livro e ir passando as páginas). https://www.amazon.com/Consciousness-Explained-Daniel-C-Dennett/dp/0316180661/ref=asap_bc?ie=UTF8

5 <http://sitn.hms.harvard.edu/flash/2016/reconsidering-risks-nuclear-power/>

pensar em outra fonte de energia que pode oferecer riscos e na impossibilidade de provar categoricamente que esses riscos não se consumarão.) Seguindo a linha desses dois exemplos, a mera impossibilidade de provar categoricamente que certas consequências sociais horrendas não decorrerão da permissão de certas liberdades não deveria ser creditada se não temos boas razões para pensar que a probabilidade desse cenário é significativa – e ainda mais se temos boas razões para pensar que a probabilidade desse resultado é baixa. Aqui, novamente, a questão só pode ser razoavelmente resolvida empiricamente.

Às vezes é dito que a vida é um mar de possibilidades. Se valendo dessa metáfora, que admito me soar um tanto brega, e a transportando para o universo da nossa discussão, a decisão de navegar por um trecho não pode ser tomada apenas observando que pelo trecho em questão algumas ondas virão em nossa direção, podendo alguma delas ser violenta a ponto de naufragar o navio. É necessário ainda dar bons motivos para se pensar que nesse trecho realmente devemos nos deparar com ondas ameaçadoras e violentas o suficiente para nos dissuadir de tomar o caminho em questão.

Dois Problemas da Panfletagem Científica

Sagid Salles

A ciência tem uma importância política, um estatuto especial em nossa sociedade. Disciplinas consideradas científicas frequentemente ganham direito a financiamento público especial e inclusão no currículo escolar, e seus membros recebem um estatuto especial de autoridade sobre os respectivos temas. Além disso, em democracias como a nossa, o estatuto de uma disciplina depende pelo menos em parte da opinião geral sobre a mesma. A formação de um clima geral negativo quanto a uma disciplina pode significar o prejuízo da mesma: os financiamentos podem ser reduzidos, a disciplina perder espaço no currículo e seus membros perderem a autoridade. Isto fornece uma razão prática para a discussão sobre se as mais variadas disciplinas merecem ou não rótulos como *ciência* ou *pseudociência*. Para alcançar a população, esta discussão precisa ir além dos contextos acadêmicos, e ocupar a grande imprensa, blogs, redes sociais, etc. Em boa parte, é através de meios não acadêmicos como estes que o contato com a população em geral ocorre.

Há duas razões conectadas pelas quais podemos supor que os debatedores empregarão processos irracionais de convencimento nestes contextos. (a) Por um lado, quando o que está em jogo é o estatuto científico de alguma disciplina, seus praticantes são pessoas politicamente interessadas. Afinal, a discussão sobre o que merece ser chamado de “ciência” ou “pseudociência” tem uma importância prática, podendo significar a manutenção ou retirada dos benefícios supracitados. Por outro

lado, seres humanos estão sujeitos a vícios e vieses argumentativos. Além disto, os contextos não acadêmicos acima não envolvem o tipo de controle de qualidade envolvido em alguns contextos acadêmicos. A grande imprensa, os blogs, redes sociais, etc. não filtram a informação de qualidade da mesma forma que os melhores periódicos acadêmicos, por exemplo, filtram. Na verdade, os meios comuns de divulgação envolvem poucos filtros no que diz respeito à separação do discurso racional do irracional. Resultado: temos pessoas politicamente interessadas, e sujeitas a vícios e vieses, opinando em ambientes que pouco fazem para controlar os efeitos dos mesmos. Neste contexto, é natural esperar que os debatedores recorram com alguma frequência a processos irracionais de convencimento.

A segunda razão é mais nobre. (b) Intuitivamente, mecanismos racionais de convencimento nem sempre são tão eficazes perante o público geral quanto os irracionais. Neste contexto, a eficiência do diálogo com a população pode ser maximizada pelo uso de artifícios irracionais. Agora, é possível argumentar que a sobrevivência das alegadas ciências depende de os alegados cientistas maximizarem a eficiência do diálogo tanto quanto puderem. A física tem de disputar espaço com a astrologia, a medicina com a homeopatia, a psicologia com o *coaching*, e assim por diante. Ora, o argumento continua, seria pouco realista esperar que *o outro lado* recorra apenas a artifícios racionais de convencimento. Se os pares de qualquer lado se limitarem ao uso de tais procedimentos, estarão em plena desvantagem na disputa por espaço e reconhecimento. Moral da história: a sobrevivência das alegadas ciências depende do recurso a procedimentos irracionais. Se assim for, então o uso de tais recursos está justificado.

Eu ignoro o difícil problema epistemológico de exatamente em que medida e em quais circunstâncias alguém estaria justificado a recorrer a artifícios irracionais. Ao invés disto, falo um pouco sobre o que considero ser um *procedimento racional/irracional de convencimento*. O paradigma do procedimento racional de convencimento é quando tentamos convencer as pessoas de algo por meio do reconhecimento da qualidade de nossos argumentos a favor deste algo. O paradigma do procedimento irracional é

quando tentamos causar nas pessoas uma determinada crença por meio de artifícios que não tornam a verdade desta crença significativamente mais provável. Tais artifícios podem incluir pressão social, propaganda, recurso a falácias óbvias, etc. É importante notar que em princípio não temos razões para pensar que tais procedimentos sejam sempre adotados de forma consciente. Boa parte dos colegas que os empregam tem dificuldade de reconhecer que o fazem.

Por razões de conveniência, chamarei de “panfletagem científica” a qualquer procedimento irracional de convencimento a favor de alguma suposta ciência ou contra alguma suposta pseudociência. Podemos distinguir entre a *panfletagem positiva* e a *panfletagem negativa*. O objetivo da panfletagem positiva é persuadir alguém, através de procedimentos irracionais, de que certa disciplina é de fato uma ciência e justifica o investimento. O objetivo da panfletagem negativa é persuadir alguém de que certa disciplina é uma pseudociência e o investimento nela não está justificado. Ambas são importantes porque esta é uma disputa por recursos limitados. Uma vez que nem todos poderão ter uma fatia do bolo, é importante determinar a quem será negado o benefício. Mas a panfletagem negativa tem uma importância especial para aqueles que são defensores do caráter científico das disciplinas atualmente consideradas ciências. Uma vez que há menos interesse em defender o caráter científico de disciplinas que já são consideradas ciências, pode ser mais interessante atacar o estatuto científico das disciplinas concorrentes. Com isto, poder-se-ia garantir que as últimas não recebam investimentos, e que sobre mais investimentos para a sua própria disciplina. Seja como for, meu principal foco neste texto será na panfletagem negativa.

Independentemente de a panfletagem científica ser por vezes justificada, é inegável que ela tem aspectos negativos. Meu objetivo é ilustrar dois destes problemas. Ao fazê-lo, considerarei dois exemplos de textos que acredito serem exemplos de panfletagem científica, cada um deles avançando teses consideravelmente radicais acerca da psicanálise. Antes, contudo, preciso fazer algumas observações.

A atitude de meus colegas filósofos analíticos contra a psicanálise é tão acirrada que dificilmente conseguirei convencê-los, sem muito trabalho, que qualquer texto contra a psicanálise é irracional, mesmo quando as teses avançadas são radicais e os argumentos na melhor das hipóteses anedóticos. Só vejo um modo de lidar com essa situação. Vou estipular um conjunto de condições que considero necessárias para uma defesa racional das teses em questão, e vou defender a seguinte condicional: se estas condições são realmente necessárias, então os textos tomados como exemplos não são defesas racionais das teses relevantes. As teses que considero, aquelas que são defendidas nos textos que tomarei como exemplo, são as seguintes: (i) a psicanálise é uma pseudociência que deve ser extinta, e (ii) a psicanálise é uma pseudociência e devemos cortar os investimentos em seus pesquisadores.

De modo direto, uma defesa racional destas teses deve satisfazer pelo menos as duas condições a seguir: (a) apresentar uma definição inicial minimamente plausível do que seja a psicanálise, uma que pode ser aceita por um defensor bem intencionado da mesma; (b) indicar de forma minimamente precisa o que se entende por *ciência* e *pseudociência*. Obviamente, estas são condições necessárias para a defesa racional da tese acima, mas não são suficientes. Um texto que satisfaça estas condições mas que não contenha argumentos, ou só contenha argumentos disparatados, não será uma defesa racional da tese em questão. O que vale para a psicanálise vale para qualquer outra disciplina ou atividade que seja acusada das mesmas coisas.

Três pontos precisam ser ressaltados. Primeiro, não estou sugerindo que estas condições devem ser satisfeitas por qualquer crítica à psicanálise ou outra disciplina. Ao contrário, meu ponto é que eles se aplicam a defesas das teses radicais acima. Segundo, não estou sugerindo que alguém só pode defender racionalmente aquelas teses se dispor de uma definição explícita dos conceitos relevantes. Uma definição informal que seja suficientemente informativa e caridosa já bastaria. Por fim, estes critérios são em boa medida meramente assumidos, de modo que não vou

argumentar a favor deles. Isto não significa que eles sejam completamente arbitrários e desmotivados. No que segue, apresento algumas motivações para eles. Nenhuma delas, no entanto, constituirá uma razão decisiva a favor dos mesmos.

Primeiro, repare que a tese de que algo é uma pseudociência é mais forte do que a tese de que este algo simplesmente falha em ser uma ciência. A filosofia, a literatura e a pintura não são ciências, mas daí não se segue que sejam pseudociências. A expressão “pseudo” indica que a atividade ou disciplina acusada carrega um problema mais grave do que simplesmente falhar em ser uma ciência. A tese se torna ainda mais forte se o ponto for defender que a disciplina ou atividade em questão deve ser extinta ou que o Estado deve tomar medidas negativas contra seus adeptos. Quanto mais forte é uma acusação, quanto mais radical é a sua tese, mais fortes são os argumentos requeridos por ela. Isto nos fornece uma motivação para exigir que defesas racionais de teses radicais envolvam certos cuidados especiais, e talvez torne (a) e (b) menos exigentes aos olhos do leitor. Além disto, talvez o próprio leitor já aceite estes critérios, pelo menos quando o que está em jogo é alguma disciplina que você gosta. Se você gosta de economia, por exemplo, e se depara com alguém a defender que a economia é uma pseudociência que deveria ser extinta, é bem provável que pergunte ao seu interlocutor o que ele entende por economia e por pseudociência. No caso de o interlocutor não saber indicar um ou outro, é provável que dê de ombros e não considere que ele tem um ponto racional.

É importante notar o seguinte: devemos ter a mesma atitude com relação às disciplinas das quais gostamos e das quais não gostamos. Muitos de meus colegas da filosofia analítica gostam de economia, mas não gostam de psicanálise. Até aí, tudo bem. O problema é que alguns deles estão dispostos a assumir padrões diferentes de argumentação para cada caso. Quando o que está em jogo é a acusação de que a psicanálise é uma pseudociência que deve ser extinta ou ter seus investimentos cortados, eles adotam padrões tão baixos que permitem quase qualquer defesa destas teses contar como racional. Mas quando o que está em jogo são acusações

similares à economia, requerem padrões altíssimos (frequentemente muito mais altos do que aqueles dados por mim) para que elas contem como racional. Por outras palavras, indivíduos que aceitam que os textos de LRF e Vieira (discutidos abaixo) são defesas racionais da pseudocientificidade (etc.) da psicanálise aceitam, ao mesmo tempo, que ninguém pode defender tal coisa sobre a economia se não souber econometria. Esta atitude é evidentemente enviesada. Na ausência de razões ulteriores, nossas opções são as seguintes: ou aceitamos que os critérios acima se aplicam a qualquer disciplina que seja, ou aceitamos que se aplicam a nenhuma. Sustentá-los apenas quando nos é conveniente seria irracional.

Por fim, consideremos rapidamente um modo interessante de defender critérios mais fracos do que aqueles apontados por mim. A ideia seria que alguém pode defender que X é uma pseudociência (etc.) recorrendo à autoridade dos cientistas. Por outras palavras, alguém poderia defender que X é uma pseudociência (etc.) por um argumento desta forma: os cientistas dizem que X é uma pseudociência que deve ser extinta ou ter seus investimentos cortados, logo X é uma pseudociência que... Se este for o caso, então não é necessário indicar o que entendemos por X ou pelos conceitos relevantes. Esta estratégia é interessante, e pretendo escrever um artigo de opinião inteiramente sobre ela. Aqui vou apenas indicar o que penso ser o seu principal problema.

O principal problema da estratégia acima é que ela envolve uma atribuição indevida de autoridade aos (supostos) cientistas. De forma mais rigorosa, minha objeção pode ser formulada como segue: (1) Se a tese de que a psicanálise é uma pseudociência que deve ser extinta ou ter seus investimentos cortados é uma tese filosófica, então não pode ser racionalmente defendida pelo apelo à autoridade dos cientistas; (2) Esta tese é, de fato, uma tese filosófica; (3) Logo, ela não pode ser racionalmente defendida com base em um argumento de apelo à autoridade dos cientistas. A premissa (2) é bastante óbvia, dado que a tese em questão não apenas atribui à psicanálise a propriedade de ser uma pseudociência, mas também inclui afirmações normativas sobre ela. A premissa (1) se baseia na

intuição de que apelar exclusivamente à autoridade científica para defender teses filosóficas não é racional. Por exemplo, não seria racional defender que o aborto é moralmente (in)correto porque os cientistas dizem que é, ou que a arte contemporânea é arte porque os cientistas dizem que é, ou que o antirrealismo científico está errado porque os cientistas dizem que está, ou que Deus (na concepção teísta) não existe porque a ciência diz que não, etc. As ciências têm um papel auxiliar de extrema importância na discussão sobre algumas teses filosóficas, mas a defesa destas teses não pode ser feita apenas com base na autoridade dos cientistas. Por fim, o argumento é válido e a conclusão se segue logicamente das premissas.

Como já dito, não é minha intenção fazer qualquer coisa próxima de uma defesa exaustiva dos critérios apontados acima. As considerações acima são o bastante para fornecer alguma motivação para eles, e mostrar que não são arbitrariedades tiradas da cartola. Mas não irei além disto.

Os principais problemas da panfletagem científica talvez sejam gerados pelo fato de ela frequentemente se passar por argumentação racional. Isto não é acidental. Imagine que acaba de abrir um artigo de opinião em defesa de que a psicanálise é uma pseudociência. Supondo que o texto seja uma peça de panfletagem, o que seria mais eficiente para o autor do artigo: declarar explicitamente que está a usar mecanismos irracionais de convencimento ou se comportar como se estivesse argumentando de forma racional? Parece evidente que, em boa parte dos contextos, o mais eficiente seria agir como se estivesse argumentando racionalmente. O primeiro problema disto é que este tipo de *camuflagem* pode ter consequências indesejáveis sobre boas mentes. Uma pessoa razoável que, no entanto, não seja capaz de discernir que o texto é primordialmente uma panfletagem, pode acabar convencida por razões ruins. Este é um efeito negativo porque uma pessoa razoável poderia ter sido convencida por razões adequadas, e é ruim quando uma pessoa assim é persuadida por panfletagem. O segundo problema é que esta camuflagem por vezes se deve ao fato de o texto se passar por boa filosofia, apesar de não sê-lo. Uma vez mais, isto

não é acidental. É muitas vezes evidente que uma peça de panfletagem não é um trabalho científico, e que está a lidar com problemas da filosofia. Nestes contextos, o melhor modo de se passar por argumentação racional é se passar por boa filosofia. De fato, boa parte da panfletagem científica é má filosofia se passando por boa filosofia. Resultado: a panfletagem científica envolve em alguma medida a produção e difusão da má filosofia. Isto é, suponho, algo negativo. Consideremos dois exemplos.

O primeiro exemplo é o artigo “10 pseudociências que deveriam ser extintas para sempre”.¹ Trata-se de uma tradução adaptada de um artigo de Esther Inglis-Arkel. O texto foi traduzido por Josikwylkson Costa Brito, e a parte sobre psicanálise é uma adição de André Luzardo, Douglas Rodrigues e Glauber Frota. Por simplicidade, vou me referir a estes três autores pela sigla “LRF”, e tratá-los como se fossem um único autor. Além disto, é na parte destes autores que me concentrarei, pois a psicanálise é a única das disciplinas criticadas sobre a qual tenho pelo menos uma compreensão básica. Em alguns momentos, no entanto, precisarei me referir a trechos do texto que não fazem parte da inclusão feita por LRF. Nestes casos, vou me referir genericamente a “o texto”, sem atribuir as ideias a um ou outro autor. Quando tiver em mente a parte incluída por LRF, indicarei isto explicitamente. Como indicado pelo título, o texto apresenta 10 disciplinas ou atividades que são pseudociências e deveriam ser extintas, e começa com a seguinte afirmação sobre a pseudociência.

“A **pseudociência** é como um pequeno filhote. Ela é engraçada, fofa e, na maioria das vezes, inofensiva. Porém, às vezes, ela cresce e se torna grande e agressiva, tendo, assim, que ser derrubada. Neste artigo, iremos falar sobre algumas dessas especulações pseudocientíficas que precisam ser derrubadas.”

Como é óbvio, isto sequer pode ser considerado uma caracterização informal de pseudociência. Ao entrar em contato com o trecho acima, em nada nosso entendimento deste conceito é alargado. A depender disto, a condição (b) não é satisfeita. Entretanto, as coisas melhoram um pouco ao

¹ <https://universoracionalista.org/10-pseudociencias-que-deveriam-ser-extintas-para-sempre/>

final do artigo. Ao apresentar aquele que talvez seja seu único argumento explicitamente formulado contra a psicanálise (discutido abaixo), LRF indica o que considera ser uma condição suficiente para uma teoria ser pseudocientífica: que ela seja empiricamente irrefutável. Isto já representa um ganho com relação à condição (b). Deixo o leitor decidir por si mesmo se ele acha que isto basta para satisfazer esta condição.

Consideremos então se LRF clarifica o que é entendido por *psicanálise*. Logo no começo da seção relevante, podemos encontrar o seguinte:

A psicanálise é uma teoria da mente que impede a realização de experimentos que possam ser falseados.

Não é preciso muito para mostrar que se há a pretensão de que o trecho acima seja uma definição, então é uma definição inadequada. Basta reparar que neste caso teríamos uma instância da *falácia da definição*. LRF estaria definindo a teoria que pretende refutar de modo tão desfavorável aos seus defensores que a refutação da mesma se segue de sua própria definição. Um exemplo deste tipo de artifício é a definição do aborto como *assassinato de uma pessoa que ainda não nasceu*, e a definição de imposto como *roubo estatal*. Ora, uma vez que definimos estes conceitos assim, fica fácil refutar a tese pró-escolha ou a tese de que algum imposto está justificado. Se o trecho acima é proposto como uma definição de psicanálise, então LRF comete o mesmo erro. O texto segue com uma coleção de afirmações não argumentadas sobre a psicanálise. Quando há alguma argumentação, ela é evidentemente insuficiente para estabelecer a conclusão proposta. Considere o seguinte trecho.

Uma afirmação clássica e básica para o desenvolvimento de sua teoria psicopatológica da psicanálise é que todos os homens passam pelo “complexo de Édipo”, uma fase do desenvolvimento em torno dos 3-6 anos de idade onde se manifestam desejos de possuir sexualmente a figura materna. Tentemos realizar uma prova que permita descobrir se esta hipótese é científica: um teste de conduta e tendência que elucide se o sujeito tem tais tendências. Se o teste falha, o psicanalista dirá que isto é assim porque as tendências estão reprimidas, e não saem à luz; se o teste resulta correto, o psicanalista o interpretará

como uma comprovação de sua hipótese. Não há maneira de saber se a hipótese pode ser falsa e, portanto não é científica.

LRF apresenta uma suposta hipótese psicanalítica: que todos os homens, em uma fase do desenvolvimento em torno dos 3-6 anos de idade, manifestam desejos de possuir sexualmente a figura materna. Em princípio, esta não é uma hipótese irrefutável. Tampouco são irrefutáveis as teses de que certos conteúdos podem estar reprimidos e de que sua ascensão à consciência do sujeito pode gerar resistência. Pelo contrário, estas teses são o tipo de hipótese arriscada que Popper toma como bom exemplo de hipótese científica. Se alguém pensa (como o próprio Popper pensou) que há alguma razão pela qual seria impossível para os psicólogos verificarem a verdade destas hipóteses, tem de apontar qual razão é esta. LRF não apresenta qualquer argumento a favor disto. Ele muda de assunto e começa a falar sobre o comportamento que os psicanalistas presumivelmente teriam no caso de alguém tentar testar estas hipóteses. Isto muda o foco do debate: o problema agora não é a teoria psicanalítica da mente, mas o modo como os psicanalistas se comportam perante as tentativas de testar empiricamente esta teoria. A ideia é que os psicanalistas seriam desonestos e reinterpretariam qualquer teste empírico da forma mais conveniente às suas crenças. Deixemos de lado a hipótese delirante de que todos os psicanalistas são desonestos neste sentido, e assumamos a hipótese mais modesta de que alguns (talvez muitos) sejam. Podemos concluir daí, como faz LRF, que as hipóteses (supostamente) psicanalíticas acima são irrefutáveis? Paraphrasing Feyerabend, a resposta é um firme e vibrante *não*. A conclusão de LRF não se segue de suas premissas, e sequer é tornada mais provável por elas.

Ao fim do artigo, LRF apresenta uma bateria de fontes que supostamente confirmam suas crenças. Pode bem ser que as crenças de LRF sejam verdadeiras, e que as fontes em questão cumpram o papel de argumentar a favor delas. Mas isto não muda o fato de que, no presente texto, LRF não faz isto. Tomo o texto de LRF como um caso paradigmático de panfletagem científica, no sentido acima mencionado. O problema não é apenas que ele

claramente falha em satisfazer pelo menos uma das condições que estipulei, mas falha em apresentar qualquer argumento minimamente convincente e parece recorrer a falácias já catalogadas. A despeito disto, propõe de modo confiante teses consideravelmente radicais contra a psicanálise.

O segundo texto que considero é o artigo de Eli Vieira, intitulado “Izquierdo tem razão, psicanálise é obsoleta”.² Neste artigo, Vieira declara que a psicanálise é uma “forma de corrupção de comunidades dogmáticas herméticas (...) que parasitam recursos públicos sem ter evidência da verdade de suas teorias”. Em alguns aspectos, o texto parece-me melhor do que o de LRF. Vieira apresenta um experimento mental muito interessante para pensar alguns problemas da filosofia moral, e só isto já faz com que valha a pena ler o artigo. Há também uma pequena e interessante discussão sobre uma tese intuitivamente disparatada de um psicanalista acerca da relação entre a psicanálise e a busca pela verdade. Mas o que me interessa é investigar se o artigo pode ser considerado uma defesa racional da tese proposta acima. Se aceitarmos os dois critérios que apresentei, a resposta é claramente não.

Não há qualquer definição inicialmente satisfatória de *psicanálise*, pois não há qualquer definição que seja! Neste aspecto, aliás, o texto de LRF se sai melhor. A psicanálise pode ser entendida como uma teoria da (natureza da) mente, uma prática clínica e uma teoria acerca da prática clínica. LRF pelo menos teve o cuidado de indicar que falava da psicanálise como uma teoria da mente. Além disto, sob cada um destes aspectos, a psicanálise admite diferentes versões. Pelas mesmas razões, é necessário que se indique se o que está sendo objetado é uma versão específica – e neste caso qual delas – ou a psicanálise em geral. No último caso, teremos de indicar qual conjunto de propriedades pensamos que as diferentes versões têm em comum. Isto também não é feito. Por fim, a distinção entre *ciência* e *pseudociência* é um problema difícilimo da filosofia da ciência, e

² <https://blog.elivieira.com/psicanalise/>

não há atualmente qualquer consenso sobre como exatamente melhor entendê-la. Podemos esperar que uma mesma disciplina ou atividade pode falhar em ser ciência sob uma forma de ver a distinção, mas não sob outras. Por isto, é importante que se indique em qual sentido está tomando a distinção. LRF pelo menos indicou que considerava a psicanálise pseudocientífica no sentido de que sua teoria da mente seria empiricamente irrefutável. Não há qualquer indicação do tipo em Vieira. Em suma, se o leitor aceitar as condições que estipulei acima, então aceitará que o texto de Vieira não é uma defesa racional da tese proposta.

Repare que não estou colocando as teses de LRF e Vieira em questão aqui. Talvez a psicanálise seja uma pseudociência, talvez ela deva ser extinta, talvez os psicanalistas sejam parasitas do dinheiro público, talvez seus investimentos devam ser cortados, etc. Nada disto está em questão. Sequer está em questão se os textos deles são interessantes sob outros aspectos. Tudo que está em jogo aqui é se os textos de fato podem ser considerados defesas racionais das teses acima. Minha conclusão é que nenhum dos dois pode ser assim considerado. Ao contrário, ambos são peças de panfletagem científica. Neste ponto, o leitor não deve se impressionar com certos artifícios retóricos. O texto de Vieira, por exemplo, está recheado de afirmações. Ele começa apresentando um sonho envolvendo o incesto, discute de forma interessante (este é o lado positivo do texto) a relação entre emoções e moralidade, fornece uma breve imagem de como neurocientistas lidariam com o sonho dele, *afirma* que os psicanalistas teriam uma imagem diferente e que a defenderiam com adivinhação e evidências anedóticas. Em seguida, descreve o complexo de Édipo, de Freud, e *afirma* que esta teoria é um disparate pseudocientífico à luz da neurociência contemporânea. Então, ele começa a prever o que os psicanalistas modernos irão dizer e sugere, assim como LRF o fez, que são desonestos e reinterpretariam qualquer indício empírico da forma mais conveniente às suas teorias. Por fim, *menciona* alguma desonestidade de Freud e Lacan. Impressionante, não?

Como posso defender que um texto rico assim não é uma defesa racional da tese proposta? Bem, para além dos critérios apresentados na seção anterior, a resposta é mais óbvia do que parece. Primeiro, repare que há uma diferença entre afirmar algo e argumentar a favor de algo. Meramente afirmar que sou a pessoa mais bonita do mundo é diferente de argumentar a favor disto. Foi por isto que coloquei palavras como “afirma” e “menciona” em itálico logo acima. Vieira faz um punhado de afirmações, mas raramente articula argumentos a favor delas. Por outro lado, as afirmações defendidas por argumentos não implicam ou tornam mais provável a sua tese central. Por exemplo, ele de fato apresenta objeções interessantes à tese de que emoções são necessárias para a moralidade, mas não se vê como isto torna mais provável a tese de que a psicanálise é uma pseudociência cujos investimentos devem ser cortados. Na maior parte das disciplinas de filosofia que ministrei, os alunos eram pedidos a entregar, como trabalho final, um artigo argumentativo sobre um dos problemas tratados ao longo do curso. No artigo, eles deveriam escolher um ponto de vista e defendê-lo com argumentos. Um de meus conselhos frequentes era que evitassem simular fazer isto por meio da introdução de um monte de informações que não se vê muito bem como apoiam a tese proposta. Ao dar este conselho, minha intenção era precisamente evitar que me entregassem textos como o de Vieira. Uma vez mais, o problema não é que o texto não seja interessante, ou que as crenças de Vieira sejam falsas. O problema é que o texto não cumpre o papel de argumentar apropriadamente a favor de sua conclusão. O texto de Vieira é, no máximo, uma peça de panfletagem científica.

Agora quero chamar a atenção para duas coisas. Nem Vieira nem LRF anunciam que estão a panfletar (e talvez panfletar nem fosse a intenção deles). Ao contrário, ambos os textos podem se passar facilmente por defesas racionais das teses em questão. Isto nos leva ao primeiro aspecto negativo da panfletagem científica apontado acima. Um leitor razoável que se convencer de que a psicanálise é uma pseudociência que deve ser extinta ou ter seus investimentos cortados devido a estes textos, terá sofrido um

prejuízo. Além disto, tomo como óbvio que nenhum dos dois textos se passaria por um trabalho científico, nenhum deles é um trabalho de física, química, biologia, neurociência ou qualquer outra disciplina atualmente considerada científica. Ao contrário, ambos claramente discutem problemas filosóficos por meio de argumentação (?) filosófica. Estes são textos de filosofia. Se minhas observações anteriores estão corretas, em ambos os casos o que temos são peças de má filosofia. Mas nenhum deles se anuncia como tal. Ao contrário, eles podem facilmente se passar por boa filosofia. Nestes casos, os autores em questão estão produzindo e difundindo má filosofia como se fosse boa filosofia.

Tanto LRF como Vieira reclamam que psicanalistas são intelectualmente desonestos. Esta reclamação é bastante comum também entre meus colegas da filosofia analítica. Como não conheço LRF ou Vieira, vou limitar o comentário a seguir aos meus próprios colegas. Uma parte significativa deles defende teses radicais quanto à psicanálise, além de reclamarem com frequência que os psicanalistas costumam interpretar os fatos das formas mais favoráveis às suas próprias crenças, de modo a impedir que qualquer um os refute. Algo interessante é que parte significativa dos colegas que defendem estas coisas não tem a mais remota ideia do que seja a psicanálise, não sabe ao certo como defender suas crenças radicais, não sabe indicar um único texto razoável que critique as suas posições sobre a psicanálise (o que mostra que não checaram o outro lado da moeda), etc. Por outras palavras, são pessoas cujo estado cognitivo com relação à psicanálise é de considerável ignorância. Mas agora vem algo ainda mais interessante: nenhum destes colegas jamais me relatou ter perdido uma única discussão sequer sobre o tema. Nunca um deles me disse “Olha, hoje fiquei sem saber ao certo como defender que a psicanálise é uma pseudociência (etc.)”, “Descobri que meus argumentos não eram tão bons”, etc. Rigorosamente todas as vezes em que os vi discutindo sobre o tema eles terminaram com a mais resoluta certeza de que estavam certos, a despeito de quase nunca conseguirem convencer um interlocutor bem intencionado e preparado. Não é impressionante? Não é maravilhosa a habilidade

de nossos colegas, que mesmo nada sabendo do tema, jamais são convencidos do contrário? A explicação deles para este fenômeno impressionante não é bem que são gênios da argumentação, mas que os psicanalistas são desonestos, argumentam mal e nunca aceitam as suas boas objeções improvisadas. Aqui reside o aspecto mais curioso disto tudo. É sério que estes colegas não consideram, nem por um segundo, a hipótese de que eles próprios estejam a tornar suas crenças imunes à refutação através de práticas epistemicamente viciadas? É sério que não conseguem ver a gritante ironia da situação? Posso bem conceder aos meus colegas a possibilidade de que eles sejam maravilhosos, ou de que suas objeções improvisadas sejam de fato tão fortes quanto pensam. Mas minha aposta é na ironia...

Deixando os exemplos de lado e falando especulativamente, penso que um problema da panfletagem científica é que ela passa uma imagem errada sobre o estado do debate contemporâneo. Se frequentar muitos blogs e contextos de panfletagem científica, pode ser que venha a pensar que algo em torno desta imagem é um resultado estabelecido: existe uma distinção entre ciência e pseudociência; um traço característico da ciência é envolver teorias e hipóteses que podem ser testadas por meio de observação e experimentação; um traço característico da pseudociência é envolver teorias e hipóteses que são irrefutáveis, isto é, qualquer experimento ou observação confirmaria as teorias ou hipóteses em questão; a ciência progride cumulativamente através da refutação de teorias falsas e da confirmação de teorias verdadeiras; etc. Esta imagem ainda parece estar comprometida com o seguinte: a distinção entre ciência e pseudociência é uma distinção entre hipóteses/teorias científicas e pseudocientíficas. Por fim, é possível que também venha a pensar que esta imagem é disputada apenas por pseudocientistas, pós-modernos, etc. Entretanto, as coisas não são bem assim.

Grosso modo, o objeto da filosofia são os conceitos mais básicos usados ou pressupostos, mas não apropriadamente definidos, nas mais diversas ciências, artes, literatura, religião e vida cotidiana. Em matemática, por exemplo, usamos o conceito de *número*, e isto levanta um

conjunto de problemas. O que são os números? Números existem? Se sim, existem no mesmo sentido de mesas e cadeiras ou em algum sentido especial a ser definido? Artistas e críticos consideram que certos trabalhos são obras de arte, enquanto outros não. O que os distingue? Quais são as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para que algo seja arte? Na vida cotidiana, classificamos as ações como moralmente boas ou más. Mas o que exatamente distingue uma ação moralmente boa de uma moralmente má? Tanto em nossa vida cotidiana quanto em contextos científicos, classificamos certas coisas como *ciência*, *pseudociência*, etc. O que exatamente é uma ciência? O que a distingue de uma pseudociência? O que distingue a pseudociência da não ciência e da má ciência? Filósofos lidam com estes problemas através da discussão e argumentação públicas. Podemos distinguir entre a boa e a má filosofia em termos do rigor da discussão em questão, podendo, é claro, haver casos fronteiras. Uma característica interessante dos problemas filosóficos mais substanciais é que são todos problemas em aberto, o que grosso modo significa que não dispomos ainda de um procedimento de resposta que seja capaz de gerar consenso racional acerca de qual é a resposta correta. A expressão “racional” é importante. É fácil imaginar como alcançar consenso sobre, por exemplo, a definição de pseudociência: podemos doutrinar todas as pessoas desde a infância para que acreditem na definição X, ou quem sabe um dia possamos inserir chips em seus cérebros para tal fim. Em ambos os casos, teríamos consenso, mas em nenhum deles o consenso seria racional. Aliás, é por isto que há tão pouco consenso entre os filósofos, e não porque eles são chatos. Daí o leitor já pode prever que dificilmente a imagem acima está sequer próxima de ser um resultado estabelecido.

No caso de o leitor ainda estar em dúvida, basta consultar uma boa introdução à filosofia da ciência.³ Assim poderá verificar por si mesmo o quão longe do consenso estamos acerca daquela imagem. Você descobrirá

3 Como *O Que é Ciência Afinal?*, do Chalmers, e *Introdução à Filosofia da Ciência*, da Bortolotti.

que existe o problema de em que medida nossas observações são determinadas por nossas teorias, e nossas teorias determinadas pelas observações; que o problema da indução coloca em xeque a legitimidade de inferir hipóteses gerais a partir de observações acumuladas; que Duhem e Quine desenvolveram argumentos interessantes contra a tese intuitiva de que hipóteses ou teorias isoladas podem ser testadas por meio da confirmação de suas predições; que o problema da subdeterminação forte, inspirado nestes dois filósofos, coloca em xeque o realismo científico; que a ideia de progresso cumulativo enfrenta problemas difíceis; que a tese de que o traço distintivo das pseudociências é a sua irrefutabilidade tem implicações muito controversas; que é possível entender a ciência como uma atividade, ao invés de um corpo de hipóteses ou teorias, e que isto tem implicações importantes para o modo como interpretamos as pseudociências; etc. Ademais, você não apenas entrará em contato com as mais variadas soluções para estes problemas, mas perceberá que, via de regra, o debate é feito de forma civilizada, e sem a sugestão de que aqueles que discordam da (imagem comum da) ciência são desonestos ou mal intencionados.⁴

Não existe melhor forma de experimentar a filosofia da ciência do que entrando em contato com o modo como ela é feita nos melhores contextos. Suspeito que este contato mostrará ao leitor que o debate contemporâneo está bem longe de assumir aquela imagem acima, ou algo em torno dela, como um resultado estabelecido. E não é isto maravilhoso?

Em resumo, defendi que a panfletagem científica, mesmo que esteja em alguns contextos justificada, tem aspectos negativos. Mais especificamente, apontei que ela pode levar pessoas razoáveis a apoiar suas crenças em más razões, e que por vezes envolve a produção e difusão de má

⁴ Ora, isto não entra em conflito com a minha reclamação do comportamento irracional de muitos filósofos analíticos acerca da psicanálise? Como posso, depois de sugerir que os mesmos se comportam com frequência de forma irracional, dizer que o debate sobre os problemas da filosofia da ciência é feito em geral de forma civilizada e cuidadosa? A resposta é um tanto óbvia. Existe uma diferença entre o modo no qual estes filósofos se comportam em contextos não acadêmicos e o modo no qual se comportam em certos contextos acadêmicos. Para publicar um artigo em uma boa revista ou um livro por uma boa editora, nosso colega analítico terá de argumentar com decência. Este requisito não está presente nas conversas de bares, corredores universitários, blogs, etc. Nestes últimos contextos, nosso colega está livre para racionalizar, e algumas vezes o fará.

filosofia. Estas são minhas teses centrais. Considerarei o exemplo de dois textos, ambos defendendo teses radicais acerca da psicanálise, a despeito de falharem em satisfazer pelo menos um dos critérios assumidos por mim e de não apresentarem qualquer argumentação condizente com as teses em questão. Com alguma hesitação, espero ter indicado que certa imagem transmitida por contextos de panfletagem científica é formada de um conjunto muito controverso de afirmações filosóficas, e que a discussão filosófica apropriada pode afetar de formas significativas as crenças e atitudes dos leitores. Quem sabe não tenha também motivado uma atitude mais moderada em relação às disciplinas ou atividades que o leitor considera pseudociências, e maior hesitação em defender teses muito radicais quanto às mesmas.

Como incitar o ódio simulando ser bonzinho

Sagid Salles

Não seria uma surpresa se eu lhe dissesse que parte de nossas discussões cotidianas é formada por discursos que objetivam incitar sentimentos e ações negativas em relação aos grupos que nos desagradam. Acredito que partilhará minha intuição de que em política tais discursos de incitação são até comuns. Mas talvez eles sejam mais comuns do que podemos pensar à primeira vista. Isto porque existem meios de incitar o ódio enquanto simula-se ser bonzinho. É um tipo sutil de discurso e pode nos propiciar dois objetivos de uma só vez. De um lado, podemos continuar passando a aparência de uma pessoa moralmente intocável. De outro, podemos propositalmente incitar sentimentos e ações negativas contra toda uma classe ou grupo que não nos agrada. Vejamos como a coisa toda funciona e alguns exemplos.

Devemos começar expressando alguma atitude nobre com relação a alguma situação ruim. Podemos dizer que estamos preocupados com o fato de o Brasil estar dividido ou com uma possível guerra civil no Brasil; ou começar dizendo que estamos revoltados com tanto ódio entre as pessoas, etc. O que importa é que comecemos de um jeito que deixe claro que somos pessoas boas, que nos importamos, etc. Até aí, nada demais. Mas lembre-se, não queremos apenas expressar emoções, mas incitar sentimentos ou ações negativas contra aqueles que discordam de nós. Para isto, será necessário um próximo passo. Este passo consiste em sugerir, sem argumentos, que a culpa pelos acontecimentos negativos que lamentamos

(que nos preocupam, revoltam, etc.) é justamente do grupo que nos desagrada ou de quem discordamos. É recomendável que a sugestão seja implícita. Afinal, se simplesmente afirmarmos explicitamente que a culpa é deles, então os mais atentos perceberão que estamos a incitar sentimentos ou ações negativas contra eles.

Repare, por exemplo, no título e no subtítulo de um artigo recente da revista Carta Capital.¹

“Por que tanto ódio?”

É preciso tentar entender os motivos da unanimidade conservadora contra o PT apesar de seus governos nem reformistas serem”

Simplesmente brilhante. O título apresenta alguém preocupado com o ódio, ou talvez com um interesse cognitivo sobre os motivos por detrás do ódio. Em seguida, o acréscimo do subtítulo sugere – mas não afirma explicitamente – que a tal unanimidade conservadora contra o PT é fruto do ódio. Afinal, por que outras razões alguém poderia discordar do PT, não é mesmo? Como era de se esperar, a matéria é acompanhada de uma foto dos protestos contra o governo. É claro que nenhum dado relevante é apresentado a favor da tese empírica de que todo opositor do PT é movido pelo ódio ou mesmo de que a maioria deles o seja. O restante do texto é trágico, e apresenta uma enxurrada de teses empíricas não fundamentadas acerca de *mocinhos e bandidos*. O leitor mais ingênuo poderá terminar convencido de que precisa combater os inimigos do PT. Afinal, é preciso combater o ódio (tcharam!!!). Este é um exemplo competente de como incitar sentimentos e ações negativas contra nossos adversários políticos ao mesmo tempo em que simulamos ser bonzinhos. O clássico caso do lobo em pele de cordeiro.

A estratégia não é restrita ao PT, Carta Capital ou qualquer coisa do tipo. Ela pode ser usada por qualquer um que queira parecer bonzinho enquanto faz discurso de incitação. Suponha, por exemplo, que eu lhe diga

¹ <http://www.cartacapital.com.br/politica/por-que-tanto-odio>

que estou preocupado com o Brasil atual pois, se os governistas não cedermos logo, então teremos uma verdadeira guerra civil. Eu começo expressando preocupação e, sorratamente, sugiro que a culpa por qualquer eventual guerra é dos governistas. A estratégia é simples, basta simular preocupação, curiosidade ou algo do tipo acerca de um acontecimento ruim para, por meio disto, sugerir que a culpa é daqueles que discordam de você. Nas últimas semanas, quase todos os dias vejo alguém usando a estratégia. Os protestos recentes servem como um prato cheio. Você pode compartilhar um ou outro caso isolado de violência cometida por aqueles que estão nos protestos e fazer comentários do tipo “Que absurdo! Por que a direita tem tanto ódio de nós?” ou “Meus Deus! Como os governistas são intolerantes!”. Assim, você simula estar preocupado com o ódio ou revoltado com a intolerância quando, na verdade, está apenas a usar um caso isolado de violência para sugerir, através de uma generalização apressada, que todos aqueles que discordam de você são violentos (e este é um momento “Tcharam!”).

Outra forma de usar esta estratégia é simplesmente perguntar tolices como “por que a direita odeia os pobres?” ou “por que a esquerda odeia a classe média?”. A primeira pergunta já pressupõe que as pessoas de direita odeiam os pobres e a segunda já pressupõe que as de esquerda odeiam as de classe média. Podemos usar perguntas deste tipo para simular curiosidade sobre um suposto fato (os motivos do grupo A odiar o grupo B) quando, na verdade, tudo que queremos é sugerir – sem quaisquer razões – outro fato (que o grupo A de fato odeia o grupo B). Em todos os casos, o importante é parecer bonzinho enquanto o interlocutor é levado a acreditar que o grupo de quem você discorda é culpado de alguma coisa ruim, sem que você sequer se dê ao trabalho de justificar isto. Imagino que o leitor já tenha visto casos destes aos montes.

Há muitos modos de simular alguma atitude nobre apenas para incitar sentimentos e ações negativas contra aqueles que discordam de nós. Felizmente, esta estratégia não é tão difícil de ser identificada. Basta notar que a atitude nobre (preocupação com a violência, revolta com o fascismo,

curiosidade sobre a origem do ódio, etc.) será acompanhada por uma sugestão *não argumentada* de que a culpa pelo acontecimento ruim é de certo grupo. Esta é mais uma faceta do discurso de incitação que, acredito, já se tornou comum em discussões políticas. Por pior que seja, contudo, o leitor não deve me interpretar como defendendo a sua proibição. Este tipo de discurso deve ser refutado e, talvez, repetidamente ridicularizado, mas não proibido. Afinal, a liberdade de expressão continua sendo um bem, um bem muito valioso para abrímos mão tão facilmente.

Os inimigos da justiça?

Sagid Salles

Não chegamos nem perto de um consenso sobre qual a definição correta de *justo*, ou sobre qual exatamente é o conjunto de ações que podemos corretamente chamar “justas”. Discordamos veementemente sobre quais coisas são justas ou injustas, a ponto de criarmos inimigos, desejar-lhes punições e agirmos para o seu prejuízo. Existe, contudo, um sentido em que quase ninguém é contra a justiça. Apesar de um tanto óbvio, olhar para esse sentido pode ser iluminante. Às vezes, olhar para o óbvio pode ser iluminante.

Imagine que João e Maria estejam discutindo sobre a pena de morte. João aceita a pena de morte, enquanto Maria a rejeita. Maria começa por avançar argumentos a favor de que a pena de morte é injusta, e passa longo tempo tentando mostrar isso. Ao final, percebe que João não está muito preocupado, e lhe pergunta o que ele achou dos argumentos. O restante da discussão ocorre como segue.

- São bons argumentos, Maria, e estou plenamente convencido da injustiça da pena de morte. De fato, nem precisava ter se esforçado tanto.
- Então é contra a pena de morte?
- Não, claro que não! Ora, apenas aceitei que é injusta, mas continuo a favor da pena de morte.
- Está dizendo que se trata de um caso de exceção, no qual devemos promover uma injustiça, talvez pelos benefícios que ela gera?
- Não, estou dizendo que sou a favor da pena de morte precisamente porque tenho razões para pensar que é injusta, como bem apontou.

- Mas João - disse Maria surpresa - isso é o mesmo que ser a favor da injustiça.
- Exato, sou a favor da injustiça!

Você pode imaginar o quão perplexa Maria ficaria com a resposta. Uma das razões para a surpresa é que é raríssimo encontrar alguém que seja a favor da injustiça no mesmo sentido de João. Há muitas pessoas que são a favor de coisas que consideramos injustas, assim como somos a favor de coisas que muitos outros consideram injusto. Mas isso é bem diferente do que ocorre com João. João é a favor de algo precisamente porque o considera injusto. Ele defende a injustiça num sentido muito mais fundamental.

Podemos expressar a diferença entre os dois casos com a distinção entre *ser a favor de coisas injustas* e *ser diretamente a favor da injustiça*. Muita gente é a favor de coisas injustas, mas isso não significa que sejam diretamente a favor da injustiça. Suponha que a pena de morte seja de fato injusta. Nesse caso, todos aqueles que são a favor da pena de morte são a favor de algo injusto. Suponha agora que o aborto seja injusto. Nesse caso, aqueles que são a favor do aborto são a favor de algo injusto. No entanto, geralmente as pessoas que defendem essas ações as defendem precisamente porque acreditam que são justas. Seria um erro afirmar que essas pessoas são a favor da injustiça. De fato, é muito difícil encontrar alguém diretamente a favor da injustiça. Quase ninguém é a favor da injustiça no sentido de João; e é a isto que chamei de *óbvio*.

Em seu diálogo *Eutífron* (8c-9b), Platão já havia reconhecido tanto a distinção *ser a favor de coisas injustas/ser a favor da injustiça* quanto a obviedade de que quase ninguém é a favor da justiça. De modo que, além de não ser muito controverso, nada disso é novo. Mas de que nos serve? Acredito que isso nos fornece pelo menos duas lições.

Primeiro, devemos ser cautelosos ao descrever as pessoas que discordam de nós como sendo a favor da injustiça. Vejo frequentemente meus colegas de esquerda sustentando que meus colegas de direita são a favor da injustiça, assim como vejo meus colegas de direita sustentando que meus colegas de esquerda são a favor da injustiça. Geralmente, quando

dizemos que alguém é a favor da injustiça não estamos afirmando que apoie diretamente a injustiça. A afirmação “Fulano é a favor da injustiça” é frequentemente um modo mais simples de dizer “Fulano é a favor de algo que é (ou que eu considero ser) injusto”. Mas nem sempre isso está claro. Vejo frequentemente meus colegas *escorregarem* para a crença de que o outro lado é diretamente a favor da injustiça. Esta última crença é muito provavelmente falsa. Não vemos as pessoas de esquerda/direita por aí declarando amores pela injustiça; é implausível que um dos lados seja formado por pessoas que são diretamente a favor da injustiça. Segundo, é preciso tomar cuidado com usos retóricos de afirmações da forma “X é a favor da injustiça”. Afirmações desse tipo podem ser maldosamente usadas para sugerir – sem precisar afirmar – que os X são diretamente a favor da injustiça. Coisas desse tipo podem ser usadas para instigar um lado contra o outro; mais uma dentre muitas estratégias de instigação (outras aqui¹ e aqui²).

No fim das contas, quase ninguém é a favor da injustiça. Como bem nos lembra a personagem Sócrates no *Eutífron* de Platão, a verdadeira divergência não é se devemos ser a favor ou contra a justiça, mas sobre quais coisas são justas e quais não são. Como frequentemente ocorre em problemas filosóficos, olhar para essas obviedades pode ser iluminante.

¹ <http://refutacoes.com/blog/como-incitar-o-odio-simulando-ser-bonzinho/>

² <http://refutacoes.com/blog/como-justificar-a-raiva-na-politica/>

II

Política e economia

Sobre socialismo e iPhones

Sagid Salles

Não é incomum um socialista ou um comunista ser criticado por possuir bens como iPhones, roupas de marca, carros legais, etc. Eu costumava pensar que a crítica era apenas uma forma bem humorada de implicar com socialistas. As piadas de um lado com o outro são parte integrante da retórica política e, provavelmente, até tornam a coisa mais divertida. Recentemente, contudo, tenho visto tentativas sérias de defender que há mesmo alguma hipocrisia em ser um socialista e possuir um iPhone. Neste texto argumento que este não é o caso. Socialistas podem dormir tranquilos, mesmo com seus iPhones debaixo do travesseiro.

Imagine que João seja um socialista e que ele tenha um iPhone. Por que raios João é hipócrita? Vou considerar duas tentativas sérias de responder a esta pergunta. Mas começo por algumas observações gerais.

Primeiramente, é preciso evitar a estratégia da repetição mágica. Esta estratégia consiste na tentativa de defender uma tese reafirmando-a repetidamente. Por exemplo, quando faço esta pergunta, frequentemente recebo como resposta algo como: *Mas João é um socialista! Mas ele tem iPhone! Claro que ele é hipócrita.* Bem, que João é um socialista e tem um iPhone é algo que já foi estipulado. Ficar repetindo isto e reafirmando a tese de que ele é hipócrita não vai tornar a sua tese verdadeira. Eu posso repetir quantas vezes quiser a tese de que a neve é roxa, nem por isto a neve passará a ser roxa.

Em segundo lugar, é preciso evitar a estratégia da inversão do ônus da prova. Esta estratégia consiste em jogar o ônus da prova para o nosso adversário quando, de fato, o ônus da prova é nosso. Quem tem de mostrar que o socialista de iPhone é hipócrita é quem defende isto. Neste caso, estou seguindo o princípio de que é o acusador quem tem de provar sua acusação. Se alguém chama João de ladrão, é este alguém quem tem o ônus da prova e não o João; e o mesmo ocorre se alguém chama João de hipócrita.

Há ainda outra razão pela qual devemos, neste caso, dar o ônus da prova ao acusador. Não existe qualquer relação transparente entre o fato de João ser um socialista de iPhone e o fato de ele ser hipócrita. Repare nas seguintes proposições:

1. João é um socialista e tem iPhone.
2. João é um hipócrita.

A proposição (1) não implica de modo óbvio a (2). Certamente que há muitas pessoas que pensam haver alguma relação de implicação entre as duas, mas é necessário justificar que realmente haja uma implicação de (1) para (2). Em outras palavras, precisamos mostrar por que do mero fato de João ser um socialista e ter um iPhone *se segue logicamente* que ele é hipócrita.

Infelizmente, nem sempre estes pontos acima são levados a sério. Há pouco vi um pequeno artigo de opinião¹, escrito por Marcelo Chiariello, no qual se defende que é impossível ser um socialista de iPhone sem ser hipócrita. Fui ler o artigo curioso sobre como Chiariello iria mostrar isto. Para minha surpresa, mesmo que ignoremos todo o ruído presente no texto (xingamentos, generalizações apressadas etc.), é difícil considerar o texto uma defesa da tese em questão. Chiariello assume a tese que deveria mostrar e refuta rapidamente uma possível (e má) resposta que o socialista poderia dar. Com isto, ele espera concluir que não é possível ser um

¹ <http://www.ilisp.org/artigos/possivel-socialista-iphone-hipocrita/>

socialista de iPhone sem ser hipócrita. Nenhum argumento positivo é fornecido de forma explícita a favor de sua tese. A questão é tratada como se fosse o socialista de iPhone quem tem o ônus de mostrar que não é hipócrita. Isto é, como já dito, um erro.

Pois então, será que o mero fato de João ser um socialista de iPhone o torna um hipócrita? Como é que (1) implica (2)? Grosso modo, uma pessoa hipócrita é aquela cuja prática não condiz com suas crenças. A estratégia do defensor da tese da hipocrisia, então, deveria ser mostrar que a crença de que o socialismo é correto não condiz com a prática de possuir iPhones e outros bens deste tipo. Uma vez que a crença no socialismo não condiz com a prática de ter um iPhone, todo aquele que for um socialista e possuir um iPhone será, por isto mesmo, hipócrita. O ponto chave desta estratégia é a seguinte tese:

Tese do Socialista de iPhone: Acreditar no socialismo não condiz com a prática de possuir iPhones.

Será esta tese verdadeira? Frequentemente sustenta-se que o socialismo não é um ordenamento social favorável ao desenvolvimento de novas tecnologias e produtos sofisticados como, por exemplo, um iPhone. Sendo assim, aqueles que defendem o socialismo estariam defendendo, mesmo que sem o saber, um ordenamento que não é favorável à produção do iPhone. Assumamos que isto seja verdade, como de fato penso que seja. Podemos concluir que o socialista de iPhone é um hipócrita? A resposta, evidentemente, é que “não”.

Do mero fato de que João defende um ordenamento social que é desfavorável à existência de um produto (que torna a existência deste produto muitíssimo menos provável), não se segue que ele será um hipócrita se possuir este produto. As razões pelas quais João defende o tal ordenamento podem ser completamente independentes de sua aprovação ou não dos produtos desfavorecidos pelo mesmo. De fato, João pode até mesmo explicitamente aprovar o produto como uma coisa muito boa. Se quiser,

suponha que João considere o iPhone uma verdadeira maravilha, que esteja disposto a aceitar que um bom aspecto do capitalismo é favorecer a produção deste tipo de produto. A razão dele de ser um socialista, neste caso, não teria nada a ver com ele gostar ou não de iPhones. A razão dele poderia ser sua crença (seja ela verdadeira ou falsa) de que o socialismo promove um mundo mais justo. Se este fosse o caso, então sua prática de possuir iPhones seria perfeitamente condizente com as suas crenças. Uma vez que a situação acima é possível, é simplesmente falso que *do mero fato de alguém ser um socialista de iphone se segue que seja hipócrita*.

Pode-se objetar que ao comprar um iPhone um socialista está (i) incentivando os lucros de uma grande empresa privada e (ii) incentivando o modo de produção capitalista (algo que um socialista provavelmente seria contra). No fim das contas, ele estaria incentivando o capitalismo. Por esta razão, a prática de comprar ou possuir um iPhone não seria condizente com a crença no socialismo. O socialista de iPhone seria, então, um hipócrita. É certamente muito difícil viver num país capitalista sem incentivar neste sentido o capitalismo. A única saída que restaria ao socialista, neste caso, é se tornar um hippie que produz seus próprios bens. É possível que Chiariello tivesse em mente o argumento acima, mas é difícil saber ao certo. Ele certamente sugere que o socialista estaria no seguinte dilema: ou se comporta como um hippie ou é hipócrita. Se isto está correto, então podemos concluir que os socialistas de iPhone são hipócritas.

O problema é que dificilmente esta estratégia funciona. Uma coisa é a crença de que o socialismo é correto, outra coisa são crenças sobre quais as melhores formas de viver em um país capitalista. João pode ser um socialista sem pensar que seja melhor viver como um hippie num país capitalista. Na verdade, o dilema de Chiariello é um tiro no pé. Se é verdade que num país capitalista a única forma de viver como um socialista é se tornar um hippie, então temos uma forte razão a favor de um socialista não precisar viver como tal em um contexto capitalista. Pense no caso de um vegetariano. Alguém pode defender que a dieta vegetariana é a correta sem precisar defender que precisamos adotá-la em todos os contextos

possíveis. Se ele está num contexto no qual é difícil obter os nutrientes relevantes sem a carne, ele pode muito bem decidir adotar a carne em sua dieta. Isto não o torna um hipócrita. Curiosamente, o mesmo vale para os defensores do capitalismo. Alguém pode acreditar que o capitalismo é correto sem acreditar que seja preciso viver como um capitalista em um contexto socialista (o que certamente poderia gerar muita dor de cabeça). Em resumo, do mero fato de que João é um socialista, não se segue que ele precisa viver como um hippie – ou, como diria Chiariello, um socialista – em um país capitalista. Recusar-se a se tornar um hippie, como talvez devesse ser óbvio, não torna o socialista um hipócrita.

Devemos resistir à tentação de acreditar que as pessoas são más apenas porque discordam da gente. Talvez fosse bom para a propaganda libertária do ILISP que os socialistas não apenas estivessem errados, mas também fossem pessoas de alguma forma más. Mas se vamos entrar no mundo dos ataques pessoais, é melhor arregaçar as mangas, assumir o ônus, e começar a argumentar como gente grande. Seja como for, é sempre bom lembrar que o melhor mesmo é discutir a verdade de teorias, e não a personalidade de seus defensores.

Gays, Armas e Café: o Desprezo de Progressistas e Conservadores pela Liberdade

Sagid Salles

Quase sempre que debato com meus colegas sobre alguma liberdade específica termino com a impressão de que há algo errado: boa parte deles está disposta a violar a liberdade dos outros por um preço que acredito ser muito *barato*. Sejam progressistas ou conservadores, não me parecem ter grande apreço pela liberdade, pelo menos não por aquelas que desejam violar. Esta falta de apreço é instanciada na sistemática violação da seguinte regra de ouro: *o ônus da prova é de quem propõe violar a liberdade*. Este artigo é uma breve defesa desta regra e uma rápida ilustração de como conservadores ou progressistas a violam.

Comece considerando a seguinte estória. João está em sua casa, onde lê o jornal com a caneca de café apoiada sobre o braço da poltrona na qual está confortavelmente recostado. Na poltrona ao lado está seu companheiro Marcos, lendo um jornal diferente e com sua própria caneca de café em mãos. Ao ver a expressão na face de Marcos, imagina que também acaba de ler a mesma coisa. Em um dos jornais lê-se a manchete “Está Proibido Tomar Café”, em outro lê-se “Café Nunca Mais”. As notícias explicam os detalhes, informando que a venda, revenda ou mesmo o plantio de café para consumo próprio está terminantemente proibido. O sentimento de injustiça invade a ambos e, imagino, o leitor concordará com eles.

Infelizmente, contudo, não há muito tempo para se preocupar com estas coisas. Afinal, estão prestes a se casar e ambos estão ocupados demais com a organização da cerimônia, que ocorrerá no mesmo dia do registro legal. Tiveram que apressar as coisas, pois um popular político conservador já está a um passo de aprovar a proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo. A aprovação da proibição já é dada como certa e isto, novamente, lhes gerou um profundo sentimento de injustiça. Desta vez, contudo, alguns leitores conservadores não irão partilhar o sentimento deles.

Embora João e Marcos se amem, como qualquer outro casal eles possuem algumas importantes diferenças. Enquanto Marcos é materialista e apaixonado por armas, João não se importa tanto com dinheiro e, principalmente, com armas. Apenas por amor é capaz de suportar a insistência de Marcos em lhe explicar cada detalhe de cada arma de cada filme ou em cada vitrine de loja. Ainda assim, havia comprado uma bela pistola de presente para Marcos. Sabia que ele gostaria, e o vendedor jurou-lhe que era um belo exemplar, embora João não entendesse muito disso e sequer lembrasse o nome do modelo. Infelizmente, contudo, precisaria trocar o presente. Para surpresa do casal, um empolado político progressista tinha acabado de liderar uma esmagadora votação na câmara em favor da proibição da posse de armas. João partilhou com Marcos a sensação de injustiça pela proibição. Não porque se importasse com armas, mas porque se importava com a liberdade de ter armas. Os leitores progressistas podem não partilhar o sentimento deles quanto a isto.

Três liberdades foram retiradas de João e Marcos: a liberdade de tomar café, a liberdade de se casar e a liberdade de portar armas. Como eram libertários radicais, João e Marcos sentiram-se incomodados pela perda de cada uma destas liberdades. Eles acreditavam que nenhuma das três liberdades poderia ser violada. Esta crença não será partilhada por muitos dos leitores progressistas e conservadores. Bem, estou bastante seguro de que a esmagadora maioria dos leitores partilhará da crença de que não devemos violar a liberdade de tomar café. Seja você um conservador ou um

progressista, imagino que esta não seja uma liberdade que deseja violar. Por outro lado, conservadores podem estar bastante contentes com a imaginada violação da liberdade dos homossexuais de se casarem; enquanto progressistas podem estar bastante seguros de que a liberdade de portar armas deve ser violada. Nenhuma novidade, os progressistas se incomodam tanto com a arma na sua gaveta quanto os conservadores com a sua orientação sexual.

Há aí um evidente problema. Tanto conservadores quanto progressistas são favoráveis a respeitar apenas duas das três liberdades acima. O problema é que eles discordam quanto a qual liberdade pode ser violada. Este não é um problema incomum. O conjunto de liberdades que os progressistas querem violar contém liberdades que os conservadores não querem violar; e o conjunto de liberdades que os conservadores querem violar contém liberdades que os progressistas não querem violar. Com toda justiça, o progressista exigirá que o conservador argumente a favor de sua proposta violação da liberdade dos homossexuais se casarem. Também com toda justiça, conservadores exigirão que os progressistas argumentem a favor da violação da liberdade de portar armas. Aliás, é com toda a justiça que progressistas e conservadores requererão argumentos caso alguém apareça querendo violar nossa liberdade de tomar café. A moral da história é a seguinte regra de ouro: no que diz respeito à violação de uma liberdade qualquer, o ônus da prova é de quem defende a violação dela. Qualquer liberdade será mantida até que se forneçam razões para a sua violação.

Repare que esta não é uma regra libertária, não se trata de assumir que alguma liberdade seja inviolável. A regra apenas diz que o ônus da prova deve ser de quem deseja violar a liberdade. Eis algumas vantagens de se adotar esta regra de ouro. A adoção dela permite evitar que progressistas ou conservadores sejam privilegiados, pois nenhum deles poderá arbitrariamente impor suas desejadas violações da liberdade sobre o outro. Pela mesma razão, a adoção da regra evita o prejuízo de qualquer um deles em relação ao outro. Nenhum deles precisará temer a imposição por

parte do outro. Por fim, parece que tanto um lado como o outro estão justificados em pedir razões quando lhe tentam violar alguma liberdade. A regra se adéqua a esta intuição e, de fato, diz que *todos os lados* têm de fornecer razões antes de violar alguma liberdade. Não importa se se trata da liberdade de tomar café, de casar ou de possuir armas. Quem defende a violação de alguma delas terá o ônus da prova.

Talvez, contudo, a adoção desta regra de ouro lhe soe como um tanto óbvia. Seja você um progressista ou um conservador, talvez esteja se perguntando se há mesmo razão para este artigo de opinião. Afinal, progressistas e conservadores, poder-se-ia retrucar, já seguem esta regra, dado que de fato argumentam a favor de suas propostas violações da liberdade. Soe como soar, desconfio que, em geral, nem progressistas nem conservadores se comportam como alguém que tenha o ônus da prova sobre as suas propostas violações da liberdade.

Imagino, por exemplo, que já tenha ouvido alguém usar um suposto aumento da violência como razão contra a liberdade de ter armas. Esta é uma tese empírica que requer dados empíricos que a confirme. A mera especulação sobre o aumento da violência não é o bastante para justificar a coibição da liberdade alheia de possuir armas. Repare que escolher arbitrariamente pesquisas favoráveis também não basta. Se há pesquisas mostrando tanto que armas aumentam quanto que armas não aumentam (ou até diminuem) a violência, é preciso apresentar razões pelas quais só aquelas favoráveis a seu ponto de vista devem ser levadas em conta (a situação é bem explicada aqui¹). Se levarmos a sério o ônus da prova, não podemos coibir a liberdade alheia nem por meras especulações, nem por meio de defesas que desconsiderem indícios contrários. Considerações similares se aplicam à proibição do casamento gay. Se levarmos a exigência de ônus da prova a sério, não poderemos coibir a liberdade dos homossexuais de se casarem meramente baseando-nos em nossa fé religiosa. A violação de nenhuma liberdade pode ser tratada como uma mera questão

¹ <https://mercadopopular.org/direito/afinal-armas-aumentam-ou-reduzem-crimes-veja-os-dados/>

de fé. Para algo ser contado como “prova”, deve satisfazer alguns requisitos mínimos. Requisitos estes que, suspeito, raramente são satisfeitos. (Eu próprio já analisei exemplos de argumentos um tanto toscos envolvendo a liberdade de expressão aqui² e aqui³ e de minorias aqui⁴).

Ao contrário de João e Marcos, não sou um libertário. Mas defendo a regra de ouro que, se queremos violar alguma liberdade, temos o ônus da prova. A regra exige de nós apenas um mínimo de respeito pela liberdade. Só é necessário um mínimo de respeito pela liberdade das pessoas para pelo menos assumir a responsabilidade de mostrar que realmente temos o direito de violá-las. É claro que você é livre para ter fé de que os gays não têm o direito de se casar, para sentir-se ameaçado por gays ou por pessoas armadas ou para basear sua crença contra os armamentistas em meras especulações. Mas a efetiva violação da liberdade de se casar ou da liberdade de portar armas requer fortes argumentos em seu favor. Com o devido respeito às honradas exceções, minha impressão é que os conservadores e os progressistas brasileiros não entenderam isto. De fato, me parece que ambos os grupos têm considerável desprezo pela liberdade.

2 <http://refutacoes.com/blog/a-confusao-sobre-a-confusao-entre-discurso-de-odio-e-liberdade-de-expressao/>

3 <http://refutacoes.com/blog/devemos-proibir-o-discurso-que-incentiva-a-violencia/>

4 <http://refutacoes.com/blog/bolsonaro-sobre-a-maioria-e-a-minoria/>

Injustiças históricas, retificação e hipocrisia: uma resposta a Dinesh D’Souza

Hélio Carneiro

Um vídeo¹ que andou sendo compartilhado por algumas páginas e pessoas liberais/libertárias mostra parte de uma discussão entre o autor conservador Dinesh D’Souza, que dava uma palestra na universidade americana Amherst, e um estudante da referida universidade. Nesse vídeo, o estudante em questão sugere² claramente a defesa da existência de uma política de redistribuição de renda como forma de corrigir injustiças históricas que persistiram ao longo do tempo e que seriam responsáveis, ao menos parcialmente, pelo estado de coisas atual no que diz respeito à distribuição desigual de renda entre negros mais pobres e pessoas mais ricas. Em resposta, D’Souza apresenta duas opções disponíveis para lidar com o problema, faz uma crítica a uma das opções e em seguida acusa o estudante de hipocrisia. Meu objetivo aqui é mostrar queos contra-argumentos de D’Souza não são bem-sucedidos.

Entre as pessoas que se identificam como estando à esquerda do espectro político, é comum a defesa da redistribuição de renda feita através do Estado. Essa redistribuição também é conhecida como justiça distributiva. Como o nome sugere, redistribuir a renda dos mais ricos para os mais pobres se trataria de satisfazer pelo menos uma das demandas da justiça. Pode haver vários motivos para se pensar que a diferença de renda entre

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=l6En3WNCJek>

² <https://www.youtube.com/watch?v=Ur4iVVSX4Tg>

mais pobres e mais ricos seja uma injustiça. Por exemplo, há alguns igualitaristas que pensam que a própria desigualdade é, em si, injusta, e há quem pense que a injustiça não reside na desigualdade em si, mas em como essa desigualdade se deu historicamente. No caso a ser discutido, esta última é a posição defendida pelo estudante que contesta D'Souza. De acordo com esse estudante, vários negros estão em uma situação de desvantagem em sua renda devido a injustiças cometidas contra eles no passado e que persistem ainda hoje, sem ter havido ainda a devida retificação. Sendo assim, o raciocínio continua, uma política de redistribuição de renda dos mais ricos para os negros mais pobres seria uma maneira de corrigir tais injustiças. O estudante ainda antecipa uma objeção ao seu argumento, que é a de que seria impossível rastrear todas as riquezas que foram roubadas de modo a retirar a renda de pessoas cujos ancestrais se beneficiaram de injustiças contra negros para repassar essa renda aos negros cujos ancestrais foram injustiçados. A resposta à objeção é basicamente a de que, ainda que seja verdade que tal rastreamento seja impossível, isso não significa que não há injustiças que ainda persistem e que precisam ser corrigidas. Desse modo, de acordo com o estudante, a redistribuição de renda continuaria sendo uma medida justificada.

A resposta de Dinesh D'Souza foi basicamente como se segue. Primeiro, D'Souza diz que há duas opções para lidar com o problema: a primeira seria parar com as arbitrariedades estatais e estabelecer igualdade de direitos perante a lei, e a segunda seria a correção de injustiças históricas, que é a posição que o estudante defende. Em seguida, D'Souza diz que a segunda opção é controversa e acaba comprometendo a liberdade de uma sociedade livre – de um modo um tanto exagerado, ele diz ainda que, caso a ideia em questão fosse levada a sério, teríamos que literalmente entrar na casa das pessoas e tomar seus bens (como se verá mais adiante, isso é falso). Por fim, D'Souza acusa o estudante de hipocrisia, pois este sequer teria coragem de pôr em prática aquilo que defende. De acordo com D'Souza, o estudante deveria devolver aquilo que não possui legitimamente (o estudante disse anteriormente, em resposta a uma pergunta de

D'Souza, que é possuidor de privilégios indevidos), coisa que, segundo D'Souza, ele não está disposto a fazer.

Isso encerra o conteúdo básico do vídeo. Fica pergunta: terá D'Souza razão? Penso que não. Em primeiro lugar, as duas opções apresentadas por ele não são mutuamente exclusivas. Em outras palavras, D'Souza se valeu de uma falsa dicotomia na primeira parte de sua resposta. Em princípio, é possível defender direitos iguais perante a lei e ao mesmo tempo defender uma redistribuição de renda como forma de corrigir injustiças históricas. Não há necessariamente nenhuma incompatibilidade entre as duas coisas. Para ver mais claramente a compatibilidade entre ambas as coisas, consideremos a seguinte situação hipotética. Em uma sociedade livre em que já há muito tempo havia igualdade de direitos perante a lei, João roubou de Ronaldo dez barras de ouro, deixando Ronaldo e sua família em grandes dificuldades. Dez anos depois, José, filho de Ronaldo (que nessa época já havia morrido), descobre que Armando, filho de João, ainda possui as barras de ouro que seu pai roubou de Ronaldo, barras essas que Ronaldo estava guardando para dar de herança para Armando, que até hoje vive em dificuldades financeiras. Nesse caso, algumas pessoas argumentariam que Armando estaria justificado em exigir as barras de ouro de volta. Afinal, se João nunca teve direito a tais barras de ouro, não parece estar claro por que motivo exatamente José teria adquirido direito sobre elas apenas porque seu pai as transferiu para ele. Além do mais, exigir de volta as barras de ouro não parece ser, nesse caso, algo que compromete a noção de igualdade de direitos perante a lei. De fato, pode-se defender tranquilamente que outras pessoas vítimas de injustiças passadas têm o mesmo direito que José de exigir de volta o que lhes foi tomado, caso consigam saber onde se encontra tal coisa. Além disso, não parece que a liberdade de uma sociedade livre estaria inaceitavelmente comprometida por retificações como a do caso hipotético. Se isso estiver correto, então eis aí a possibilidade de se defender coerentemente a igualdade de direitos diante da lei e a redistribuição de renda.

Em segundo lugar, é importante notar que uma pessoa ser hipócrita não significa que aquilo que é defendido por tal pessoa seja falso. Entre outras coisas, a hipocrisia pode ser caracterizada como o fingimento de crenças; assim, uma pessoa é hipócrita se ela pratica algo que parece contradizer aquilo que ela diz acreditar. No entanto, isso não significa que a crença seja falsa. Para ilustrar, imaginemos o seguinte caso. Suponha que eu digo que comer carne quando há outras opções disponíveis é errado, apesar de eu comer carne a semana inteira quando posso muito bem comer outros alimentos tão nutritivos quanto a carne. Nesse caso, estarei claramente sendo um hipócrita. Talvez isso signifique que eu não acredite realmente que comer carne é errado, ou que não tenho força de vontade o suficiente para deixar de comer carne, mas nada disso implica que a alegação de que comer carne é errado é falsa. Sendo assim, ainda que o estudante seja de fato hipócrita, isso não necessariamente significa que a alegação de que se deve redistribuir a renda na sociedade é falsa. Em todo caso, o estudante poderia dizer, em resposta a D'Souza, que ele está de fato contribuindo para a compensação de injustiças históricas através dos impostos pagos ao Estado. Seguindo essa linha de raciocínio, é possível que algum defensor da redistribuição de renda diga que a maneira mais eficiente de corrigir injustiças históricas é justamente fazer uma redistribuição de renda através do Estado, já que o Estado teria, em tese, uma estrutura mais adequada para fazer uma realocação de renda em larga escala. Inclusive, esse argumento serve também como resposta à alegação de que levar a ideia da redistribuição de renda a sério implicaria em ter que entrar na casa das outras pessoas e tomar seus bens, pois pode-se defender que o Estado vá aos poucos tomando dos mais ricos, por meio de impostos, uma renda que é parcialmente correspondente ao que se deve aos negros mais pobres vítimas de injustiças históricas.

Espero que nesse ponto já se possa ver claramente que a resposta de D'Souza não foi bem-sucedida, apesar de todo seu impacto retórico. Contudo, é necessário fazer um esclarecimento final. O fato de D'Souza não ter tido êxito em responder ao estudante não significa que a posição do

estudante está correta. Em vez disso, significa apenas que os argumentos de D'Souza não foram capazes de estabelecer a falsidade ou a implausibilidade do que é defendido pelo estudante em questão. Mas é perfeitamente possível que haja outros argumentos que consigam fazer tal coisa. Particularmente, inclusive, acredito que há de fato sérios problemas com a posição defendida pelo estudante. Isso, no entanto, não quer dizer que eu deva aceitar qualquer argumento oferecido contra tal posição. É imprescindível que procuremos sempre ter honestidade intelectual se estivermos interessados em chegar à verdade acerca de algum assunto. Para isso, é necessário que avaliemos rigorosamente não apenas os argumentos favoráveis às posições das quais discordamos, mas também os argumentos favoráveis à nossa própria posição. Infelizmente, isso é algo que ainda não foi devidamente abraçado pela generalidade das pessoas envolvidas em debates políticos – e quem perde com isso é a sociedade.

**Benefícios concentrados, custos dispersos:
o que feministas radicais, religiosos fanáticos e
taxistas têm em comum?**

Aluizio Couto

Este texto é uma mera especulação. A ideia proposta é a seguinte: podemos atribuir a *problemas de ação coletiva* ao menos parte do surpreendente êxito que grupos de militantes religiosos e identitários têm tido em sua insaciável sede de censura. Como grupos aparentemente tão pequenos conseguem impor sua vontade a todos? Num primeiro momento, é perfeitamente sensato pensar que, uma vez que há uma espécie de consenso geral de que não devemos censurar exposições e palestrantes, galerias e palestras universitárias são ambientes perfeitamente pacíficos. Não é o que ocorre. Por quê?

Problemas de ação coletiva dizem respeito a incentivos. São aqueles casos em que por mais que um determinado grupo de pessoas queira um resultado X qualquer, X não será alcançado. Dois casos são suficientes para ilustrar: imagine que você mora em uma comunidade costeira. Espalha-se a notícia de que uma tempestade tropical causará ondas grandes o suficiente para inundar o lugar inteiro. Como a comunidade é descentralizada, não há um poder público instituído para construir uma barreira, pelo que a comunidade terá de dar um jeito. Eis o ponto: as barreiras não serão construídas, pois o incentivo disponível é o de ser um *carona*. Se todos trabalharem menos você, a barreira será erguida e você se beneficiará dela à mesma. E se ninguém fizer coisa alguma, não será a sua brava ação que

conterá o mar. Assim, a melhor opção é ficar de braços enquanto os outros trabalham, isto é, pegar carona no esforço alheio. Dado que você não é o único esperto a pensar assim, o mar entra em ação e todos perdem seus aparelhos de TV. A barreira é um caso típico de bem público, e o sub-fornecimento de bens públicos é uma premissa clássica em defesa da instituição do poder coercitivo do estado.

Agora um caso que envolve grupos antagônicos. Talvez o exemplo atual mais interessante seja a pressão feita pelos taxistas para barrar os aplicativos (neste exemplo, para fins de simplicidade, suponho que a concorrência oferece custos aos taxistas). Inicialmente, poderíamos pensar que se a população quer os aplicativos e os taxistas os rejeitam, a população, dada a vantagem numérica, ganharia a queda de braço. Infelizmente, há um problema: os benefícios da proibição dos aplicativos são concentrados nos taxistas, ao passo que os custos são dispersos na população. Parte significativa da vida dos taxistas é investida no exercício da profissão. Já a vida das pessoas comuns é em média bem menos dependente do transporte feito por carros. Assim, o benefício concentrado derivado da proibição é suficientemente alto para mobilizar os taxistas a arcarem com uma boa pressão legislativa. Porém, do ponto de vista de um indivíduo comum entre milhões, a perda não é tão grande a ponto de movê-lo em direção à enfadonha tarefa de articular uma resposta. E assim eu, você e nossos amigos corremos o risco de perder os serviços oferecidos por empresas como Uber e Cabify – por mais que aprovemos o serviço (não é uma surpresa que o economista James Buchanan tenha dito que o poder político tende a favorecer os produtores em detrimento dos consumidores).

Nada de muito heterodoxo até aqui. Mas o que os grupos de militantes religiosos e identitários (doravante “grupos sensíveis”) têm a ver com essa conversa? Minha especulação é a de que algo semelhante à dinâmica do exemplo acima opera em certos contextos culturais. Parece-me, portanto, que os grupos sensíveis estão se transformando em pequenos sindicatos de taxistas. Como é razoável supor, custos e benefícios não dizem respeito somente a custos e benefícios pecuniários e laborais. Parece

ser legítimo, pelo menos em princípio, falar de custos e benefícios *emocionais*. E tal como somos motivados a agir por custos e benefícios pecuniários e laborais, somos motivados pelo equivalente emocional. Muitos católicos não apenas deixaram de ver, mas até mesmo reclamaram da existência do filme “O Código da Vinci”. A trama, como sabemos, oferecia-lhes custos emocionais. Já pessoas avessas ao catolicismo zombaram dos reclamantes e compraram os ingressos com avidez, pois é sempre bom ver aquele bando de carolas enrolado nas mais altas conspiratas. Em situações normais, as pessoas se desentendem um pouco e a vida segue. A chateação não é compensada por uma ação mais drástica.

Mas nem todas as situações são normais. Parece que, vez por outra, certos grupos assumem um caráter desproporcionalmente sensível. Além disso, quanto mais sensíveis se tornam, menor a tolerância ao dissenso e maior a monomania interna. Vamos imaginar, assim, que algum desses grupos comece a fazer pressão para censurar uma palestra em uma universidade. Se ajuntarmos isso ao fato de que o grosso do público permanece mais ou menos inerte, podemos esperar que a censura seja imposta. É bem provável que o indivíduo médio não seja um monomaniaco. Ele tem muitas coisas para fazer e um bocado de assuntos sobre os quais falar. Seu repertório é amplo e sua paciência, finita. Dessa forma, mesmo que ele reprove a censura, o custo de tentar oferecer uma resposta adequada ao ato provavelmente será maior do que o benefício esperado de assistir ao palestrante. Nosso indivíduo comum é como um usuário médio dos serviços da Uber.

Por outro lado, tudo que o grupo sensível quer é que o palestrante seja silenciado. O benefício da censura é obviamente concentrado e o elevado grau de sensibilidade torna o “prêmio” muito valioso, pois os membros do grupo sensível “taxizam” a própria vida mental. De modo filosoficamente fantasioso mas ilustrativo, poderíamos estipular que o benefício da censura equivale a 1000 unidades emocionais distribuídas entre 20 pessoas do grupo sensível (50 para cada) e os custos, do ponto de vista das pessoas normais, equivalem às mesmas unidades distribuídas entre

200 pessoas (5 para cada). Há, portanto, muito mais benefícios emocionais para cada membro do grupo que custos para cada indivíduo comum. E é por essa razão que os membros do grupo se tornarão aguerridos como um pelotão de taxistas, muito mais dispostos à luta. Benefícios emocionais concentrados e significativos, custos emocionais dispersos e toleráveis. Se você julga que o monopólio te beneficia significativamente, são grandes as chances de você ir a um ou dois protestos no Congresso a fim de esquentar a orelha dos parlamentares. Se não ouvir uma opinião que te deixa à beira da histeria é causa sagrada para a sua sensibilidade, é provável que você faça pressão para que ela seja silenciada. Repare que não interessa que os custos sejam em parte auto-impostos. Talvez os taxistas sofressem menos se já tivessem buscado modernizar o péssimo serviço que oferecem, tal como os membros dos grupos sensíveis poderiam sofrer menos se aumentassem um pouco a espessura da própria casca. Independentemente disso, eles ainda reclamam, respectivamente, da concorrência e expressão alheias.

Pelo que percebo, é isso que ocorre nos ambientes em que grupos sensíveis mais circulam, como (agora) galerias, internet (e aqui a coisa é potencialmente mais grave, pois os custos de praticar intimidação se reduzem) e, claro, universidades (os Estados Unidos oferecem centenas de exemplos). Infelizmente, tal como um legislador acuado será especialmente responsivo às pressões dos taxistas, não surpreende que galeristas, publicitários e reitores ajam de modo equivalente, o que nada mais é do que a aplicação do *insight* de Buchanan ao mundo da cultura. O aumento dos graus de sensibilidade grupal e sua manifestação correspondente acabam por sequestrar o ambiente público e prejudicam o delicado equilíbrio de tolerância que o senso de proporções oferece. O clima persecutório, portanto, não parece ser possível apenas quando a maioria das pessoas é intolerante. Custos, benefícios e incentivos associados ajudam a explicar as razões pelas quais uma minoria particularmente intolerante impõe um código de silêncio a todos.

Não creio que a situação permita muito otimismo. No caso dos transportes, a classe emergente dos motoristas ligados aos aplicativos consegue fazer alguma pressão para impedir o monopólio. Trata-se de uma pressão que, por ora, está bem alinhada aos interesses do consumidor. Mas não percebo qualquer ação similar no domínio da livre expressão. Não consigo, por assim dizer, notar uma alteração nos mecanismos de incentivo subjacentes a essas interações que aponte para um ambiente menos persecutório (talvez o leitor consiga e esteja disposto a compartilhar). A dispersão social dos custos tem o efeito perverso de favorecer os grupos sensíveis. É a infeliz situação em que a minoria intolerante tem involuntariamente como arma uma velha arapuca conhecida dos economistas.

É difícil apontar soluções. Muitas vezes, a intromissão do poder público só piora as coisas. Pessoalmente, penso que universidades sejam o caso mais simples de resolver. Talvez devêssemos advertir e, em caso de reincidência, expulsar quem atenta recorrendo à intimidação contra o que deveria ser um ambiente aberto a todas as opiniões. A natureza centralizada dessa proposta se fundamenta no que penso ser um dos aspectos mais importantes do problema: ser, afinal, um problema de ação coletiva. Mas podem haver outras soluções.

Como eu disse na abertura, este texto é apenas uma especulação. Mas uma especulação interessante, pois parece haver uma lógica bem conhecida por trás do fenômeno. Há vários pontos que necessitam de mais clareza. Por exemplo, não defino com precisão o que são os grupos sensíveis. Além disso, embora a descrição me pareça intuitiva (não reagimos muitas vezes a partir de investimentos emocionais exagerados?), não ofereço detalhes a respeito de temas como emoções e sensibilidade. Por outro lado, parece que a estrutura dos problemas de ação coletiva foi bem preservada. Os grupos de pressão, cada um à sua maneira, têm incentivos para buscar benefícios concentrados – o que eles efetivamente fazem com diligência. A hipótese, portanto, tem lá sua plausibilidade. Quem sabe não seja possível fazer previsões que poderiam ser confirmadas ou falsificadas após maior clarificação e, claro, coleta de dados?

Por fim, vale enfatizar que, embora minha insatisfação com as ações dos grupos sensíveis esteja óbvia, não emiti qualquer opinião sobre as pautas subjacentes que os motivam. Até porque isso é perfeitamente irrelevante para o argumento.

O espectro neoliberal

Alúzio Couto

Não que alguém tenha me solicitado, mas a quem interessar possa, eis meu modo de agir quando confrontado insistentemente com o pessoal do “neoliberalismo”. Em princípio, encaro os adeptos contumazes do termo como encaro um sujeito munido de correntão de ouro, terno de bicheiro, pasta no cabelo e sapato de boliche. Em outras palavras, como um potencial 171. Mesmo assim, escuto. Pode ser um Dani Rodrik da vida.¹ E com ele a gente aprende. Em geral, porém, trata-se da velha conversa xelenta que nos remete àqueles velhíssimos manuais de geografia indicados na escola, o que justifica a postura inicial. Este parágrafo pode parecer mera ofensa gratuita. É certamente ofensa, mas não gratuita. Abaixo tento explicar as razões.

O problema central com o uso comum, no Brasil, de “neoliberalismo” e do conceito correspondente é o seguinte: ou os defensores tornam o conceito mais rigoroso, capaz de capturar algum objeto preciso e realmente identificável, ou ele continuará a ser usado tal como se distribui sopapos em um corredor polonês ou tiros em um filme do Rambo. Não dá para ter as duas coisas ao mesmo tempo. E como nossos colegas da esquerda acadêmica (ou muitos deles) continuam recorrendo à ideia sem a menor parcimônia, como se atirassem dentro de um quarto escuro, eles abrem mão de discutir seriamente o assunto, uma vez que o cuidado com os termos de um debate é pré-requisito para a sua qualidade. Por que as coisas

¹ <https://www.econtalk.org/dani-rodrik-on-neoliberalism/>

são assim? Acho que é possível explicar o problema de algumas maneiras diferentes e complementares.

A primeira é meio óbvia. Muito embora o termo “neoliberalismo” seja antigo, remontando à Europa do entreguerras, tanto as ideias e fenômenos associados a ele quanto sua coloração normativa mudaram muito ao longo do tempo.² Por incrível que pareça, os primeiros neoliberais foram economistas alemães que queriam reformar o capitalismo, domesticando o que pensavam ser sua tendência à desigualdade e ao monopólio. Pensadores como Hayek e Mises, por outro lado, eram classificados como paleoliberais, pois mantinham-se céticos a respeito da eficácia das intervenções do Estado, tal como era comum no século XIX. Só depois de um tempo, para a infelicidade dos neoliberais originais, é que os paleoliberais começaram a ser descritos como neoliberais. A consolidação do uso atual de “neoliberalismo”, contudo, coincide com a ditadura de Pinochet e sua tentativa de, pelo chicote, alterar a estrutura das relações econômicas chilenas e promover reformas liberais. Mais recentemente, o termo foi também associado às bem mais modestas reformas vistas nos anos 90 em países como o Brasil. Hoje, a única coisa que permanece totalmente estável é a carga pejorativa do termo. É difícil encontrar um texto em que “neoliberalismo” não seja xingamento.

Não espanta, portanto, que quase tudo que envolve a ideia de neoliberalismo seja uma bagunça. Excluindo o sentido original, já irrecuperável, o neoliberalismo agora diz respeito a entidades muito distintas, como teorias econômicas pró-mercado, pressupostos normativos a respeito do papel do Estado e dos indivíduos, concepções gerais de desenvolvimento e reformas liberais pontuais. Os problemas, naturalmente, não demoram a aparecer. Se a ideia de neoliberalismo corresponde a tanta coisa, qualquer fenômeno que cheire a capitalismo vai acabar recebendo o inglês rótulo, desde uma abertura comercial modesta à venda de uma estatal ao capital privado. Além disso, parece que podemos ser neoliberais

² <https://link.springer.com/article/10.1007/s12116-009-9040-5>

sem que sejamos demasiadamente liberais, o que é bizarro. É perfeitamente possível, por exemplo, rejeitar um modelo de desenvolvimento calcado na primazia do mercado e ao mesmo tempo aceitar que não faz sentido manter uma estatal cheia de concursados cuja finalidade é oferecer serviços de telefonia. Em miúdos, se tudo o que parece capitalismo é neoliberalismo, é melhor abolir esta ideia e ficar com a velha noção de capitalismo; se, por outro lado, o adversário do neoliberalismo conceder que a venda de uma estatal é compatível com a recusa do neoliberalismo, ficamos sem entender por que compromissos comuns como a defesa do “patrimônio nacional” são tão essenciais à luta contra o fantasma neoliberal.

A segunda razão é mais sutil. O fato de o termo “neoliberalismo” ser exclusivamente pejorativo dificulta a revisão de seu uso entre os adeptos, dificultando também a revisão da ideia de que é o maléfico e difuso espectro que está a operar. É um daqueles casos em que, entre quem joga o jogo, o termo já está tão associado a um conjunto de males que revisar sua aplicação parece amenizar o arsenal de maldades despejado pelo referente. Tente sugerir a um usuário médio a ideia de que a Tabata Amaral é uma liberal social. Ele retrucará, como se a pronúncia do termo evocasse o sabor de todas as iniquidades pretéritas e presentes, com a afirmação de que ela é e sempre foi neoliberal.

Mas por que chamar de picaretagem nosso uso popular do termo? Obviamente, em grande parte porque qualquer intelectual minimamente comprometido deve delimitar tão bem quanto possível seu objeto e escapar do sentimentalismo que a carga do termo sugere. Isso é ainda mais importante quando, na maioria das análises, o neoliberalismo não é apenas um pano de fundo social já dado, mas também um fator explicativo relevante cuja presença se nota pelas mais diversas conexões causais e resultados funestos. Como em geral não há definições muito precisas, não é surpresa que os textos soem como um blablablá de ilações mal fundamentadas.

Incentivos, contudo, importam, o que introduz uma terceira explicação. E aqui a picaretagem aparece em todo o seu brilho. A partir do momento em que há, de fato, uma definição razoavelmente rigorosa e analiticamente útil de neoliberalismo, acaba a festa. Vamos considerar, por exemplo, a definição de Dani Rodrik. Rodrik define o neoliberalismo como uma espécie de fundamentalismo de mercado. É mais ou menos a ideia de que o mercado é mais eficiente do que o Estado em todos os casos. Se os acadêmicos brasileiros adotassem essa definição e a levassem a sério (a sério mesmo), praticamente toda a produção sobre o assunto teria de ser jogada no lixo ou lançada ao fogo. Além de sermos, no Brasil, radicalmente anti-mercado, a definição de Rodrik é flexível o suficiente para permitir que uma dada ampliação do âmbito dos mercados não seja uma instância de neoliberalismo, pois nem toda expansão dos mercados é baseada em dogma. Ou seja, levar a sério a definição é o mesmo que parar de reclamar sempre que o governo promove alguma liberalização qualquer. A quantidade de material a respeito do neoliberalismo depende em grande parte do mau hábito de encarar a ideia de forma um tanto difusa, compatível com qualquer coisa que se queira criticar.

Tudo isso acarreta consequências ridículas.³ A primeira delas é que ao usar o conceito de maneira frouxa, o acadêmico dificilmente terá um oponente com quem discutir. Quem está interessado em defender uma ideia vaga ataca em tom de xingamento? O resultado é que o mercado do neoliberalismo (*no pun intended*), fica restrito a quem já reza o terço. Segue-se daí que o teórico do neoliberalismo está perfeitamente exonerado da obrigação de aprender coisas novas. Afinal, se ele topa de verdade a definição de Rodrik e quiser defender que telefonia tem de ser Telebras, ele não terá outra saída além de mergulhar em alguma bibliografia econômica sobre privatizações. E aí o jogo é pesado e difícil. Uma particularidade tipicamente nacional é o fato de que o adversário pátrio do neoliberalismo ao mesmo tempo naturaliza nosso anticapitalismo visceral e confessa sem

³ <https://criticanarede.com/estudoscriticos.html>

querer que não faz muita ideia de como o país funciona. Além de o Brasil ser um dos países mais fechados⁴ e protecionistas⁵ do mundo, impõe a quem quer abrir um negócio uma epopeia burocrática que torna o processo bastante demorado⁶. O último Doing Business⁷, por exemplo, não é muito animador. Apesar de certas melhoras para fazer negócios vistas nos últimos anos, a situação é um tanto precária. Ainda não dá para dizer que a abertura do relatório de 2006⁸ seja apenas história:

No Brasil, a necessidade de se reduzir o pesado fardo sobre os negócios é reconhecida há muito tempo. “Aos amigos tudo, aos inimigos a lei” é um ditado brasileiro que captura a atitude comum em relação às regulações que incidem sobre os negócios. Os procedimentos iniciais, por exemplo, são confusos, demorados e caros. E, o que é pior, eles são tão dispersos que nenhuma das agências envolvidas tem controle sobre todos os passos e custos necessários.

A situação não deixa de ser divertida porque, para o adversário, o país cartorial e isolado descrito por esses dados (e há vários outros) é um país tomado pelo neoliberalismo. E uma vez que liberalização é mais neoliberalismo e neoliberalismo é muito ruim, é provável que o ideal seja fechar ainda mais um dos países mais fechados do mundo. Assim, por mais que alguns em princípio sustentem uma definição à la Rodrik, é difícil levá-los a sério. O custo de aplicar adequadamente a versão precisa do conceito a um país no qual quase tudo conspira contra os mercados é alto a ponto de, na prática, retornarmos ao uso impreciso. O que, vemos agora, também acarreta um custo de explicação. Afinal, se o neoliberalismo é algo difuso, espectral e quase onipotente, ficamos, à luz dos dados, perplexos com o fato de essa formidável entidade não conseguir transformar o país em uma selva capitalista.

4 <https://www.weforum.org/agenda/2015/01/why-is-brazils-economy-closed-to-trade/>

5 <https://www.bbc.com/news/business-44902104>

6 <https://www.indexmundi.com/facts/indicators/IC.REG.DURS>

7 <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/10/brasil-ocupa-124a-posicao-em-ranking-de-facilidade-de-fazer-negocios-que-tem-190-paises.shtml>

8 <https://www.doingbusiness.org/content/dam/doingBusiness/media/Subnational-Reports/DB07-Sub-Brazil.pdf>

Por fim, tornar a ideia mais precisa, que é um passo na direção de submeter melhor os efeitos de seu referente a testes empíricos, ajudaria a acabar com a sociologia normativa que quase todo teórico do neoliberalismo adora fazer. A ideia de sociologia normativa é uma piada de Nozick e se refere à prática de estudar os problemas que a sociedade *deveria ter*.⁹ Convenhamos, tirar isso dos nossos teóricos seria como roubar-lhes um grande filão no mercado das opiniões.

Se eles quiserem mesmo tornar a conversa séria, acaba o festival de textos, publicações, rodas de debates etc. Se a festa continuar, é porque a picaretagem continua. Nada disso implica que, em si, neoliberalismo seja coisa de picareta. É perfeitamente possível dar substância à ideia (financieirização da economia, por exemplo) e discutir seu efeito no mundo, embora eu ache que o termo está viciado para além de qualquer recuperação. Mas a média da intelectualidade por aqui é picareta quando trata do assunto. Picareta mesmo. Não há outro termo. *Run to the hills*.

⁹ <https://criticanarede.com/sociologianormativa.html>

Reforma da Previdência: devemos aceitar a autoridade dos economistas?

Sagid Salles

Por um lado, grande parte das pessoas teme a nova reforma da previdência. Por outro, alega-se que *os economistas* recomendam a reforma. À primeira vista, trata-se um conflito fácil, devemos ficar do lado dos economistas. Afinal, esses têm melhor conhecimento da situação. Por outras palavras, os economistas são autoridades no assunto, e nós leigos devemos acatar a recomendação deles. Certo? Nem tanto, nesse texto apresento um argumento contra essa perspectiva.

Chamarei de “argumento do apelo à autoridade dos economistas” ao argumento de que as pessoas leigas em economia devem aceitar a reforma da previdência porque os economistas dizem que elas devem. Trata-se de um argumento de autoridade. Argumentos de autoridade têm a seguinte forma: *um conjunto de autoridades X diz que p é verdadeiro, logo p é verdadeiro*. Em algumas situações parece correto apelar a esse tipo de argumento. Considere a tese de que a Terra é redonda. Muitas pessoas acreditam que a Terra é redonda, a despeito de serem incapazes de justificar essa crença da mesma forma que um astrônomo ou geógrafo seria. Na verdade, a melhor cartada de muitos a favor dessa crença é pura e simplesmente alegar algo do seguinte tipo: geógrafos e astrônomos dizem que a Terra é redonda, logo ela é redonda. Essa situação foi deliciosamente

descrita nesse pequeno texto¹ de George Orwell. O que nos importa é que nesse caso o argumento parece bom. Há ainda outros casos, talvez possamos dizer que sabemos que a teoria da evolução é correta, apelando ao fato de que é precisamente isso que os biólogos afirmam. À primeira vista, a situação seria similar com a reforma da previdência, devemos aceitar essa reforma porque economistas dizem que devemos. Ou será que não?

Para começo de conversa, repare que para um argumento de autoridade ser bom é preciso que satisfaça pelo menos duas condições: (a) a autoridade invocada tem de ser realmente uma autoridade no assunto, e (b) não pode haver desacordo significativo entre as autoridades (uma exposição muito informal e clara desse e de outros tipos de argumento pode ser encontrada aqui²). É fácil ver por que a primeira condição importa. Seria ridículo apelar à autoridade de um conjunto de pessoas quando essas pessoas são ignorantes sobre o tema em questão. Dado que sou ignorante em astronomia, geografia e todas as outras áreas relevantes para a justificação da tese de que a Terra é redonda, ninguém deveria justificar a própria crença de que a Terra é redonda apelando ao fato de que eu digo que ela é. A segunda condição é um pouco mais complexa. Suponha que metade dos astrônomos, geógrafos, etc. sustente que a Terra é redonda, enquanto a outra metade sustente que é plana. Por que não poderia nesse caso invocar a primeira metade para justificar minha crença de que a Terra é redonda? Suponha que tente fazê-lo, declarando que a Terra é redonda porque a metade dos especialistas diz isso. Nesse caso, você poderá retrucar alegando que a Terra é Plana, justificando a sua crença no fato de que a outra metade diz que ela é plana. Qual de nós está certo? Tanto quanto os argumentos de autoridade nos permitem dizer, ficaremos sem uma resposta. Nesse caso, meu argumento de autoridade não será capaz de te convencer, nem o seu será capaz de me convencer, mesmo que sejamos pessoas racionais. Precisaremos de outros meios para decidir nossa

¹ <https://criticanarede.com/credulidade.html>

² https://criticanarede.com/filos_loginformal.html

querela sobre o formato da Terra. Por essa razão, é preciso que não haja desacordo significativo entre as autoridades sobre o problema relevante.

Mas o que conta como “desacordo significativo”? Uma possível resposta é que qualquer desacordo entre as autoridades conta como significativo. Por exemplo, se um único biólogo do mundo pensar que a teoria da evolução é falsa, então não poderemos mais apelar à autoridade dos biólogos para justificar nossa crença na evolução. Essa resposta parece exagerada. Primeiro, se argumentos de autoridade requeressem consenso absoluto sobre o tema, então raramente poderíamos apelar a esse tipo de argumento. Pois mesmo nas ciências empíricas o consenso absoluto é relativamente raro. Segundo, é intuitivo que um argumento de autoridade possa ser bom mesmo quando há algum desacordo entre especialistas. Por exemplo, parece razoável recorrer a argumentos de autoridade para justificar a crença no aquecimento global, mas o consenso entre especialistas sobre o aquecimento global não é absoluto. Nesse caso, alguém poderia dizer que o desacordo não é suficientemente grande para minar a correção do argumento. Isso nos leva ao difícil problema de determinar qual grau de consenso entre os especialistas seria suficiente para tornar um argumento de autoridade legítimo. Esse é um problema filosófico difícil, e não pretendo resolvê-lo. Podemos assumir, contudo, que o bom senso terá inevitavelmente algum papel em determinar quando um desacordo é ou não significativo.

Dito isso, retornemos ao nosso principal problema: afinal, o argumento do apelo à autoridade dos economistas é bom? Por outras palavras, podemos usar a autoridade dos economistas para sustentar que devemos aceitar a atual proposta de reforma da previdência? Infelizmente, a resposta é Não. Primeiro, repare que não é de todo claro se há ou não desacordo significativo entre os economistas sobre a reforma, de modo que não é claro se ou não a condição (b) acima é satisfeita. É preciso não cair em confusão aqui. Muita gente tem me dito que há consenso o bastante sobre a tese de que *alguma* reforma é necessária. Mas do fato de que *alguma* reforma é necessária não se segue que *esta reforma específica* seja.

Uma rápida ida ao Google e você encontrará economistas que discordam de vários pontos dessa atual proposta de reforma. Em todo caso, suponha que o desacordo entre os economistas sobre a atual reforma *não* seja significativo. Suponha, se assim desejar, que rigorosamente todos os economistas do universo recomendem a atual proposta. Nesse caso, estaremos justificados em argumentar que a reforma deve ser aceita porque os economistas dizem que sim? Não, não estaremos. O problema, dessa vez, é que o argumento não satisfaz a primeira condição: no sentido relevante de *autoridade*, economistas não são autoridades sobre o tema; isto é, a palavra dos economistas não basta para aceitarmos ou não a atual reforma da previdência.

Se há algum economista lendo isso, provavelmente estará ultrajado, e talvez muitos leitores não economistas também estejam. Como posso justificadamente afirmar que economistas não são autoridades sobre a aceitação da reforma da previdência? A suspeita é legítima, e é preciso explicar o ponto em detalhes. É óbvio que economistas são autoridades em muitos assuntos relativos à reforma da previdência, e é óbvio que não podemos discutir reformas na previdência sem levar em conta a opinião informada de economistas. Não estou a negar isso, muito menos a desprezar a importância da economia. O ponto é mais sutil. O ponto é que discussões sobre se devemos ou não adotar uma reforma específica da previdência não são discussões puramente econômicas. Qualquer discussão do tipo envolverá uma boa dose de filosofia política. Por outras palavras, qualquer discussão do tipo envolverá discussões sobre o que é justo. Não é preciso muito para ver isso. Parte do que queremos saber ao discutir a atual proposta é se ela é justa: Ela viola algum direito que alguma classe da população deveria ter? Impõe sacrifícios injustificados a algum setor da população? Fornece benefícios injustificados a algum setor? Ela satisfaz os requisitos de imparcialidade e igualdade de tratamento? Um Estado que adote a nova reforma é um Estado que trata os seus cidadãos de maneira justa? Cada uma dessas perguntas é relevante para a decisão de se devemos ou não aceitar a proposta. Ocorre, no entanto, que essas perguntas

exprimem problemas filosóficos, mais especificamente problemas da filosofia política. Sem uma resposta a perguntas desse tipo, nenhuma decisão racional sobre a reforma pode ser tomada. Portanto, nem toda a economia do mundo nos dará uma resposta definitiva sobre se devemos aceitar a reforma. Uma vez mais, isso não significa que a economia é irrelevante para a decisão. Ao contrário, significa que uma decisão racional sobre a reforma depende não só da economia, mas também da filosofia política. Agora, meu argumento principal pode ser colocado da seguinte maneira. Dado que economistas não são autoridades sobre filosofia política, e que a decisão racional sobre a atual reforma depende também da filosofia política, nenhum argumento de autoridade que apele a algum consenso entre economistas será suficiente para mostrar que esta reforma deve ser aceita. Mesmo que todos os economistas do mundo recomendassem a presente reforma da previdência, não poderíamos defendê-la somente com base nesse fato. Infelizmente, o argumento do apelo à autoridade dos economistas falha.

Antes de prosseguirmos, é importante clarificar alguns pontos sobre meu argumento. Primeiro, note que o aspecto filosófico do problema não é desprezível, mas parte central da discussão. Imagino que todos concordem que seria ridículo sustentar que a discussão sobre a justiça ou injustiça da reforma seja um mero detalhe, menos importante do que discussões econômicas. Não se trata, portanto, de um problema da economia envolvendo pormenores filosóficos, mas de um problema que envolve filosofia política tanto quanto economia. Não é mera coincidência que boa parte das objeções populares à atual reforma seja de cunho filosófico, e não econômico. Uma rápida olhada nos comentários das matérias sobre a reforma basta para verificarmos isso. Algumas pessoas objetam que a reforma seria injusta no atual contexto porque, antes de aprovarmos qualquer projeto que imponha sacrifícios à população em geral, deveríamos atacar as regalias de políticos e juizes, como os seus altos salários e benefícios exagerados. Outros objetam à injustiça do próprio projeto, seja porque ele falharia em dar tratamento diferenciado a quem é devido, seja

porque ele falharia em dar tratamento igual a quem é devido. Não é meu interesse discutir essas objeções aqui, mas chamar a atenção para o fato de que são objeções de caráter filosófico, sobre a justiça ou injustiça da atual proposta no atual contexto. Estejam corretas ou incorretas, essas objeções representam anseios legítimos da população, anseios que revelam aspectos importantes do problema, e que precisam ser adequadamente respondidos. A reforma da previdência é algo que afetará milhões de pessoas e, se for injusta em alguns aspectos, pode criar ou perpetuar situações generalizadas de injustiça social. Os anseios sobre a justiça ou injustiça da proposta *não* são mero detalhe.

Segundo, estou mencionando os aspectos filosóficos do problema envolvendo a escolha de uma reforma específica porque a filosofia é a área que conheço melhor. Mas não quero sugerir que a economia e a filosofia esgotem o problema. Ao contrário, há ainda outros especialistas que são relevantes para o tema. Um exemplo disso são os especialistas em direito previdenciário. Qualquer decisão racional sobre uma reforma específica também tem de levar em conta o que esses especialistas têm a dizer, e talvez haja ainda outros especialistas relevantes. Na maior parte das vezes, quando falamos em *especialistas em previdência* estamos falando de pessoas que são especialistas em certos aspectos da previdência: aspectos econômicos, filosóficos, jurídicos, etc. A opinião de cada um desses especialistas é muito relevante, mas a opinião de nenhuma classe em isolamento basta para um argumento de autoridade do tipo: *devemos aceitar esta reforma porque a classe X de especialistas diz que devemos*. O problema de se devemos ou não aceitar a reforma específica da previdência é um problema multidisciplinar, que envolve muitas áreas de especialidade diferentes e igualmente relevantes para uma decisão racional.

Há uma ambiguidade da palavra “autoridade” que precisa ser desfeita. Às vezes, dizemos que alguém é uma autoridade em um assunto no sentido de que essa pessoa é um especialista em certos aspectos desse assunto. Nesse sentido, economistas, filósofos e advogados podem todos ser autoridades na discussão sobre se devemos ou não aceitar uma reforma

específica da previdência. Mas nenhuma dessas classes, tomadas em isolamento, é uma autoridade no sentido preciso de que a opinião (mesmo que consensual) de seus membros baste para justificar nossa aceitação de uma reforma específica.

Terceiro, apesar de o estatuto científico da economia ser controverso, a economia tem se tornado uma ciência da moda. Quase que inevitavelmente, quando apresentamos um argumento que soa mal para uma ciência da moda ou para seus profissionais, temos de enfrentar todo tipo de objeção exagerada, que consiste na atribuição de teses que não defendemos de fato (a falácia do espantalho). Por essa razão, vale a pena clarificar: de modo algum estou defendendo a tese absurda de que economistas não podem fornecer bons argumentos a favor de um ou outro projeto específico para a previdência. Na verdade, penso ser óbvio que não apenas os economistas podem fazer isso, mas também todos os outros especialistas mencionados acima. Economistas podem muito bem mostrar que há bons argumentos econômicos a favor de alguma reforma, filósofos podem apontar bons argumentos filosóficos e especialistas em direito previdenciário podem apontar bons argumentos jurídicos. Evidentemente, não estou a negar isso. O meu ponto é altamente específico: nenhum argumento da forma *os economistas dizem que devemos aprovar a reforma X, logo devemos aprovar a reforma X* será bom. Por outras palavras, meu único propósito é refutar o argumento do apelo à autoridade dos economistas (e minha razão para isso já foi apresentada). Portanto, de nada adianta ficar me lembrando que há bons argumentos econômicos a favor de uma ou outra reforma. Sei que esses argumentos existem e não estou a negar essa trivialidade.

Por fim, alguém poderia ser inadvertidamente levado a pensar que se os economistas chegassem a um consenso sobre os aspectos filosóficos e jurídicos envolvidos na defesa de um projeto específico de reforma, então o argumento do apelo à autoridade dos economistas poderia funcionar. Mas isso envolve um mal-entendido sobre o meu argumento central. O ponto não é que os economistas falham em levar em conta aspectos

filosóficos e jurídicos (apesar de às vezes falharem), ou que eles não têm consenso sobre isso. O ponto é que eles pura e simplesmente não são autoridade sobre esses assuntos e, portanto, o consenso deles sobre esses tópicos seria irrelevante para um argumento de autoridade. De forma similar, mesmo que todos os filósofos do mundo entrassem em consenso sobre os aspectos econômicos e jurídicos de uma reforma específica da previdência, ainda não seria racional aceitar essa reforma apenas com base no argumento: *os filósofos dizem que devemos aceitar essa reforma, logo devemos aceitar*. A multidisciplinaridade do problema nos impede de aceitar um argumento de autoridade que apele a uma classe específica de especialistas relevantes.

Feitas essas clarificações, falemos um pouco sobre o problema de tomarmos economistas como autoridade (atenção: sentido relevante de “autoridade”) sobre o assunto. Se delegarmos aos economistas a autoridade (sentido relevante de “autoridade”) sobre o assunto, poderemos nos privar da boa discussão sobre outros aspectos essenciais do problema. Além disso, me parece que essa atitude não é de todo em todo saudável. Naturalmente, se começarmos a tratar economistas como autoridades (sentido...), logo aparecerão aqueles que agem como se sua opinião fosse completamente decisiva sobre se devemos ou não aceitar um projeto. Nesse caso, acabaremos por fazer florescer o charlatanismo intelectual, no sentido de profissionais que estão a simular ter competências que de fato não têm.

Consideremos dois casos particulares que ilustram um pouco do que acabo de dizer. Em uma de minhas idas ao Google, encontrei um artigo de opinião intitulado “Seu amigo acha que a Previdência não precisa mudar? Mande este artigo para ele agora”.³ O artigo é uma defesa da proposta de Bolsonaro para a previdência. Pela confiança expressa no título, podemos presumir que o texto apresentará argumentos decisivos a favor da mesma. Mas o que encontramos é um erro bobo de lógica. Basicamente, o artigo

³ <https://www.moneytimes.com.br/seu-amigo-ainda-acha-que-a-previdencia-nao-precisa-mudar-mande-este-artigo-para-ele-agora/>

apresenta dados a favor de que alguma reforma da previdência é necessária, e conclui que *esta reforma*⁴ *específica* é necessária. Isso é como dizer que algum ser humano é um jogador profissional de futebol, logo Bolsonaro é um jogador profissional de futebol. Evidentemente, do fato de que alguém é um jogador não se segue que o Bolsonaro seja. De forma similar, do fato de que alguma reforma é necessária, não se segue que esta específica seja. Mesmo que decidíssemos, com base em discussões econômicas, que alguma reforma é necessária, ainda restaria discutir quais propostas seriam mais justas. Por outras palavras, ainda restaria a discussão filosófica sobre a justiça de diferentes propostas possíveis, e a decisão racional por alguma delas teria de levar em conta essa discussão sobre a justiça. O que soava como uma prova cabal de uma reforma específica revelou-se um erro elementar de raciocínio, que ignora os aspectos filosoficamente interessantes da discussão. O mesmo erro é cometido pelo economista Alan Ghani, em um artigo de opinião publicado no Infomoney com o seguinte título: “É contra a reforma da previdência? Então toma aqui uma aula grátis de economia”.⁵ O texto é de 2017, e aparentemente discute a proposta de reforma que estava em jogo naquela época, a proposta de Temer. Pelo título, a impressão que fica é que, após receber uma aula grátis (grátis!!!) de economia, você será finalmente convertido a aceitar aquela proposta. Infelizmente, isso só ocorrerá se você não respeitar as regras da lógica (essa sim, uma ciência genuína para lá de controversas). O texto apresenta argumentos a favor de que *alguma* proposta é necessária e passa apressadamente para a conclusão de que uma proposta específica é necessária. Título megalomaniaco, mesmo erro elementar de raciocínio; mais uma vez ignorando por completo o aspecto filosoficamente interessante da discussão. Resultado: apesar de ambos os autores se colocarem na posição de autoridade (sentido...) sobre o tema, nenhum dos dois artigos considerados é logicamente disciplinado, ambos ignoram aspectos

4 <https://moneytimes.com.br/reforma-da-previdencia-veja-os-principais-pontos/>

5 <https://www.infomoney.com.br/blogs/economia-e-politica/economia-e-politica-direto-ao-ponto/post/6239118/e-contra-a-reforma-da-previdencia-entao-toma-aqui-uma-aula-gratis-de-economia->

essenciais da discussão, e sugerem erradamente que se trata de um problema exclusivamente econômico. A atribuição de autoridade indevida aos economistas pode nos levar a não perceber a armadilha de textos desse tipo.

Alguém poderia objetar que não estou a interpretar esses autores caridosamente. Um primeiro modo de fazer isso seria ressaltar que se apontássemos para esses autores que do fato de que alguma reforma é necessária não se segue que *esta* (aquela particular mencionada em cada texto) é necessária, eles prontamente aceitariam isso. Portanto, é implausível atribuir a eles esse erro de raciocínio. Essa objeção parte da hipótese de que um autor não cometeria um erro que ele reconheceria ser um erro caso fosse apontado a ele. Isso é evidentemente falso. Provavelmente, todos os lógicos experientes do mundo já cometeram erros bobos de lógica, mas é claro que eles reconheceriam que esses erros são erros, caso fossem apontados a eles. Esse sugere que o erro de fato foi cometido. Uma estratégia mais promissora consistiria em apelar às *verdadeiras intenções dos autores*. Uma hipótese é que, ao contrário do que o tom dos textos sugere, a verdadeira intenção dos autores era apenas defender a tese relativamente fraca de que alguma reforma é necessária, não se comprometendo com a tese de que esta ou aquela reforma específica seja necessária. Ou talvez a verdadeira intenção deles fosse defender a tese também relativamente fraca de que esta reforma (a que estava em pauta na época) é melhor do que reforma nenhuma. Na verdade, há um número potencialmente infinito de interpretações possíveis que apelam a intenções ocultas dos autores, algumas mais e outras menos plausíveis. No fim das contas, só a palavra dos próprios indicaria se alguma delas representa suas verdadeiras intenções. Para efeitos de argumentação, vou assumir que alguma das interpretações acima seja defensável. Ainda assim, permanece sendo o caso que os textos podem facilmente ser lidos como defesas – ou até mesmo propagandas – de uma proposta específica de reforma; e os autores (intencionalmente ou não) soam como pessoas que acreditam ter a última palavra sobre o assunto. Uma vez mais, textos desse tipo

representam uma armadilha para leitores que estejam dispostos a atribuir autoridade indevida aos economistas.

Se tive sucesso até aqui, então estará convencido de que nenhum argumento da forma *devemos aceitar esta reforma da previdência porque os economistas dizem que devemos* será bem-sucedido. Essa é uma conclusão fraca, mas importante. Devemos ser cuidadosos em não atribuir autoridade indevida aos economistas, e suspeitar de toda promessa do tipo *minha aula de economia vai provar que esta ou aquela reforma é necessária*. O problema de se devemos ou não aceitar alguma reforma específica envolve muitos aspectos, e economistas não são autoridades em boa parte deles. Se mantivermos isso em mente, poderemos evitar erros, e nesses assuntos um único erro pode significar consequências drásticas para o futuro. (Enquanto escrevia este artigo, a Comissão de Direito Previdenciário da OAB-SP publicou uma nota⁶ com preocupação similar sobre o caráter multidisciplinar do problema e os riscos de ignorarmos isso). Por fim, lembre-se que este não é um texto contra essa ou qualquer outra reforma, é um texto contra a ideia de que a autoridade dos economistas seja suficiente para justificar a nossa aceitação da mesma. Aos economistas, o que lhes é devido, e nada mais que isso.

6 https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/oab-sao-paulo-alerta-para-efeito-devastador-e-marca-audiencia-publica-sobre-previdencia-de-bolsonaro/?utm_source=estadao%3Afacebook&utm_medium=link

Um conto em defesa do contrabando

Alúzio Couto

Fui eleito o chefe de uma tribo. Como ensina a velha conversa acerca das virtudes democráticas, elegeram-me para cuidar dos interesses da coletividade, cuja defesa ficou maravilhosamente expressa com a leitura do discurso que encomendei ao marqueteiro da campanha. Como sou razoavelmente sensato, permiti o empreendedorismo privado e as trocas comerciais com outras tribos. Afinal, conheço razoavelmente bem os benefícios da especialização e da concorrência. Após alguns anos de relativa prosperidade, eu e os feiticeiros que escolhi para cuidar da economia decidimos, certamente influenciados por bruxas, que era uma boa ideia dificultar a entrada de preservativos importados. Queríamos proteger os produtores locais, de modo que isolá-los da concorrência externa soou a mim e a meus ministros algo bastante razoável. Chegamos, assim, a um conjunto de medidas. As duas mais importantes foram o oferecimento de crédito subsidiado e a hiper-taxação dos produtos vindos de tribos vizinhas.

Embora alguns jornalistas de tanga comprados por meu partido tenham dito o contrário, o resultado não foi bom (o que, diga-se, fora antecipado por quase todos os economistas). Nossos produtores, relaxados pelo fechamento do mercado e entorpecidos pelos juros a valores de mãe para filho, mantiveram a qualidade de seus preservativos tal e qual era antes, quando não pior. Para eles a medida era excelente. Os membros comuns da tribo, no entanto, ficaram em má situação. Ou compravam os

produtos locais, de qualidade inferior, ou tinham de se submeter a uma carga tributária pesadíssima para ter acesso aos bons preservativos feitos em outras tribos. Qualquer tentativa de escapar dessa infeliz disjunção era monitorada pela Receita Tribal e punida pela Polícia Tribal.

Quando meu mandato já capengava, um impertinente filósofo estrangeiro de nome Eric Blair formulou em um almoço oficial um interessante argumento, cuja forma aproximada aprendera em sua tribo nativa, situada ao norte:

1. Se a implementação de uma política econômica é legítima, então se pode razoavelmente esperar que ela atenda aos interesses da coletividade;
2. Não se pode esperar razoavelmente que a política de favorecimento dos produtores locais de preservativo atenda aos interesses da coletividade;
3. Logo, a implementação dessa política econômica não é legítima.

Perguntado sobre a motivação para a primeira premissa, Blair, com a ironia típica de seus conterrâneos, elaborou o seguinte raciocínio:

Uma premissa aos moldes de 1 é algo com o qual o defensor da democracia deve se comprometer. Afinal, é irrazoável sugerir que embora o poder emane do povo, o chefe, uma vez eleito, pode ignorar-lhe os interesses. Uma das razões de ser da ideia de emanação popular do poder é garantir que o governante não apenas o exerça em nome do povo, mas efetivamente em prol do povo. Se assim não fosse, a democracia seria pouco mais do que um método equânime por meio do qual escolhemos entre diferentes tiranos. É bastante razoável, portanto, supor que a ideia de emanação do poder funciona como uma procuração, e não como um cheque em branco. Ou seja, em uma democracia, a legitimidade do exercício do poder está sujeita à tentativa de satisfação dos interesses da coletividade. No caso em particular, ao interesse por ter bons produtos à mão. Notem que não faço a exigência de que se saiba de antemão qual será o resultado de dada política econômica, pois defender tal coisa é tornar 1 forte demais. Aceito que a legitimidade é compatível com o erro. No entanto, o erro da medida proposta por esta cúpula era *previsível*.

Um eminente ministro reagiu. “Não se pode”, disse ele, “derivar um princípio que rege a legitimidade de medidas econômicas a partir de outro, bem mais geral, sobre o exercício do poder em uma democracia.”

Pragmático, Blair retrucou que, para ser substancial, este último princípio deve se refletir *ao menos* nas ações mais importantes tomadas por quem governa. “E políticas econômicas são, como espero que os cavalheiros aqui reunidos admitam, bastante importantes. E dessa forma consigo estabelecer um nexu entre o princípio mais geral e a premissa 1 do argumento por mim esboçado.”

Infelizmente, Blair não se deu por satisfeito com o argumento acima. Propôs também um argumento adicional:

1. Se o governo tem legitimidade para fazer aplicar (*to enforce*) determinada política, então ela é legítima;
2. A política de favorecimento dos produtores locais de preservativo não é legítima;
3. Logo, o governo não tem legitimidade para fazê-la aplicar.

A este Blair ajuntou, e isso quando já desfrutávamos da sobremesa, o derradeiro argumento, que vai abaixo:

1. Se o governo não tem legitimidade para fazer aplicar uma dada política, não há qualquer dever de se submeter ao *enforcement* correspondente;
2. O governo não tem legitimidade para fazer aplicar a política de favorecimento dos produtores locais de preservativo;
3. Logo, não há qualquer dever de se submeter ao *enforcement* correspondente ao conteúdo da premissa 2.

Por fim, pousando os talheres delicadamente sobre a mesa, Blair perguntou retoricamente qual era o único modo de desobediência disponível às pessoas comuns. A resposta, como o leitor já suspeita, é o contrabando. Em outras palavras, driblar a Receita Tribal e fugir do encaicho da Polícia Tribal, entidades responsáveis pela vigilância e aplicação das regras.

Esta é a história do filósofo que tentou justificar o contrabando sem recusar a democracia.

III

Financiamento público

Auto-Interesse:
Estado Primitivo, Estado Mínimo e Estado Não-Mínimo

Rodrigo Reis Lastra Cid

Vou defender aqui que, dado um Estado primitivo, é preferível a um Estado mínimo algum Estado não-mínimo e que, em certos casos, é preferível um Estado primitivo a um Estado mínimo. Assim, o auto-interesse nos levaria antes a um Estado não-mínimo que a um Estado mínimo.

De modo geral, um Estado que seja mínimo só possui o monopólio do uso da força e faz uso dele para manter a segurança interna e externa de seus cidadãos e para manter o domínio da lei. De resto as pessoas são livres; livres para empreender, livres para comercializar, livres para trabalhar etc., sem que o Estado interfira com restrições ou taxas em suas interações sociais.

Mas o Estado precisa existir como garantidor da segurança e do direito de propriedade, de modo que alguma taxa deve ser paga para bancar essa estrutura, mas nada mais que isso. Todo imposto adicional, para além da manutenção da segurança e da propriedade, teria de ser justificado – diria o defensor do Estado mínimo.

Para responder a esse desafio, tentaremos voltar a conversa para antes da aceitação da manutenção da segurança. Geralmente, partimos de um Estado mínimo, pois imaginamos que já valeria a pena para as pessoas se juntar em um Estado para garantir a segurança de sua vidas e propriedades. Mas isso valeria para qualquer pessoa? E valeria mais a pena um

Estado mínimo do que um Estado não-mínimo, se partimos de um Estado primitivo?

Chamemos um estado de coisas sem Estado de Estado primitivo. O Estado primitivo é um estado no qual não há autoridade superior que detenha o monopólio do uso legítimo da força e que garanta a aplicação da lei. No Estado primitivo, as pessoas podem se associar, fazer amigos, ter famílias, mas não têm garantia alguma de que os acordos serão honrados, de que manterão suas posses, ou de que suas famílias estarão seguras. No Estado primitivo é cada um por si.

No Estado primitivo, os mais fortes detêm mais poder, mas também é mais fácil o poder mudar de mãos, já que os contratos não são confiáveis, as revoltas são mais fáceis, assim como também os roubos, já que não há uma entidade central monopolizando o uso da força e garantindo os contratos e a propriedade. Nesse estado de coisas, os guerreiros, os assassinos, ladrões etc., se dão muito bem e obtêm muito poder. E muitos daqueles que trabalham para eles também se dão bem.

Para essas pessoas, as beneficiadas pelas guerras e saques, entrarem em um contrato social no qual elas se abstêm do uso da força, a favor de uma entidade que monopolizaria o uso legítimo da força, algo a mais que a proteção delas e de suas coisas tem de ser oferecida, pois isso elas já conseguiriam por elas mesmas em um Estado primitivo.

Essas pessoas só aceitarão um contrato, se ele, primeiramente, garantir a segurança e a propriedade que até então tiverem; e, em segundo lugar, que, se elas vierem a perder legitimamente suas propriedades, elas tenham meios de manter sua dignidade enquanto voltam a adquirir propriedades de um modo que não seja difícil. Um Estado mínimo não seria capaz de cumprir esse requisito, pois essas “redes de segurança” à la Rawls¹, que mantêm a dignidade daqueles que perderam suas propriedades, já são consideradas não-mínimas. Para essas pessoas, vale mais a pena viver em um Estado primitivo do que ser pobre em um Estado mínimo.

¹ <http://www.fnac.pt/DIREITO-DOS-POVOS-John-Rawls/a285638>

Alguém pode tentar defender que o Estado mínimo é legitimado não pelo auto-interesse, mas pela fundamentalidade do direito de propriedade. É muito improvável que existam essas coisas como direitos naturais fundamentais. Pelo que sabemos empiricamente, direitos são criados por meio de acordos em que uma parte se compromete a deveres, para dar direitos à outra parte. O fundamento dos acordos é a vontade e o conhecimento das partes. O que eu defendo é que simplesmente valeria mais a pena para os fortes viver em um Estado primitivo do que viver como pobre em um Estado mínimo. Pois num Estado mínimo as condições de recuperação de quem perde as propriedades é baixa e difícil – talvez mais difícil que roubar dentro de um Estado primitivo.

Por sua vez, para quem tem muitas propriedades, um Estado mínimo vale mais a pena do que um Estado primitivo. Na verdade, até um Estado não-mínimo, com mais impostos do que para apenas manter a segurança, valeria mais a pena que um Estado primitivo, dada a a maior segurança com relação à manutenção de suas propriedades. Para que os mais ricos possam entrar em acordo com os mais pobres fortes, mantendo legitimamente suas propriedades, precisam aceitar mais que o mínimo, embora aceitar mais que o mínimo ainda seja melhor, para a maioria dos ricos, do que aceitar um Estado primitivo. Além disso, um Estado maior que o mínimo pode também ajudar na recuperação econômica de pessoas que perderam suas posses; o que geralmente tem implicações positivas para a economia local, para a convivência social e para o lucro daqueles que têm propriedades, de modo que um Estado não-mínimo é preferível a um Estado mínimo para a maior parte dos ricos e para os pobres.

O que podemos perceber aqui é que não é claro que o auto-interesse de todos os leve a um Estado mínimo. Não é um absurdo pensar que o auto-interesse de algumas pessoas as leve a apenas aceitar sair do Estado primitivo por um Estado maior que o mínimo, talvez num Estado em que haja salário desemprego, saúde pública, escola pública para os seus filhos etc.

Mas por que a opinião de guerreiros, assassinos e ladrões seria importante para estabelecermos o contrato? Porque são essas pessoas que

queremos convencer a deixar de usar a força, para entrar no Estado. É apenas quando as várias facções que usam a força decidirem parar de usar a força e dar o monopólio do seu uso a uma entidade com legitimidade de sua autoridade, que o Estado pode existir de fato. É por isso que os Estados geralmente proíbem a formação de milícias privadas².

Se essas pessoas, por auto-interesse, não sairiam de um Estado primitivo para um Estado mínimo, mas antes para um Estado não-mínimo, isso significa que uma teoria que justifica o Estado mínimo por meio do auto-interesse não pode estar correta. Mesmo que uma pessoa se imagine “sob o véu da ignorância”³, sem saber qual o seu papel na sociedade e nem qual a sua concepção de bem, ela pode ser um apostador, e apostar que seria uma pessoa forte num Estado primitivo, ou ser avessa a riscos, e apostar num Estado mínimo, se apenas essas duas opções estiverem em jogo. Se a opção do Estado não-mínimo entra também nas possibilidades de escolha, então muito provavelmente o não apostador, avesso ao risco, preferiria um Estado não-mínimo a um Estado mínimo ou a um Estado primitivo. Contudo é muito mais provável que uma pessoa que esteja disposta a roubar, matar etc., esteja mais disposta a correr riscos, ao estar sob um véu da ignorância. Assim, não está claro que uma pessoa em Estado primitivo aceitaria um Estado mínimo como sendo do seu auto-interesse.

O caminho que restaria para o defensor do Estado mínimo seria o caminho dos direitos naturais e do direito fundamental à propriedade, mas não do auto-interesse. O auto-interesse é interessante, pois não precisa pressupor teses extravagantes, como a existência de direitos ou, por exemplo, como a tese de que o direito de propriedade é mais fundamental que o direito a uma comunidade saudável. Mas se ele não tem o caminho do auto-interesse, é por aí mesmo que ele deve seguir.

2 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12720.htm

3 <http://www.fnac.pt/DIREITO-DOS-POVOS-John-Rawls/a285638>

Uma Ideologia de Centro

Rodrigo Reis Lastra Cid

Prezados leitores, vivemos em um momento complicado e polarizado politicamente. Parece que só seria possível sairmos dessa polarização, ao abandonarmos nossos ideais radicais de direita ou de esquerda, e aceitarmos uma posição de centro. Mas o centro brasileiro não é realmente, atualmente, uma posição política que tenha uma ideologia de centro. Provavelmente, nosso centro não tem ideologia alguma, a não ser a ideologia de satisfazer os seus próprios interesses. Obviamente, essa ideologia não nos ajuda a sair do impasse da polarização. Entretanto tenho uma ideologia que gostaria de dividir com vocês, que promete nos tirar da polarização, ao valorizar tanto ideais de direita, libertários, quanto ideais de esquerda, igualitários.

“Direita” e “esquerda” são termos utilizados, pelos leigos em Filosofia, de modo nem um pouco preciso. Eu utilizo esses termos aqui para falar das visões políticas que tomam um certo valor como fundamental. Parece que muitas situações nos fazem ter de escolher se devemos tomar a liberdade ou a igualdade como valor fundamental em política. De acordo com a nossa escolha, tornamo-nos, respectivamente, mais à direita ou mais à esquerda. Devemos dar liberdade para as pessoas empreenderem, sem interferências para além da segurança? Ou devemos fazer intervenções e gerenciar a economia, de modo a reduzirmos a desigualdade? Não seria a intervenção pela igualdade uma forma de restringir a liberdade? Parece haver um certo conflito entre essas visões, que pretendemos solucionar

por meio de uma visão aonde os dois valores são tomados como igualmente importantes. A ideia aqui é que nosso ideal de centro possa ser razoável para ambas as visões. Esse ideal de sociedade harmonizaria nossas intuições políticas igualitárias e liberais, de esquerda e de direita. O objetivo dessa sociedade é crescer socialmente em qualidade de vida, é ter prosperidade e desenvolvimento tanto para pobres quanto para ricos.

Eu costumo chamar meu ideal de sociedade de Sociocapitalismo de Mercado. Ele mistura os ideais do Estado mínimo com os do igualitarismo. Normalmente, os partidários de ideias mais liberais, de direita, são a favor de um Estado com a menor influência possível na economia, inclusive no que diz respeito à prestação de serviços, com controle direto apenas dos serviços essenciais para garantir a existência da sociedade, como a polícia, as forças armadas, os políticos, o judiciário e as instituições de fiscalização, e com a menor quantidade de impostos possível. Os recursos fluiriam para todos na medida em que o setor privado fizesse investimentos, consequentemente abrindo novas frentes de trabalho, e todos poderiam utilizar melhor o poder do dinheiro, pois os bens seriam mais baratos, já que a redução de impostos reduziria seu custo. Partidários de ideias mais igualitárias, de esquerda, menos liberais, são a favor de um Estado mais ativo na economia, garantindo direitos sociais, por meio da prestação gratuita de serviços básicos. Geralmente defende-se, nesse ideal, uma maior arrecadação tributária, para satisfazer as necessidades de investimento social; a redistribuição de recursos ocorreria aqui por meio da prestação de serviços básicos a quem não tem condições econômicas de adquiri-los.

Nossa sociedade imaginada é um misto desses dois ideias e é sustentada numa posição política liberal-igualitária, de centro. Nós queremos satisfazer os anseios dos dois lados, de ricos e pobres, de libertários e de comunitaristas, de conservadores e de renovadores. O sociocapitalismo de mercado é uma sociedade na qual todos os nacionais são sócios de todos os outros. O que isso quer dizer? Que qualquer pessoa que abrir uma empresa em território nacional terá de pagar uma quantidade de impostos sobre os seus ganhos que seria revertida diretamente para a conta de cada

um dos cidadãos nacionais, como se fossem ações que geram dividendos. Isso provavelmente faria cada indivíduo querer que cada uma das empresas instaladas em território nacional se desenvolva – o que aumentaria a produtividade. Assim, a nossa sociedade seria realmente uma sociedade: todos sócios de todos. Os empreendedores ainda seriam os donos de seus empreendimentos, mas teriam como acionistas sem poder de voto todo o nosso povo. Os impostos cobrados não seriam em nada diferente daquilo que já pagamos quando abrimos e mantemos uma empresa. Mas a ideia de ser sócio de todas as empresas nacionais modifica a relação psicológica e produtiva de cada indivíduo com as empresas nacionais.

Mas se os impostos fossem diretamente para as contas das pessoas, como pagaríamos os serviços públicos? A nossa proposta é que o governo pode parar de fornecer serviços não essenciais à população – como escolas, hospitais, previdência etc. –, alugar à iniciativa privada os prédios onde se encontram as instituições que fornecem os serviços públicos, fornecendo regras para o funcionamento e estimulando a competição nos setores, e redistribuir o dinheiro gasto nessas instituições públicas e parte do ganho da iniciativa privada diretamente na conta dos cidadãos maiores de idade, como uma renda universal. O objetivo de tornar privado esses serviços e de redistribuir diretamente o dinheiro à população é fazer a desigualdade de renda diminuir, reduzir o custo dos produtos e serviços, dirimir, na medida do possível, a corrupção e aumentar a qualidade de vida dos nossos nacionais, não esquecendo, é claro, de garantir a liberdade de cada cidadão de escolher sua própria cesta de produtos e serviços. Reverter esse dinheiro diretamente para as pessoas tem também a vantagem de dirimir a possibilidade de corrupção, reduzindo as transações de recursos entre vários órgãos públicos até o dinheiro servir à sua finalidade.

Poder-se-ia dizer que essa liberdade não garantiria qualidade de vida, já que muitos indivíduos poderiam gastar todo dinheiro recebido em coisas que não são importantes, ao preferirem usar o dinheiro, por exemplo, em bebidas alcoólicas do que em plano de saúde. Isso é verdade; algumas pessoas vão, de fato, fazer esse tipo de escolha. E o principal de nossa

sociedade é que há liberdade para fazer essa escolha; não se é empurrado para uma vida de alcoolismo por uma vida de necessidades básicas, já que promovemos a igualdade por meio da redistribuição de renda universal direta, mas antes por uma escolha mais autônoma. Se não se quer cuidar da saúde, mas apenas se quer beber, essa escolha é individual; o Estado não deve decidir com o que as pessoas vão gastar seus recursos, pois uma sociedade na qual há liberdade de escolha é melhor do que uma na qual não há, mantidos os outros fatores constantes. É claro que poderíamos fazer leis que garantiriam que as escolas (privadas, que seriam as únicas que existiriam) ensinem economia doméstica (entre outros assuntos que julgarmos relevantes), para cada indivíduo ter o conhecimento necessário, para gerenciar seu dinheiro; mas, em última instância, a decisão de como fazê-lo é de cada um.

Mas e os filhos e familiares desse cidadão? Como ficariam? Já temos leis para lidar com negligência e podemos aplicá-las. Com relação a outros familiares, caso sejam maiores de idade, eles também terão de trabalhar, para ganharem seu sustento, exatamente como ocorre atualmente. Caso eles façam parte da terceira idade e parem de trabalhar, esperamos que as aulas de economia os tenham ensinado a fazer uma previdência privada (ou algum tipo de investimento) ou que suas famílias os ajudem. Porém haverá sempre, é claro, as “ações de dividendos” das empresas, possuídas por todos os nacionais, que garantirão uma certa quantidade de dinheiro, independente de trabalho. A ideia aqui é que uma sociedade deve servir para mais do que simplesmente trabalho e lucro, mas para que todos os societários vivam melhor.

Alguém poderia pensar que essa renda universal desestimularia as pessoas de trabalhar, mas repare: quanto melhor forem as empresas, mais os cidadãos ganharão. Quanto mais cidadãos existirem, menos as ações valerão. Isso é, de alguma forma, um estímulo para as pessoas terem uma pequena quantidade de filhos, já que não quererão receber menos de suas ações (e o fato de não haver previdência pública não estimula o Estado a querer que as pessoas tenham mais filhos, para manter o bônus

demográfico), e é também um estímulo para os trabalhadores trabalharem melhor, serem mais produtivos. Mas poderia também ser um estímulo para os trabalhadores deixarem de trabalhar, pois se eles ganharem o suficiente para viver das ações, para que se dedicariam ao trabalho? O problema em causa seria que, se eles não se dedicarem ao trabalho, a produtividade cairá. E isso é justamente a solução. Se a produtividade cair, as ações renderão menos dividendos, o que reduzirá a capacidade de viver dos cidadãos e os levará de volta ao trabalho – o que, pelo que parece, nos levaria a um estado de equilíbrio sobre o valor dessas “ações”.

Qual seria a relação entre os jovens, menores de idade, e o dinheiro advindo do Estado? A partir de alguma idade que se julgue adequada, poderia fazer parte da educação nacional que os jovens realizassem alguns trabalhos na sociedade. A minha sugestão é que esses trabalhos sejam funções importantes da sociedade, porém que também sejam profissões não valorizadas, como, por exemplo, lixeiro, merendeiro, faxineiro etc. Isso ensinaria a importância dessas profissões aos nossos adolescentes e forneceria razões para que recebam recursos e possam fazer um colchão econômico para uso em sua maioridade, afinal ele não é maior de idade e, assim, dar-lhe uma renda sem restrições de consumo pode reduzir significativamente o poder familiar. Isso daria chance de a quantidade de dinheiro aumentar, permitindo talvez abrir um negócio ou fazer alguma viagem na vida de maior de idade. Qualquer uma das opções é igualmente satisfatória.

Mas isso não faria que houvesse menos postos de trabalho para os maiores de idade, por encher o mercado de trabalho de adolescentes? Poderia fazer, se não tivesse uma solução que, além de resolver esse problema, aumenta a qualidade de vida das pessoas, a saber, reduzir a carga horária trabalhada. Se as pessoas trabalhassem 4 horas por dia em vez de 8 e/ou 3 dias por semana em vez de 6, isso abriria mais postos de trabalho, e os empregadores poderiam pagar mais trabalhadores, pois a redistribuição de renda para a população que trabalha faz os empregadores não precisarem pagar salários altos, o que os permitiria pagar mais

salários só que baixos. Embora os salários sejam baixos, os trabalhadores não receberiam pouco, pois receberiam, também a redistribuição de renda, tendo sua qualidade de vida aumentada, ao obter mais tempo livre. E o tempo livre, se bem direcionado por uma educação adequada, pode levar a mais investimentos privados e à criatividade na investigação científica e cultural.

Reduzir os salários pagos pelos empresários, reduzindo assim a quantidade de tempo trabalhada, embora sem reduzir o que é recebido pelos funcionários, tem a vantagem de aumentar a competitividade internacional dos produtos e serviços nacionais sem ter impacto na legislação trabalhista, reduzindo seu preço também no mercado interno. Uma população com mais qualidade de vida e mais dinheiro para gastar é uma nação mais rica, uma nação mais feliz; e se todos são sócios de todos, sentimo-nos como uma irmandade na qual todos querem o desenvolvimento de todos.

Poder-se-ia defender que as pessoas mais ricas não aceitariam uma tal sociedade, pois não quereriam dividir seus recursos. Não creio, no entanto, que essa seja uma boa objeção, pois as pessoas ricas, tal como as pobres, já dividem seus recursos com a sociedade por meio da arrecadação de impostos. A única diferença para a sociedade aqui descrita é que nesta os impostos têm a forma de redistribuição para toda a população, o que tem a capacidade de aumentar a produtividade, distintamente da sociedade em que vivemos hoje em dia.

Entretanto será necessário pagar algumas coisas públicas, como os políticos, o judiciário, os policiais e as forças armadas; afinal, nenhuma dessas classes pode fazer parte de uma instituição privada, sob pena de se tornarem tendenciosas. Para manter o nível de impostos (e, conseqüentemente, de gastos públicos) em um nível pequeno, a sugestão seria a de conectar os salários dos funcionários dessas instituições ao nível de qualidade de vida da população. Quanto maior a qualidade de vida da população, maior os salários de seus funcionários públicos. Isso é legítimo, pois seriam esses funcionários que organizariam e manteriam a sociedade

de modo a todas as pessoas conseguirem aquele nível de qualidade de vida. Isso também aumentaria a produtividade no setor público, tornando factível a substituição do desejo de corrupção pelo desejo de eficiência, pois os funcionários poderiam obter mais recursos sendo mais eficientes em vez de se corrompendo.

Mas o que é o nível de qualidade de vida? Essa é uma pergunta difícil, pois sua resposta depende de aquilo que consideramos que deve ser valorizado numa vida que consideramos boa. E diferentes pessoas com diferentes concepções de bem têm diferentes valores. Assim, a resposta a isso depende intimamente da teoria ética do valor que escolhermos e dos próprios valores que tomamos como básicos. Eu vou citar aqui alguns aspectos que eu julgo que fazem parte de qualquer concepção de bem e alguns outros que fazem parte da minha concepção de bem. Embora alguns sejam pessoais, creio que a maioria das pessoas vai aceitá-los como realmente importantes para uma vida em sociedade. Uma vida com qualidade é uma vida na qual se tem saúde, alimento, moradia, capacidade intelectual e de obter conhecimento, capacidade de interação social, capacidade de influência política, acesso a bens materiais, não discriminação injustificada, rapidez e eficiência da justiça e das instituições regulatórias, liberdades de expressão, entre outras coisas.

Podemos conectar os salários dos funcionários públicos com todos os aspectos da qualidade de vida de uma pessoa? Para responder essa pergunta, temos de pensar sobre alguns pontos. Só podemos aumentar os salários dos funcionários públicos na medida em que os lucros dos empresários e as rendas dos trabalhadores estiverem aumentando. Assim, um aumento de influência política da população, se não for acompanhada de um aumento salarial da população, não deve ser acompanhada de um aumento dos salários dos políticos, pois, se fosse, teríamos de ter aumento de impostos, coisa que não gostaríamos que acontecesse. Dessa forma, parece que o aspecto que devemos nos focar, para conectarmos salários de funcionários públicos à qualidade de vida, é o acesso a bens materiais, ou seja, os salários e lucros.

É preciso ter algum dinheiro público para, além de salários dos funcionários públicos, pagar também algumas grandes obras de extremo interesse nacional cujo investimento privado seria difícil. Nesse caso, poderíamos permitir que o executivo – depois de planejar, o legislativo aprovar, o judiciário manifestar constitucionalidade e a sociedade o permitir por meio de consulta pública – remova parte dos dividendos de cada trabalhador e dos lucros dos empresários para realizar tal obra. Toda remoção de dividendos ou lucros deve ser temporário, apenas para a realização de obras necessárias, de interesse público, com relação as quais não houve interesse privado, para que o poder construtor do Estado não supere seu poder gerenciador, e tal possibilidade de redução deve existir, para que seu poder gerenciador não supere seu poder construtor ou empresarial. O sociocapitalismo de mercado é, de fato, um projeto de centro, pois é tanto de direita, por pensar que o Estado deve ser antes gerente do que empresário (embora tenha ambos os poderes) e, assim, permitir a liberdade, quanto de esquerda, por pensar que deve haver uma redistribuição da prosperidade para todos na forma de uma real sociedade e, assim, estimular a igualdade.

O sociocapitalismo de mercado parece-me uma boa sociedade, mas ainda que pensemos assim, temos um grande problema pela frente: planejar e executar as reformas necessárias para, eficientemente, transformar a nossa nação no sociocapitalismo de mercado. Esse é um problema difícil, sobre o qual não tenho como me debruçar sozinho. Ele exige que formemos uma equipe com os melhores cientistas, economistas, sociólogos, gestores públicos, administradores, juristas, militares, entre outros. O que precisamos nos perguntar antes é o quanto esse ideal é aceitável e o quanto ele pode ser um meio termo no debate polarizado contemporâneo. Na verdade, muitas outras questões pairam sobre esse ideal e você deve estar se fazendo inúmeras perguntas teóricas e práticas sobre o modelo proposto. É impossível resolver essas questões todas neste texto, mas se o ideal for interessante, podemos certamente discutir e chegar num centro.

Argumentos contra o financiamento público de cultura

Alúzio Couto

O governo brasileiro financia cultura com dinheiro público. Quem vai ao cinema assistir filmes nacionais já está acostumado a ver os logotipos de empresas como Petrobras e Eletrobras. Também já tem alguma familiaridade com os slogans de prefeituras e governos estaduais. Empresas privadas também podem usar as estruturas do governo para incentivar a cultura. Por meio de leis de dedução fiscal, é possível destinar dinheiro ao financiamento de feiras literárias, peças de teatro, shows etc. Num certo sentido, esse modo de financiamento privado é falsamente privado, pois as empresas investem em cultura um montante que já seria recolhido em forma de tributos. Portanto, tanto os investimentos públicos diretos como os investimentos privados feitos por dedução fiscal são públicos. Além de investir dinheiro diretamente e permitir deduções fiscais, o governo também obriga empresas de TV a cabo a adotarem uma cota de programação nacional.¹ Isso significa que certa porcentagem da programação deve ser ocupada por conteúdo nativo.

As perguntas que me interessam são as seguintes: há legitimidade para impor conteúdo nacional? Deveria haver financiamento público de cultura? Penso que a resposta às duas perguntas seja “não”. Vou oferecer dois argumentos para sustentar minha posição. O primeiro é uma aplicação de argumento semelhante formulado por Robert Nozick em “Anarquia, Estado e Utopia”. O segundo é uma modificação de um

¹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12485.htm

experimento mental proposto pelo filósofo Michael Huemer em “The Problem of Political Authority”.

Tipicamente, os defensores das cotas para conteúdo nacional sustentam que o benefício da imposição é tornar a programação menos desigual.² Programas estrangeiros chegam ao país com muitíssima força e reduzem o espaço que a produção nacional teria. Por essa razão, a imposição das cotas é justa porque diminui a desigualdade. A razão oferecida pelos defensores da medida é apelativa porque a igualdade é apelativa. Em discussões que envolvem a distribuição de algo, é comum que a igualdade seja tida como a posição padrão. O defensor da desigualdade é quem precisa derrubar a presunção em favor da igualdade.

O principal problema da posição descrita acima é que ela faz uma falsa reivindicação de justiça. Suponha que existam três grupos: os consumidores brasileiros, as produtoras nativas e as produtoras estrangeiras. Imagine que alguma produtora americana chegou ao país com muitíssimos recursos, pois em sua terra de origem ela conseguiu atender perfeitamente às expectativas do público, que afinal não diferem muito do gosto do brasileiro. É de se esperar que ela tenha vantagens competitivas sobre as concorrentes nacionais. O ponto é que essas vantagens e a desigualdade daí resultante não são o aspecto relevante. É preciso fazer a seguinte pergunta: elas foram obtidas a partir de violações de direitos ou por meio de outras injustiças, se as houver? Assumindo o pressuposto plausível de que reivindicações de justiça exigem o exame de eventos passados, sendo “não” a resposta à pergunta anterior, é razoável concluir que a reivindicação de mais igualdade, tal como comumente feita, é injustificada. Em si, a igualdade não é um valor³ e não há, de início, qualquer presunção em favor dela. E mesmo se a resposta fosse “sim”, não há qualquer razão para impor ao público o ônus da retificação.

Uma produtora nacional poderia oferecer a seguinte queixa: “as concorrentes americanas estão ocupando o nosso mercado”. A queixa, no

2 <http://www.intervozes.org.br/direitoacomunicacao/?p=20536>

3 <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1024417403106>

entanto, malogra porque não há da parte de nenhuma produtora o direito de ter seu conteúdo absorvido pelo mercado. Não há “nosso mercado”. Nenhuma empresa tem o direito de exigir que seu produto seja disponibilizado ou consumido. Assumir esse direito é o mesmo que assumir um dever correspondente da parte de emissoras e consumidores. Como esse dever não existe, é difícil entender a razão pela qual o governo pode artificialmente dar às empresas nativas uma fatia do mercado.

Se os parágrafos anteriores estiverem corretos, a tarefa de justificar a interferência do governo perde muito do seu apelo: é possível explicar a escassez da programação nacional recorrendo a escolhas individuais legítimas. O mesmo ocorre com bens materiais. Um exemplo pessoal ajuda a ilustrar: o conjunto de escolhas que as pessoas fizeram diminuiu (pelo que percebo) a oferta da cerveja Bohemia Confraria. Apesar de adorá-la, encontrá-la é difícil. Mesmo assim, não tenho qualquer reivindicação a fazer. O exercício por parte de terceiros de seus direitos de escolha alterou a oferta disponível, mas dificilmente há nisso um motivo legítimo para retificação. Uma consequência interessante que podemos extrair é a seguinte: em situações como as descritas, o lado da oferta e o lado da demanda não têm o que reivindicar. Se a Ambev quisesse vender a cerveja à revelia do público, seria irrazoável apelar ao governo para conseguir fazê-lo.

Ainda assim, a produtora nacional poderia retrucar: “as pessoas não escolhem voluntariamente os produtos oferecidos pelos americanos, pois são manipuladas pela mídia”. Em primeiro lugar, é preciso mostrar que isso é verdade. Rotular de “manipulado” quem não gosta do que gostamos é uma tentação constante, mas que devemos resistir. Em segundo lugar, mesmo que seja verdade, a existência das cotas de programação nacional é ela própria uma imposição. Afinal, coloca-se o telespectador diante de programação que ele não escolheu. A produtora nacional não pode contar aqui com o apelo do termo “voluntário”, indispensável a esta objeção. O conteúdo do ataque ao produto estrangeiro pode, portanto, ser usado para rejeitar precisamente a medida que o produtor nacional defende.

O que dizer do financiamento público de maneira geral? Talvez aqui o mais importante não seja a retificação de desigualdades, mas sim a valorização da cultura brasileira. Penso que mesmo essa pretensão menos exigente enfrenta dificuldades, pois uma maneira comum encontrada para valorizar a cultura nacional é tomar dinheiro do público e dá-lo a artistas. Mas se é verdade que os produtores não têm direito à audiência do público, não é clara a razão pela qual atores, cantores e dançarinos de teatro têm direito ao financiamento compulsório por parte do público. Se os artistas não foram injustiçados, não apenas as reivindicações de igualdade fracassam, mas também reivindicações de promoção, pois mais uma vez é possível explicar a escassez da cultura nacional a partir de escolhas individuais legítimas. A distinção entre equalização e promoção da cultura nacional não impede que a mesma conclusão se siga também aqui.

Por fim, trato do incentivo por dedução fiscal. Aqui, o governo permite que uma parte do que é reclamado em tributos seja destinado à cultura. Uma vez que o mecanismo parece ser menos intrusivo, é mais difícil rejeitá-lo. É hora de propor o experimento mental. Se bem sucedido, ele iluminará o que há de errado com normas como a Lei Rouanet.⁴

Imagine que você e outras pessoas estão em um barco furado. Por acaso, você tem uma arma e elas não. Logo, você tem um poder para coagir indisponível a elas. Sua primeira ação é obriga-las a ajudar com a retirada da água que entra no barco. Afinal, se isso não for feito, todos vão morrer. No entanto, você também decide que um pouco de música não faria mal. Aponta sua arma para o Joãozinho e decide que ele deve dar 50 reais para a Mariazinha tocar flauta. O Joãozinho reclama, com razão, que o segundo ato coercitivo é completamente injustificado.

Proponho uma pequena modificação no experimento. Agora, você estabelece que o Joãozinho, se quiser, pode deixar de tirar água do barco por cinco minutos caso financie o concerto da Mariazinha. Vou quantificar o raciocínio a partir de agora para torná-lo intuitivo: estipulo que a

⁴ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8313cons.htm

quantidade de força coercitiva que você inicialmente impõe ao Joãozinho é igual a 10 unidades. A regra que você estabeleceu permite que a quantidade de coerção seja distribuída em duas atividades: tirar água do barco e financiar o concerto. Se o Joãozinho decide financiar o concerto, ele apenas realoca as unidades da força coercitiva que você já tinha sobre ele. Logo, a coerção não desaparece com a escolha. Imagine que o Joãozinho sabe que você usa seis unidades de força para fazê-lo tirar água do barco. Assumindo que as seis unidades são suficientes para manter o barco flutuando, o Joãozinho conclui que há quatro unidades que não deveriam existir, pelo que sua queixa não seria muito diferente daquela do parágrafo anterior.

O experimento adaptado sugere que o aspecto relevante do financiamento por dedução fiscal não é o fato de o governo permitir que as empresas escolham destinar dinheiro de tributos para a cultura. O aspecto relevante é o seguinte: se parte do montante que o governo reclama coercitivamente pode ser destinado à cultura, ele sequer tinha prerrogativa a essa quantidade. O paralelo é óbvio: se parte do trabalho que o Joãozinho é coagido a fazer pode ser realocado em forma financiamento ao concerto da Mariazinha, você desde o início não podia reclamar essa quantidade de trabalho. Não é fácil justificar a coerção. Para justificá-la, algo imprescindível precisa estar em jogo. Como o financiamento da cultura nacional – ou melhor, dos artistas nacionais – não é imprescindível, penso que até mesmo o fomento à cultura por dedução fiscal não deve ser adotado.

Em Defesa do Financiamento Público da Cultura: uma Resposta a Aluízio Couto

Rodrigo Reis Lastra Cid

Neste texto, defendo o financiamento público da cultura. Mais especificamente, defendo que os argumentos de Aluízio Couto¹ contra o financiamento público não são sólidos. Couto começa objetando ao ideal igualitário dos defensores do financiamento. Cito:

Tipicamente, os defensores das cotas para conteúdo nacional sustentam que o benefício da imposição é tornar a programação menos desigual. Programas estrangeiros chegam ao país com muitíssima força e reduzem o espaço que a produção nacional teria. Por essa razão, a imposição das cotas é justa porque diminui a desigualdade.

Realmente, tornar a programação igualitária só pelo fato de ela ser igualitária é não entender a principal razão para se estabelecer cotas para a programação nacional. A razão para torná-la igualitária é econômica. Para começar, quanto mais temos programação de outros países, mais dólares ou outras divisas internacionais estão saindo de nosso país e passando aos países de onde vêm esses programas. O problema de os dólares saírem do país é que isso faz, cada vez mais, o nosso dinheiro ser desvalorizado. Isto, por sua vez, causa inflação e diminui o poder do Estado de dispendar dinheiro para finalidades internas, já que suas dívidas em dólares aumentam e a balança comercial retrai.

¹ <http://www.refutacoes.com/blog/argumentos-contra-o-financiamento-publico-de-cultura>

Se o fato de ter uma programação de outro país nos faz enviar dólares ao exterior, afetando o valor do dinheiro que todos nós usamos, então esse fato afeta a todos nós. Se afeta todos nós, então está justificada a tentativa do Estado de incentivar a programação nacional. O estabelecimento de cota para a programação nacional² parece ser um bom meio de realizar este incentivo. Isto não significa que devemos tornar toda a programação nacional. As cotas também estão justificadas pelo fato de que a presença do Brasil na OMC³ e no GATT/94⁴ faz o nosso sistema ter de ser cada vez mais aberto ao comércio com outros países em vários aspectos. Assim, temos de ser abertos, mas não enviar dólares demais ao exterior. Novamente, o estabelecimento de cotas parece ser uma solução perfeitamente racional.

Uma outra possível razão para a reivindicação da igualdade é que a igualdade estabeleceria mais facilmente a competitividade entre as empresas, e a competitividade nos ajuda a não deixar que monopólios se estabeleçam. O monopólio tem uma característica desagradável para os consumidores: pode-se estabelecer o preço acima do ponto de equilíbrio, que seria quando a receita se iguala aos custos e despesas. Na verdade, se o monopolista tiver um produto necessário e sem substitutos, ele pode subir o preço basicamente o quanto quiser. Suponha que uma só empresa detêm o fornecimento de água para todo mundo. Ela pode cobrar R\$5,00 a garrafa, R\$20,00 ou mesmo cobrar R\$100,00. Você vai pagar. Você iria gastar muito dinheiro em água e não compraria muitas outras coisas. Se houvesse tal empresário, a vida de nós todos seria afetada significativamente para pior; e isso justifica a ação do Estado para evitar a formação de monopólios. O Estado quer mais que a sobrevivência da população; ele quer um aumento de qualidade de vida.

Agora quanto à declaração de Couto de que “em si, a igualdade não é um valor e não há, de início, qualquer presunção em favor dela”, não posso

2 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12485.htm

3 https://www.wto.org/english/thewto_e/countries_e/brazil_e.htm

4 https://www.wto.org/english/docs_e/gattdocs_e.htm

concordar. Amartya Sen, em *Desigualdade Reexaminada*⁵, nos mostra como todas as teorias éticas e dos ordenamentos sociais precisam pressupor alguma forma de igualdade para avaliar a própria justiça do ordenamento. Pode ser uma igualdade de direitos, ou uma igualdade de renda, ou uma igualdade de recursos básicos, ou uma igualdade de capacidades básicas etc.

Não se trata de defender a igualdade em todos os aspectos. Dificilmente alguém defenderá tal coisa, pois um tipo de igualdade é inconsistente com alguns dos outros tipos. Mas cada teoria toma alguma forma de igualdade como fundamental. Inclusive, esta forma de igualdade será usada para justificar as desigualdades toleradas. Por exemplo, um defensor da igualdade de direitos pode justificar a desigualdade de rendas, sustentando que temos igual direito à propriedade privada, e que o Estado não pode interferir neste direito para melhorar a renda dos mais pobres. O ponto importante é que haverá sempre uma forma de igualdade pressuposta como fundamental; portanto não é claro que a igualdade não é um valor. Todo valor fundamental de uma teoria ética e dos ordenamentos sociais é apenas um tipo de igualdade. Se a igualdade não fosse um valor, não sei o que mais seria. Mas é claro que, com isso, eu não quero justificar a igualdade de repartição entre programas televisivos. A justificação disso é econômica, dada anteriormente, e política, dada posteriormente.

Para objetar ao financiamento público de produtoras nacionais, Couto faz uma analogia: “Nenhuma empresa tem o direito de exigir que seu produto seja disponibilizado ou consumido. Assumir esse direito é o mesmo que assumir um dever correspondente da parte de emissoras e consumidores”. É verdade que nenhuma empresa, em casos normais de competitividade, tem o direito de exigir que seu produto seja disponibilizado ou consumido. Não se pode obrigar o Estado (as pessoas) a distribuir ou consumir o produto de uma certa empresa. Mas o financiamento público da cultura nacional não financia uma empresa específica, mas antes

⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Inequality_Reexamined

um tipo de empresa. Exigir uma característica (no caso, a nacionalidade) da empresa não é nada de excepcional e não implica que qualquer empresa específica tenha direitos de exigir que seus produtos sejam distribuídos ou consumidos.

Além disto, neste caso as escolhas individuais, em grande parte inconscientes das consequências micro e macroeconômicas, levam a qualidade de vida a diminuir significativamente, como já mostramos. Contudo os governos são escolhidos na intenção de que melhorem de modo geral a vida das pessoas. Os governos, conscientes das ilações econômicas presentes em se permitir muito de conteúdo externo (como a piora da balança comercial), vetam o caminho totalmente liberal. Por isso a interferência é justificada.

Outro ponto importante é a interferência cultural. Por meio de filmes e outros programas televisivos, pode-se mudar a cultura de um povo. Muitos indígenas, por exemplo, mudam de modo de vida, ao entrar em contato com os programas de televisão. O ponto aqui é que há uma interferência cultural causada por programas de rádio e de televisão; que foram, inclusive, utilizados pelos Estados Unidos como “arma cultural”, para tomar corações e mentes, em sua Política da Boa Vizinhança⁶. O objetivo é que isso torne a população do local mais disposta a consumir produtos estrangeiros (no caso, dos Estados Unidos), como os I pads, por exemplo – o que diminui nossa quantidade de dólares e, como já vimos, causa problemas para todos.

Ainda, note que as pessoas possuem dois orçamentos, um público e um privado. Uma peça de teatro de R\$150,00 não cabe adequadamente em um orçamento privado de R\$2000,00. Mas usando o orçamento público, ela poderia pagar bem menos do que isso de seu orçamento privado e obter a mesma peça (pelo orçamento público garantir dinheiro aos produtores). Na verdade, todos têm seu orçamento privado pouco reduzido (ao pagar impostos), para que todos tenham a possibilidade de assistir

6 http://funag.gov.br/loja/download/998-Relacoes_Exteriores_do_Brasil.pdf

aquelas peças gastando pouco do orçamento privado. O dinheiro público é um montante de dinheiro que serve tanto para pagar a máquina pública quanto para fazer investimentos que melhorem a vida da população. Assistir filmes, peças, danças, músicas – assim como obras de infraestrutura e financiamento à exportação – são coisas que melhoram a vida da população, se bem realizadas. Por que não fazê-lo? Um governo não precisa de justificativas para tentar melhorar a vida de sua população. É para isso que ele é eleito: para manter a segurança humana⁷, seja em nível protetivo, econômico ou social.

A cultura é um bem que melhora a qualidade de vida, pois ela é necessária constantemente para todos (percebemos claramente, em época de quarentena, o quanto precisamos das artes). Nisso, a cultura se aproxima da saúde, da segurança protetiva e da educação, como parte da dignidade humana. Parece-me que enquanto Couto pensa que a cultura não é imprescindível para a segurança protetiva (sobrevivência do corpo) e que o Estado só deve ter recursos para a sobrevivência (um Estado mínimo), eu penso que a cultura é imprescindível para a segurança de um modo geral (segurança protetora, social, econômica e política), o que nos levaria a uma vida boa, e que o Estado deve ter recursos para desenvolver a vida boa da população – i.e., deve ser um Estado não-mínimo. Mas veja, se queremos que o Estado, por exemplo, controle a balança comercial e evite que entremos em falência, então visamos não a mera sobrevivência, mas também uma vida boa e a segurança geral que esta implica. Se visamos uma vida boa, precisamos de dinheiro para isso. O valor do nosso dinheiro e de nossas dívidas internacionais está intimamente ligado com se consumimos ou não produtos nacionais. Assim, de modo geral, o financiamento da produção nacional e, de modo particular, o financiamento da cultura nacional, estão justificados.

⁷ <http://www.ucipfg.com/Repositorio/MCSH/MCSH-05/BLOQUE-ACADEMICO/Unidad-01/complementarias/3.pdf>
<http://refutacoes.com/blog/a-educacao-na-seguranca-humana/>

Ainda contra o financiamento público de cultura: uma tréplica a Rodrigo Cid

Aluizio Couto

Apresento aqui uma tréplica a Rodrigo Cid. Cid pensa que os argumentos que ofereci contra o financiamento público de cultura não são sólidos. Infelizmente, é provável que suas razões não sejam convincentes. Pretendo disputar as principais objeções a mim endereçadas.

Cid afirma que a principal razão para tornar a programação mais igualitária é econômica. Segundo ele, quanto mais programas de outros países admitimos, mais dólares saem do país. E quanto mais dólares saem do país, maior a inflação. Uma vez que o governo tem o dever de evitar a saída de dólares do país (pois tem o dever de conter a inflação, o que é bom para nosso bem-estar) e a predominância de programação estrangeira aumenta a inflação, o governo tem o dever de tornar a programação mais igual. Há alguns problemas com esse argumento. O primeiro deles é que mesmo se assumirmos que a programação estrangeira implica a saída de dólares do país, daí não se segue que os índices de inflação irão refletir essa saída. Podemos especular algumas razões: o setor cultural pode não ser suficientemente robusto para causar impacto ou, mesmo que seja, pode haver uma queda correspondente de preços em outro setor, de modo que a inflação permaneça constante. Essas não são dificuldades triviais para um argumento cujo mote é inflação. Além disso, se aceitarmos o argumento de Cid tal como está, parece não haver razão para admitir qualquer quantidade de programação estrangeira, dado que qualquer saída de

dólares afeta negativamente a inflação e, portanto, o bem-estar. A situação não é confortável: ou a programação estrangeira tem o impacto econômico que ele menciona ou ela não tem. Se tem, não há motivo para permiti-la de todo. Se não tem, abre-se a brecha para a não intervenção. Nenhum dos dois resultados é desejável a Cid.

Antes de prosseguir, noto um outro problema. Cid parece ser otimista demais quanto aos efeitos positivos das cotas. Como não dependo dessa afirmação, não pretendo fundamentá-la, mas é perfeitamente razoável sugerir que o estabelecimento de cotas é uma má ideia econômica, pois aloca de forma puramente artificial recursos que poderiam ser usados em outros setores da indústria cuja oferta não é criada por decreto.

Cid também oferece como objeção o fato de monopólios serem indesejáveis. Não percebo qual é o ponto. Assumamos que é verdade que a competitividade impede a criação de monopólios e que só empresas estrangeiras operam no país. Sendo este o caso, é perfeitamente possível aplicar regras que impedem o controle do mercado por uma só empresa ou grupo. Repare que em momento algum fiz referência às empresas nacionais, o que sugere que a defesa da competitividade não depende de haver em meio as geradoras de conteúdo uma companhia nacional que forneça programação local. Em outras palavras, não é necessário especificar que *empresas nacionais* devam fazer parte do mercado para se ter os bons efeitos da competitividade. Cid poderia retrucar que pode não haver, nesse arranjo, qualquer conteúdo puramente nacional. Infelizmente, a resposta não seria bem-sucedida, pois a presença de um “monopólio” de conteúdo estrangeiro no país é compatível com a plena competitividade entre as empresas que o geram, e assim a objeção, que recorre ao perigo do preço acima do ponto de equilíbrio, perde a motivação. Em todo caso, não vejo a predominância de conteúdo estrangeiro como um problema, pois as pessoas podem legitimamente prescindir do nacional (ou não têm esse direito?) e gastar dinheiro em coisas como cigarros, bebidas, prostitutas, adoração a Satã, pôquer na internet e, claro, seriados americanos.

Em dada altura, Cid afirma o seguinte:

É verdade que nenhuma empresa, em casos normais de competitividade, tem o direito de exigir que seu produto seja disponibilizado ou consumido. Não se pode obrigar o Estado (as pessoas) a distribuir ou consumir o produto de uma certa empresa. Mas o financiamento público da cultura nacional não financia uma empresa específica, mas antes um tipo de empresa.

É verdade que há uma diferença entre empresas específicas e tipos de empresas. No entanto, não há como financiar empresas de um tipo sem financiar empresas específicas. Se o governo decide financiar empresas de construção (tipo), não há como fazer tal coisa sem financiar certas pessoas jurídicas em particular, como a OAS ou a Camargo Corrêa. Se isso não é possível, mesmo a formulação mais geral que postula algo como um direito setorial não afasta meu argumento inicial, nomeadamente, o de que haverá a criação indevida de um dever correspondente por parte dos consumidores. Assim, por mais que uma dada empresa específica não tenha o direito de exigir financiamento, o dever injustificado por parte da demanda permanece.

Por fim, Cid faz três afirmações importantes. A primeira é que a programação afeta a cultura. É verdade, mas disso não se segue qualquer prerrogativa em favor da programação nacional. Suponho que Cid deseja que tenhamos boas influências. O que se exigiria aqui, contudo, é um argumento cuja premissa básica fosse a qualidade, e não a procedência. E um argumento desse tipo não é um argumento em favor de cotas para programação *nacional*. A segunda, feita um pouco antes, é que os governos, para dar jeito na vida das pessoas, piorada economicamente pelo excesso de conteúdo estrangeiro, vetam justificadamente o caminho totalmente liberal. Pelas razões apresentadas no segundo parágrafo, é possível adotar o caminho totalmente liberal em cultura e rejeitá-lo em outros setores da economia. Esta objeção, portanto, não parece ter força.

A terceira e mais importante é que a cultura, tal como a saúde, é fundamental, fato que justificaria a coerção por parte do estado. Recorro mais uma vez à analogia do artigo original. Suponhamos que a retirada da água

seja equivalente ao fornecimento de saúde. Já o dinheiro destinado ao concerto da Mariazinha equivale, é claro, ao financiamento de cultura. Uma pergunta se impõe: se as pessoas naturalmente retirassem a água do barco, a coerção seria justificada? Intuitivamente, não. Afinal, o uso da força seria redundante. Mas se as pessoas se recusassem a agir, as consequências seriam obviamente desastrosas. Isso explicita um aspecto importante que compõe o que se quer dizer por segurança (termo usado por Cid): alguns bens fundamentais (cuja ausência é desastrosa) podem não ser fornecidos a todos pelo mercado. Assumindo que a saúde é um desses casos, a coerção se justifica, tal como você estaria justificado em usar sua arma para obrigar as pessoas a esvaziar o navio.

Isso, no entanto, não é o que ocorre com a cultura. Em suas diferentes manifestações, ela é abundante e atende a todos os gostos e bolsos, o que nos dá um motivo para recusar a coerção. Penso que esse aspecto torna a analogia ainda mais poderosa, pois agora, se quisermos justificar a coerção, não devemos apenas perguntar se o bem é fundamental, mas também se ele pode ser fornecido a todos pelo mercado. O concerto da Mariazinha pode até ser fundamental ao bem-estar dos navegantes, mas se algo com a mesma função for feito à mesma, a coerção não se justifica. Logo, a analogia não depende da suposição de que a cultura não é fundamental. Ela até pode ser, mas sê-lo é apenas uma condição *necessária* para a coerção. Uma vez que o mercado a fornece, a outra condição não é satisfeita e a coerção não se justifica.

Pelas razões expostas, penso que Cid não obteve sucesso em sua réplica.

Problemas da Educação Pública no Brasil

Rodrigo Reis Lastra Cid

Há pouco tempo atrás, muitos canais de televisão apresentaram um vídeo¹ no qual uma criança destrói material escolar público, gravado por funcionários da escola. Muitos argumentaram que os funcionários foram corretamente afastados, por não saberem lidar com o caso e ainda por expor a criança ao vexamento público. Eu pretendo argumentar que, embora a exposição pública de uma criança seja ilegal, os funcionários fizeram o possível nas atuais circunstâncias sociais e jurídicas brasileiras. Argumento que essa revolta contra os funcionários seja devido a uma noção holística de educação, que não é adequada à especialização do trabalho e nem ao serviço público.

Como já dissemos, a exposição pública de uma criança é ilegal. Mas é ela imoral? Faz parte da educação chamar a atenção de uma criança publicamente, para que ela se envergonhe e para que outros aprendam o que não se deve fazer. Fazer uma pessoa sentir vergonha de ter realizado um comportamento considerado errado é parte da educação moral. Sabemos o que podemos ou não fazer em uma escola, porque há regras, cuja desobediência prevê punições públicas: advertências, suspensões, expulsões.

Mas um vexamento público, na internet, talvez seja demais para uma criança de 8 anos. Mas creio que não era objetivo de quem gravava o vídeo fazer a criança passar vergonha na internet, mas antes manter provas do

1 http://g1.globo.com/rj/regiao-dos-lagos/noticia/2015/10/mae-diz-que-vai-acionar-justica-contra-escola-onde-filho-foi-filmado.html?utm_source=facebook&utm_medium=share-bar-desktop&utm_campaign=share-bar

comportamento da criança. Os funcionários, no vídeo, estão claramente receosos de tocar na criança e sofrerem algum tipo de sanção penal ou administrativa. Muito provavelmente, eles conhecem pessoas que já sofreram tais tipos de sanções. De fato, eles próprios acabaram sofrendo sanções, mesmo sem tocar na criança, ao gravarem o vídeo, que acabou exposto na internet: tanto a diretora quanto sua equipe foram afastadas.

O que começou como uma crise de violência de uma certa criança numa escola pública brasileira acabou como o afastamento da diretora e de sua equipe. A pergunta que não quer calar não é tanto se a equipe estava certa ou errada naquele caso específico, mas é saber como devemos lidar com o comportamento violento dos alunos.

Geralmente, aqueles que culpam a equipe dizem que punições como expulsões são demasiado fortes. Dizem que expulsar a criança é negar-lhe o direito constitucional à educação pública. Creio que esta razão não é boa, pois (i) expulsar um aluno de uma escola permite que ele exerça seu direito em outra escola, e (ii) ao usarmos um serviço público, estamos sujeitos às regras de utilização do serviço. Se entrarmos em um fórum e tivermos uma crise de violência, o juiz mandará um segurança nos expulsar do local e, dependendo do ocorrido, até nos privar da liberdade em algum tipo de internação – mesmo que seja uma criança. Se ser criança não exime alguém de se comportar bem, para receber um certo serviço público, não o exime de se comportar bem na escola pública.

Pode-se, no entanto, tentar dizer que a educação é um serviço público especial, pois ela consiste em educar. Eu diria que esse tipo de argumentação tem em vista uma noção holística de educação, na qual a escola transmitiria conhecimentos, habilidades sociais e princípios morais, por meio da regulação dos professores, diretores e núcleos pedagógicos. O problema é que, ao mesmo tempo, rejeita-se que o professor deva ter poderes para punir o aluno. Essas são demandas pragmaticamente contraditórias, já que um dos diversos pilares da educação é a punição. Se não se pode tocar, gravar, expulsar de sala, envergonhar, castigar para além do tempo escolar, se advertências não funcionam e nem se deve suspender ou

expulsar alunos da escola, não sabemos que tipos de punição poderia um professor usar para educar.

Se os pais não querem que os professores punam seus filhos, eles devem se comprometer com educar seus filhos, a fim de que eles se comportem adequadamente no serviço público que estão recebendo. Se eles não se comportam, professores e diretores poderiam, no máximo, rejeitar a prestação de serviço para aquela criança, ou seja, expulsar. Querer negar que os professores e diretores possam expulsar é tornar os professores e diretores reféns dos alunos. Se os alunos sabem que não podem ser tocados, gravados, punidos, passarem vergonha, nem ser suspensos e muito menos expulsos, então não haverá nada para os impedir de agirem violentamente nas escolas, a não ser a sua própria educação de casa. Assim, ou as crianças vêm educadas de casa, ou os professores estarão em perigo constante de violência, sem ter o que fazer para lidar com o comportamento violento.

Argumenta-se que, com uma criança de 8 anos, poderia ter-se utilizado algum meio para restringi-la, sem machucá-la, e lidar com amor com ela, em vez de ameaçar chamar a polícia ou os bombeiros. Mas não sei se isso é tão claro assim. Qualquer meio de restringi-la poderia ser interpretado pelos pais ou por um possível juiz como um uso exacerbado de poder físico contra uma criança. Além disso, não é tão fácil lidar com amor com alguém tentando te agredir ou tentando destruir as coisas do local. Os professores são pagos fornecer um serviço educacional de qualidade, mas para pessoas que sigam as regras de comportamento daquele serviço. Mas se algum aluno tem um surto violento, ou mesmo um ataque esquizofrênico, os professores devem chamar os médicos apropriados; e não tentarem lidar com o caso. Embora tenham estudado pedagogia, não são profissionais da psicologia prontos para lidar com alunos nessas condições. Aprende-se a atingir pedagogicamente alunos nas mais diversas situações, mas não a lidar com a violência em sala de aula.

Outra questão ainda é a parte prática. Espera-se que o professor da rede pública saiba lidar com inúmeros tipos de problemas. Mas venhamos

e convenhamos, professores que recebem em torno de R\$2.000,00 ao mês não são professores que têm muito tempo para se dedicar a conhecer mais de outras disciplinas, para lidar com a violência na escola. Não se deveria esperar que professores que recebem esse tipo de salário sejam os professores holísticos que gostaríamos. Não estamos na Idade Moderna. Quase não existem mais tutores. A especialização do trabalho exige que sejamos especialistas, mestres, doutores, pós-doutores, mesmo na educação. Um professor de matemática não é um educador no sentido amplo – não é apto a ensinar princípios morais, sociais, políticos etc – mas é somente uma pessoa que ensina a matéria que aprendeu a ensinar. Esperar que o professor seja mais que isso é não compreender qual a formação desses professores e nem qual o tipo de sociedade em que vivemos.

Para termos os professores-tutores que gostaríamos, nessa visão holística de educação, teríamos que fazer como a Escola Sesc², e fazer uma escola-residência, com professores ganhando muito bem e com profissionais de diversos tipos. Para uma educação pública desse nível, seria necessário mais gastos com educação, para aumentar os salários dos funcionários, contratar vários outros e realizar melhorias escolares, com construção de novas estruturas físicas. E não sei se os cidadãos brasileiros estão dispostos a pagar mais impostos. Se eles não estiverem, terão de se habituar com a ideia de que o professor público é um especialista que fornecerá a possibilidade de se aprender um certo conhecimento, e não um educador no sentido amplo. Por mais que o professor acabe educando, por dar aulas para crianças bem e mal educadas, essa função é dos pais.

O que parece ser o nosso erro é querer passar, cada vez mais, funções familiares para o Estado. Vivemos numa sociedade corrida e seria ótimo para as nossas profissões que pudéssemos terceirizar o processo de educação dos nossos filhos. Tentamos fazer isso, contratando empregadas-babás e colocando nossos filhos em escolas. Mas não devemos esquecer que não é um mero dever ou fardo que tenhamos de educar nossos filhos,

² <http://www.escolasesc.com.br/a-escola/quem-somos/>

mas antes um direito... Um direito tanto de cada pai/mãe de dar a educação que quer ao seu filho quanto de cada funcionário público de receber um tratamento adequado ao fornecer um serviço público.

Um professor não tem de ensinar nenhuma criança a não destruir as coisas ao seu redor. Os pais que deviam ter ensinado isso muito antes de a criança entrar numa escola. Afastar professores e diretores está longe de resolver o problema de fazer os pais assumirem sua responsabilidade. Assim: (i) ou aumentamos os impostos, para aumentar os investimentos em educação, e fazemos os professores e demais funcionários escolares serem educadores num sentido amplo, dando-os mais poder educacional e mais recursos, (ii) ou mantemos os impostos e investimentos, aceitando que a educação pública não é um processo amplo de educação, e exercemos, como pais, o direito e o dever de educar os nossos filhos, para que consigam utilizar o serviço público adequadamente.

Contra a educação obrigatória no Brasil

Rodrigo Reis Lastra Cid

Estou certo de que esse seja um tema polêmico e que muitas pessoas se posicionarão contra mim. De todo modo, tento apresentar aqui algumas razões para pensarmos que a educação não deveria ser obrigatória. Relaciono a não obrigatoriedade da educação com a melhoria da qualidade e com o direito dos pais de educarem seus filhos.

A educação pública brasileira está cheia de alunos não interessados em aprender, para os quais as aulas não têm finalidade alguma. Após aprender a ler, escrever e calcular de modo básico, todo o resto do ensino é, para eles, irrelevante, pois não tem aplicação prática, dada a vida que eles pretendem (ou acreditam ser possível) levar. Esses alunos sentem-se obrigados a ir à escola e muitos deles acabam por desrespeitar os professores e outros funcionários públicos. Além disso, muitos deles não se importam com as suas notas, mas acabam passando, pois o sistema público de ensino dá incentivos para que os alunos sejam aprovados sem saber o conteúdo.

Um desses incentivos é o fato de que o professor de ensino público é geralmente estimulado a não cobrar presença de seus alunos, ou seja, é estimulado a violar o seu diário de classe, mentindo sobre a presença dos alunos. Além disso, digamos que um aluno vá mal o ano todo. Ele ainda terá direito a uma recuperação final, na qual a sua nota é zerada e ele faz uma nova prova. Quem corrige a recuperação final não são necessariamente os professores, mas podem ser os pedagogos. Entretanto, são esses

mesmos pedagogos que estimulam os professores a mentirem em seus diários de classes e a passarem alunos sem condições, para melhorar as estatísticas da escola. Obviamente, eles não querem melhorar as estatísticas por serem maus, mas por serem estimulados pelo governo, que concederia mais benefícios para escolas com dados mais positivos, enquanto removeria benefícios de escolas com dados negativos.

Outro problema é o fato de que se o professor repete o aluno de ensino básico, e se este não repete em muitas outras matérias, ele passa de ano e fica de dependência da matéria em que não passou. Intrigantemente, essa dependência gasta um tempo extra do professor, que não recebe a mais para isso. É claro que nenhum professor quererá alunos de dependência, já que trabalhará mais sem receber mais por isso, por mais que o Estado lhe diga que está também nas funções de sua profissão aplicar dependências.

Assim, a política educacional atual é, direta ou indiretamente, de aprovação automática. O aluno vai passar, sabendo ou não o conteúdo. Considere as pessoas que têm apenas interesse em obter o diploma. Como elas sabem que passarão pelas séries, sabendo ou não o conteúdo, não têm o interesse em aprender. Essas pessoas podem não ver motivação prática para respeitar professores, funcionários públicos e os outros alunos, sujeitando-os a maus tratos e violência.

Como argumentei em outro lugar¹, os professores são funcionários públicos prestando um serviço e não têm de lidar com o comportamento inadequado dos alunos, recebedores dos serviços públicos. São os pais que devem ensinar os filhos a como agir nas escolas, a ter interesse no conhecimento e a compreender a importância da educação e das notas. Os professores devem estar preparados para ensinar quem quer aprender. Exigir que saibam ensinar também quem não quer aprender é não compreender a responsabilidade da família na educação dos filhos. Um professor de escola pública brasileira não é um tutor individual de todo o

¹ <http://www.refutacoes.com/blog/problemas-da-educacao-publica-no-brasil>

conhecimento, cultura e moralidade sobre o mundo. Um professor de matemática é simplesmente um professor de uma disciplina, e não um guru.

Os professores devem ter o direito de se recusar a prestar serviços públicos a certos indivíduos que não sigam as regras de conduta da escola apropriadamente. Não há nada de errado com a expulsão. Ela é a indicação de que o aluno não está com o comportamento adequado ao recebimento de educação, é a indicação da insuficiência de interesse do aluno na sua própria educação. O estranho é continuarmos pagando impostos para financiar alunos que não têm interesse na sua educação e cujo comportamento os professores não conseguem lidar.

Será muito mais provável que os alunos sigam as regras de conduta e não sejam expulsos, se não forem obrigados a ir à escola. Se eles vão voluntariamente, não quererão ser expulsos por mau comportamento. Se eles são obrigados pelos pais, isso significa que os pais se importam o suficiente para não quererem seus filhos expulsos e, assim, exigiriam deles um comportamento aceitável ao recebimento de um serviço público, pois se o comportamento deles não for aceitável, não terão ensino gratuito, mas terão de encontrar uma escola privada que aceite o aluno ou simplesmente ficar sem educação escolar.

Isto não significa simplesmente negar que todos têm o direito à educação. O que ocorre é que certos direitos existem enquanto o comportamento adequado existe. Por exemplo, temos o direito de ir e vir enquanto não cometermos crimes que gerariam restrições de liberdades como pena. Da mesma forma, a pena de um aluno pela violação do comportamento adequado é advertência, suspensão e expulsão. Em outras palavras, o direito à educação pressupõe o dever de se comportar de forma adequada nas instituições escolares.

A importância de os alunos seguirem as regras de conduta é que as aulas dos professores se tornam mais proveitosas e mais respeitadas. Se os alunos não interessados pudessem fazer outras coisas e obter empregos sem necessidade de exigência educacional escolar, as escolas reduziriam o número de alunos, o que certamente facilitaria muito o trabalho dos

professores e o aprendizado daqueles alunos interessados em aprender – além de reduzir o gasto público e possibilitar uma redução de impostos.

Outra razão contra a obrigatoriedade do ensino público é que as pessoas têm o direito de decidir o que querem ensinar a seus filhos. A estrutura do currículo escolar, ainda que seja neutra politicamente, é uma escolha pedagógica que pode não ser compartilhada pelos pais. O ensino obrigatório remove parte do poder familiar de decidir como guiar seus filhos e com quem seus filhos vão se relacionar. Escolher o currículo é paternalismo. Essa escolha – entre seguir ou não o currículo escolar (público ou privado) – deveria ser feita pelos pais do aluno ou pelo jovem após alcançar idade adulta.

Mas repare: ser contra a obrigatoriedade do ensino não é estar a favor de o governo não bancar o ensino público. Creio que o governo deva o continuar bancando, mas apenas para quem quer, em vez de obrigar todos a o fazerem. Podemos esclarecer as pessoas da importância da educação em idade tenra, mas é com os pais, a princípio, a decisão de como realizar a educação de seus filhos. É um absurdo a interferência do Estado em um aspecto tão privado da vida humana.

Podem argumentar contra mim dizendo que a educação não é um aspecto tão privado da vida humana. Podem-nos dizer (tal como defendi aqui²) que seres humanos mais educados promovem uma vida social mais harmoniosa. Isso é certamente verdade; no entanto os seres humanos que saem das nossas escolas atuais não saem educados no sentido que gostaríamos – ao menos não pelas escolas. Eles são educados de modo tosco, já que todo o processo educacional público não funciona. A proposta aqui é que ele funcionaria muito melhor se enfocássemos nossos esforços nos alunos que estão interessados em receber educação. Os alunos aprenderiam mais, os professores ensinariam mais, gastaríamos menos dinheiro de impostos, e teríamos uma educação de maior qualidade.

2 <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/PF/article/viewFile/2335/2843>

Isso geraria, dizem alguns, uma população de analfabetos e ignorantes. Eu responderia dizendo que as nossas escolas já geram uma população de analfabetos funcionais. Não me parece que ocorreria algo muito diferente do que já ocorre neste aspecto. E, é claro, as pessoas sempre poderão voltar a estudar nas escolas públicas.

Podem dizer, contudo, que a criança ou jovem não pode ser destituído de educação pelo fato de os pais não quererem que ele estude em escolas. Isso seria negligência. Esse talvez seja o ponto fundamental de divergência. Decidir por não fazer seu filho passar por educação escolar não significa não dar educação. Tudo que os pais ensinam a seus filhos é educação. E toda educação é escolha do ensino de certos conhecimentos e capacidades em vez de outras.

Por que o Estado, ou uma escola privada, deve escolher qual o nível de importância que cada conhecimento deve ter na educação dos filhos de todas as pessoas? Devemos pagar para financiar o estudo de alunos que não querem estudar ou não se comportam adequadamente? São duas perguntas simples, que nos levam a pensar sobre a obrigatoriedade da educação escolar. Respondi à primeira sustentando que o Estado não tem legitimidade para decidir sobre a importância dos conhecimentos que cada pessoa terá. Quanto à segunda, sustentei que não devemos pagar por alunos que demonstram não querer estudar. Ambas as respostas nos sugerem que a educação escolar não deveria ser obrigatória.

IV

Política e voto

A democracia brasileira e o peso do voto

Luiz Helvécio Marques Segundo

Diz-se, aqui no Brasil, que um candidato, quando eleito, é “democraticamente eleito”. Em outras palavras, “foi eleito pela maioria”. Uma suposta característica central da democracia brasileira é a igualdade no voto – nenhum voto tem peso maior do que qualquer outro. Essa é, contudo, apenas uma característica aparente. No Brasil é possível que um candidato seja eleito ainda que seja rejeitado pela maioria. Assim, a democracia brasileira não dá de fato o mesmo peso ao voto de cada pessoa.

Começemos com uma manobra simples para se evitar que a vontade da maioria seja desrespeitada. Suponha que os candidatos A, B e C disputam a eleição municipal para prefeito. O candidato A, digamos, é o mais votado com 40% dos votos. Como já sabemos, ele não foi eleito, pois a soma dos votos dos candidatos B e C dá 60%, o que significa que a maioria dos eleitores da cidade não preferiu o candidato A. Isso nos leva ao segundo turno. O segundo turno supostamente garante que o candidato eleito tenha sido escolhido pela maioria. Por exemplo, se no primeiro turno o candidato B tivesse tido 35% dos votos, e, por conseguinte, C tivesse tido os 25% restantes, B teria ido disputar o segundo turno contra A. Agora, seja como for, o candidato eleito terá invariavelmente a maioria dos votos, 50% mais 1.

O exemplo acima parece resolver o problema, mas apenas se não considerarmos que os eleitores têm a opção de anular o voto. Modifiquemos então a situação inicial. Ao invés de três candidatos, temos apenas dois, A

e B. (Se quiser, pense no caso como sendo o segundo turno). A mantém os 40%, B mantém os 35%, e os 25% restantes anulam o voto. Ora, somando os votos de B mais a quantidade de nulos, temos 60% contrários a A. Ou seja, embora A tenha tido mais votos que B, não teve mais do que a totalidade de B mais os nulos. Assim, seguindo a lógica do exemplo anterior, A não poderia ter sido eleito, pois não atingiu os 50% mais 1.

A manobra para evitar tal resultado é simples. Excluem-se os votos nulos ou brancos; isto é, esses votos são considerados *inválidos*. Agora um candidato será eleito quando tiver 50% mais 1 dos votos *válidos*. Vejamos um exemplo simples. 10 pessoas são postas diante de uma escolha entre dois produtos, M e N. 4 pessoas votam em M, 2 em N e 4 anulam seu voto. Se considerarmos as 10 pessoas, a maioria delas não prefere M, embora mais pessoas prefiram M a N. Se, contudo, excluirmos os quatro votos anulados, a maioria passa a preferir M. Em números: dos 100% dos votos, 60% não preferem M, de modo que a maioria não prefere M. Mas se considerarmos apenas os votos *válidos*, os 100% passam a ser 6 votos, e não 10. Assim, M passa a ter 66% dos votos, e, portanto, a maioria.

Essa manobra não respeita o princípio democrático adotado no Brasil, o de que um candidato deva ser eleito pela vontade soberana da maioria. A não ser que “maioria” seja entendida como “maioria válida”, o que é claramente uma manobra *ad hoc*.

As coisas podem ainda piorar. Considerar a vontade da maioria como a maioria de votos válidos, pode levar a situações estranhas. Pode acontecer de o número de votos nulo exceder o número dos votos que elegeram um candidato, como foi o caso de Belo Horizonte, Porto Alegre e Rio de Janeiro¹ nas últimas eleições municipais. Ou poderia ainda acontecer de o número de nulos exceder a soma do número dos votos de todos os candidatos. Ou seja, num caso em que 90% das pessoas anulassem o voto, um candidato poderia ser eleito por uma quantidade irrisória de votos. Esse resultado não parece ser algo que um defensor da democracia apreciaria.

1 <http://www.cartacapital.com.br/politica/brancos-nulos-e-abstencoes-superam-votos-de-eleitos-no-rio-bh-e-porto-alegre>

Poder-se-ia objetar, contudo, que o voto nulo é equivalente à sentença de Pilatos, “lavo as minhas mãos”. Isto é, quando alguém anula seu voto, exime-se da responsabilidade de escolher seus governantes, de modo que sua preferência deixa de contar. É como o pai que pede aos filhos que escolham entre jiló e chuchu para almoço. Uma vez que os filhos não escolhem nem um nem outro, terão para o almoço o que o pai escolher. Essa analogia não é forte, porém. Um pai está justificado a impor as opções aos seus filhos, ao passo que não parece haver qualquer tipo de justificação para que nos seja imposto escolher entre um número limitado de candidatos. Do fato de alguém votar nulo, não se segue ele está transferindo a responsabilidade da escolha para outrem.

Talvez o que dificulte notar por que uma coisa não se segue da outra seja o fato de não haver conseqüências eleitorais do voto nulo. Como vimos, os votos nulos são considerados inválidos, e a não ser em casos especiais² de votos nulos – casos que não envolvem o voto nulo deliberado – nenhuma interferência ocorrerá nas eleições. Se, contudo, uma eleição pudesse ser revogada no caso de 50% mais 1 de nulos, certamente veríamos o voto nulo como uma opção viva e não como uma transferência de responsabilidade.

Embora ao escolhermos votar nulo estamos, no fim das contas, deixando a decisão das eleições para quem não está votando nulo, isso só acontece porque o estado brasileiro não considera válidos os votos nulos. E não há razão *prima facie* para que não considere. Não considerar os nulos é não considerar a vontade daqueles que assim votaram. O que, por sua vez, é não dar o mesmo peso a todos os votos.

Com essa conclusão não estou sugerindo que todos os votos devam ter o mesmo peso; talvez dar um peso maior a votos de certos grupos produza melhores resultados. Estou, ao invés, apontando um defeito na democracia brasileira: não considerar os votos nulos pode levar a injustiças, como no caso em que a maioria de nulos excede a soma do restante

2 <https://tre-ro.jusbrasil.com.br/noticias/2395908/entenda-qual-a-diferenca-entre-votos-validos-nulos-e-brancos>

dos votos – o que aponta para o fato de a maioria rejeitar os candidatos disponíveis – e ainda assim há um candidato eleito. A nossa democracia, portanto, permite decisões contrárias à vontade da maioria.

Debra Satz e o comércio de votos

Alúzio Couto

O voto é fundamental em uma democracia. É a manifestação mais direta do exercício do poder pelo povo. Por meio do voto, colocamos sob o escrutínio público várias propostas de país. A preferida pela maioria vence e a minoria derrotada tem de aceitar o resultado. Além disso, o voto tem uma dimensão simbólica. Independente das consequências do meu voto para o resultado das eleições, porto-me, ao votar, como um cidadão engajado na vida pública. Manifesto na urna minha cidadania e, por ter um e apenas um voto, sou tratado com igualdade.

A realidade é imperfeita, claro. Mesmo assim, a história acima faz com que tratemos a compra e a venda de votos não apenas como perturbações no procedimento usado para escolher políticos, mas como uma forma de degradação da vida cívica. Aparentemente, a ojeriza causada pela perspectiva de comprar ou vender um voto rivaliza com a que emerge com o comércio de algum objeto sagrado. Em ambos os casos, algo foi degradado.

Não é surpresa o fato de filósofos fornecerem argumentos contra o mercado de votos. O exemplo mais conhecido é o de Michael Sandel. Em “What Money Can’t Buy”, ele defende que os valores que regem a vida pública não devem ser contaminados por valores de mercado. O mercado serve para alocar de forma eficiente os bens e serviços disponíveis, mas não deve ser usado para decidir quem ocupará este ou aquele cargo

público. Mercado e cidadania são coisas distintas e devem ser mantidas distantes. Será?

Meu objetivo aqui é mostrar que uma proposta de Debra Satz tem implicações incômodas ao defensor das perspectivas mais comuns a respeito da ética do voto. Ela é autora do livro “Why Some Things Should Not be For Sale” e pensa, tal como Sandel, que votos não devem estar à venda. Pouco depois do lançamento do livro, Satz deu uma entrevista ao economista Russ Roberts.¹ Perguntada sobre a razão pela qual seria errado haver um mercado de votos, respondeu:

Um modo de pensar [no que há de errado com um mercado de votos] é o fato de que votos não são sua propriedade privada. Nós, o povo, é que os possuímos (...). Quando você trata o voto como se ele fosse apenas um bem privado, está de certa maneira alterando [seu significado].

Considerar o voto como algo que pertence a todos capta nossas intuições. Se meu voto não é somente meu, mas de todos, há uma razão adicional para eu não vendê-lo. Além de alterar seu significado, tratando-o não como um instrumento de deliberação social, mas como um bem de consumo, violo os direitos de propriedade dos outros cidadãos. O termo “direitos de propriedade” funciona como uma espécie de rótulo para uma um conjunto de direitos básicos. Um desses direitos é o de poder decidir o que será feito com a propriedade. Se sou o proprietário de um computador, posso doá-lo, vendê-lo ou destruí-lo. Mas se o computador pertencer a mim e a outros dois amigos, não posso fazer essas coisas sem o consentimento deles. Da mesma forma, se o voto individual pertence a toda a sociedade, não posso vendê-lo, uma vez que os outros proprietários, comprometidos com o espírito cívico, sequer poderiam consentir com a ação.

A introdução do vocabulário dos direitos de propriedade não é descabida. Temos aqui uma proposta que parece dar conta não apenas da intuição de que o meu voto é de fato meu; ela também capta a tese de que, ao contrário de outras coisas que são minhas, não posso vendê-lo, uma vez

¹ <https://www.econtalk.org/satz-on-markets/>

que ele não é *apenas* meu. Mas por que meu voto não é apenas meu? A inspiração de Satz é Michael Walzer, para quem voto é deliberação entre iguais para fins públicos, e não uma competição entre preferências privadas. Assim, a natureza pública do voto funciona como a razão em favor da atribuição dos direitos de propriedade à sociedade. A minha força de trabalho diz respeito apenas a meu sustento pessoal. Posso vendê-la livremente no mercado. Já meu voto é parte de um processo irredutivelmente público. O que faço com ele diz respeito a todos. É natural pensar que uma vez que as restrições a como posso votar são mais severas do que as que incidem sobre o que é meu num sentido mais comum, ele não deve ser encarado como propriedade privada.

Embora a proposta tenha vantagens, penso que ela fracassa. Se aceitarmos que um dado voto é propriedade não apenas de quem vota, mas de todos os cidadãos, teremos de defender outras restrições em princípio indesejáveis ao que se pode fazer com o próprio voto. Por outro lado, parece que se rejeitarmos essas restrições, as razões para proibir o mercado de votos desaparecem.

Suponhamos que os direitos de propriedade sobre o voto individual sejam de todos. E suponhamos também que a natureza do voto é a razão disso. Ao vender meu voto, tratando-o como algo incompatível com sua natureza pública, violo os direitos de propriedade da sociedade. Infelizmente, não é clara a razão pela qual não posso vender o meu voto mas posso, ao mesmo tempo, votar por motivos espúrios que não envolvem dinheiro. Caso eu decida votar no candidato A em detrimento do candidato B porque sou dado a votar em candidatos indicados por meu pastor, não ocorrerá a quase ninguém a ideia de me impedir de fazê-lo. Jogar um voto fora, por assim dizer, não viola os direitos de propriedade da sociedade. Vender o voto, contudo, viola-os. Por quê? Há algo de estranho na ideia de que violo os direitos de propriedade dos meus amigos quando vendo o computador, mas não os violo quando, sob a influência do pastor, atiro-o pela janela. Tal como devo cuidar bem do computador que não é apenas meu, devo exercer bem o voto que não é apenas meu. Essa obrigação exige

mais do que não vender o computador ou o voto. Penso que Satz deveria defender mais restrições relativas ao voto. Poucos, contudo, estão dispostos a colocar mais barreiras a seu exercício.

Reprovamos, mas não vetamos, as pessoas que escolhem seus candidatos pela retórica, religião ou beleza física. A rigor, permitimos que as pessoas votem em nome de todos os tipos de motivos pessoais. Muitos tratam o voto simplesmente como uma forma de avançar os próprios interesses egoístas; uma arma usada em uma competição entre preferências privadas. Se já permitimos que os votos sejam tratados como propriedade privada em casos que violam qualquer concepção razoável de direitos sociais de propriedade, é preciso explicar por que a proibição se aplica apenas ao comércio. Posso doar o meu voto pela promessa de uma vaga no paraíso, mas não posso trocá-lo por 50 reais. O que há de tão errado com o dinheiro? Pode-se objetar que o ponto de proibir o mercado de votos é apenas impedir que o poder econômico controle o poder político. É uma objeção razoável, mas tem uma consequência que muitos considerariam uma fraqueza: caso a mercantilização dos votos não tivesse maiores consequências, propostas principialistas como a que Satz subscreve perderiam força.

Em suma, minha intenção aqui foi simplesmente mostrar que se os votos forem propriedade da sociedade, muitas coisas além de sua venda violariam os direitos envolvidos. Os titulares desses direitos terão, assim, razões para impedir o abuso de sua propriedade, o que inclui não apenas a venda dos votos, mas também várias práticas que permitimos e não queremos proibir. Por outro lado, nossa postura atual, exageradamente permissiva, não parece ser suficiente para impedir o comércio de votos e permitir todo o resto. A conjunção entre propriedade social do voto e rejeição ao comércio é ou restritiva demais ou arbitrária. Mas e se abandonássemos o senso comum?

Curiosamente, há uma proposta ao mesmo tempo mais permissiva e mais restritiva. Em “The Ethics of Voting”, Jason Brennan defende que não há mal algum em vender o próprio voto, desde que o comprador seja um

eleitor responsável e disposto a votar bem. É uma forma de aceitar o fato de que votos são da conta de todos e rejeitar a ideia de que sua mercantilização corrompe a democracia. Para ele, se posso ser convencido de graça por boas razões, posso aceitar dinheiro por boas razões. Mas Brennan também defende a epistocracia², uma forma de sufrágio restrito aos indivíduos moral e epistemicamente responsáveis. Brennan aceita o que tipicamente rejeitamos e rejeita o que tipicamente aceitamos. O que pensa o leitor?

² <http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com/2016/03/jason-brennan-trad-aluizio-couto-o.html>

O que há de errado com os paneleiros?

Sagid Salles

Alguém é um paneleiro se e só se em 2014-2016 protestou batendo panela contra o governo Dilma, o Partido dos Trabalhadores ou o seu líder Lula. Por essa definição inicial, é difícil imaginar que os paneleiros e seus passados protestos incomodem tanto. Mas o fato é que eles incomodam... A expressão máxima disso talvez (talvez...) seja o artigo¹ de Paulo Nogueira, publicado no DCM, chamando os paneleiros de doentes. Mas o comportamento se repete em muitos de nossos colegas de esquerda; todos os dias vejo algum de meus colegas de profissão praguejando os paneleiros ou os seus protestos. A ideia é que há qualquer coisa especialmente ruim nos painelaços brasileiros ou em seus membros. Afinal, há razões para pensarmos assim?

Infelizmente, quase todas as vezes em que alguém pragueja os protestos ou os paneleiros, está apenas a expressar as suas emoções, sem se preocupar em apresentar qualquer argumento que desperte o interesse cognitivo. O mesmo comportamento se repete pelos artigos de opinião que vejo por aí, dos quais o artigo supracitado de Paulo Nogueira é um exemplo. Isso torna um pouco difícil a tarefa de argumentar contra os críticos dos protestos. Afinal, quais são as objeções em jogo? Ao invés de tentar responder a críticas que mais parecem mera expressão de emoção ou ataque pessoal, vou me concentrar em três aspectos que considero fundamentais para a discussão de protestos em geral: a forma do protesto,

¹ <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/guga-noblat-descobriu-o-obvio-os-paneleiros-sao-doentes-por-paulo-nogueira/>

a causa do protesto e os membros do protesto. Minha sugestão é que nenhum desses elementos fornece indícios suficientes para desqualificar os paineleiros ou seus protestos; pelo menos não na medida necessária para justificar o comportamento exaltado com relação a eles.

Começemos pela forma dos protestos. Há algo errado com a forma do protesto em questão? Basicamente, os paineleiros brasileiros consistiram de pessoas batendo painéis por alguns minutos dentro de suas próprias casas. Certamente, tais protestos causam algum transtorno, como atrapalhar algumas pessoas a dormir, estudar ou qualquer outra atividade que necessite de concentração. Inegavelmente, esse é um efeito negativo do protesto. Todavia, não se trata de um transtorno suficientemente grande para desqualificar os paineleiros.

Primeiro, protestos geralmente causam mesmo alguns transtornos, e o mero fato de isso ocorrer não é razão para a desqualificação. Se desqualificarmos todos os protestos que geram transtornos, corremos o risco de desqualificar praticamente todos os protestos (tente pensar em um protesto que tenha algum efeito mínimo e não gere algum transtorno). Desse modo, o problema não é se os paineleiros brasileiros geram ou não transtornos, mas se esses transtornos são ou não aceitáveis. Bem, seria difícil defender que não são. O transtorno causado pelo barulho de painéis batendo por alguns minutos parece-me menor do que o transtorno causado, por exemplo, por protestos que envolvem o bloqueio de ruas. Os últimos, além de atrapalharem a concentração das pessoas, ainda atrapalham o deslocamento. Se não pensamos que o segundo tipo de transtorno é suficiente para desqualificar um protesto, não devemos pensar que o primeiro seja. De forma mais geral, os paineleiros brasileiros não são uma exceção no que diz respeito ao montante de transtorno causado. Por uma simples questão de imparcialidade, quem rejeita os paineleiros devido aos transtornos gerados, terá de pagar o preço de rejeitar muitos outros protestos. Preço esse que, acredito, poucos desejariam pagar. Caso você ainda esteja reticente em aceitar meu cálculo intuitivo de utilidade, responda honestamente à seguinte pergunta: se os paineleiros brasileiros fossem a favor de

uma causa com a qual você concorda, você diria que os transtornos gerados são suficientemente grandes para os desqualificar? Imagino que a resposta seja “não”. Nesse caso, uma vez mais por questões de imparcialidade, você também não deveria desqualificar os painelaços pelo seu transtorno.

Consideremos então as causas dos protestos. O principal alvo dos painelaços foi o governo da época, especialmente a presidenta Dilma. Imagino que o partido da presidenta, o PT, e o líder, Lula, também tenham sido alvos dos mesmos. Primeiro, repare que essas não são causas obviamente ruins. Não se trata de um protesto a favor do nazismo, do fascismo ou algo do tipo. Trata-se de um corriqueiro protesto contra o governo, seu partido e seu líder. Segundo, fosse ou não o governo Dilma um bom governo, não era tão bom a ponto de não deixar razões para protestos por parte da população. Apenas para dar alguns exemplos, o governo em questão havia vencido uma eleição repleta de debates ridículos com discussões infantilmente agressivas, eleição essa na qual fez uma campanha por vezes também questionavelmente agressiva contra alguns adversários; após a eleição, preencheu os ministérios com escolhas para lá de duvidosas, sancionou uma redução da meta fiscal² altamente polêmica por soar como uma alteração feita para salvar o próprio governo de descumprir a meta, começou a falar sobre uma crise³ que ela própria negava existir, mostrou dificuldade em controlar a sua própria base aliada, tomou atitudes evidentemente atrapalhadas (como colocar Lula no mistério⁴ no que parecia ser uma tentativa de salvá-lo), etc. Não se trata de convencer um petista de que o governo Dilma era ruim, mas de apontar para a tese fraca de que havia razões para que parte da população protestasse (aliás, havia razões até mesmo para pedirmos o impedimento⁵, mas essa é outra história). Por fim, os protestos pacíficos representam um importante meio pelo qual a

2 <http://g1.globo.com/economia/noticia/2014/12/entenda-o-projeto-de-lei-que-derruba-meta-fiscal.html>

3 <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,dilma-diz-que-corte-de-ministerios-vai-atingir-1-mil-cargos-de-confianca,1749823>

4 <http://refutacoes.com/blog/sim-e-razional-pedir-que-lula-saia-do-ministerio/>

5 <http://refutacoes.com/blog/um-argumento-para-o-impedimento-de-dilma/>

população pode mostrar sua insatisfação e pressionar o governo; e isso, doa a quem doer, vale também para os governos do PT. Qual então é a razão para desqualificar os protestos?

Nesse momento meus colegas frequentemente respondem que, sob uma análise detalhada dos dados disponíveis, nós perceberíamos que o governo Dilma era não apenas bom, mas a melhor opção que tínhamos no momento. Tal análise detalhada dos dados, é claro, envolve complexidades que são inacessíveis à gigantesca maioria da população, seja por limitação de conhecimento ou tempo. Uma vez que nunca houve consenso nesse aspecto entre os supostos especialistas (economistas, filósofos, sociólogos, etc.) acerca dessa hipótese, os não especialistas sequer poderiam se basear em argumentos de autoridade para sustentar a tese de que o governo Dilma era a melhor opção. A despeito disso, contudo, pode muito bem ser que a parcela insatisfeita da população estivesse errada, e que a tal análise profunda de fato indicasse que o governo Dilma fosse o melhor que tínhamos. Por amor à argumentação, suponha que seja assim. O que isso significaria? Bem, isso significaria que os paneleiros falharam em ver que, sob a análise correta dos fatos, uma que muitos especialistas também falharam em ver, o governo Dilma era nossa melhor opção. Ora, esse seria um tipo de erro completamente compreensível, que jamais justificaria a atitude exaltada contra os paneleiros ou os panelaços. Podemos inclusive supor que muitos de nossos protestos estejam sujeitos a esse tipo de erro. Aliás, os protestos pró-governo Dilma também não foram baseados em análises detalhadas e consensuais sobre os fenômenos relevantes, de modo que também eles estão sujeitos ao mesmo risco. Nenhum protesto está livre desse risco. Desqualificar um protesto porque as suas causas estão erradas sob uma análise da qual nem mesmo os especialistas relevantes estão seguros é, na melhor das hipóteses, um exagero.

É importante tornar claro o que está em questão aqui. Não é meu objetivo mostrar que os paneleiros não estão sujeitos a erros. É óbvio que, assim como quaisquer outros, eles estão sujeitos a erros. O ponto é se há razões para pensarmos que eles ou seus protestos têm qualquer coisa de

especialmente ruim, algo que justifique o comportamento exaltado de parte de nossos colegas de esquerda em relação a eles. Falhar em concordar com uma opinião não consensual de (supostos) especialistas nem de longe é razão suficiente para esse tipo de desqualificação dos paneleiros ou de seus protestos.

Resta-nos investigar se há qualquer coisa de especialmente ruim com os membros dos protestos. Geralmente, a acusação quanto a esse ponto é que eles são de algum modo imorais – fascistas ou hipócritas – ou irracionais. Consideremos primeiro o caso do fascismo. Protestar contra o governo Dilma, seu partido ou seu líder não é nem condição necessária nem condição suficiente para ser um fascista. Desse modo, não podemos concluir que os paneleiros são fascistas meramente por protestarem contra essas coisas. Similarmente, protestar contra o governo Dilma, seu partido ou seu líder não é nem condição necessária nem suficiente para ser um hipócrita. Assim, não podemos concluir que eles são hipócritas meramente por terem protestado contra essas coisas. Para saber se os paneleiros são fascistas ou hipócritas, precisamos de algo além de mera análise conceitual, precisamos de estudos empíricos que indiquem que isso seja assim. Até onde sei, não há algum estudo empírico indicando que aqueles que protestam contra o governo Dilma, seu partido ou líder são fascistas ou hipócritas. Nenhum de meus colegas de esquerda jamais me apontou um estudo assim.

Consideremos agora a acusação de irracionalidade. A ideia é que pelo menos uma parte significativa dos membros dos protestos é irracional e isso de algum modo nos permitiria desqualificar os protestos. Esse argumento depende da tese empírica de que uma parte significativa dos membros dos painéis brasileiros é irracional. Não me é claro como meus colegas de esquerda se convenceram disso (por análise conceitual? magia?). Em todo caso, vou deixar esse problema de lado. O segundo problema é o que se entende por irracional e como a irracionalidade dos membros dos painéis nos permite desqualificar o protesto. Parece-me que o mais comum é assumir que irracional significa aqui incapacidade de

fornecer boas razões a favor do protesto do qual participa, e completar o argumento com o que chamei de perspectiva intelectualista dos protestos. De acordo com essa perspectiva um protesto só é justificado se os seus membros (ou parte relevante deles) não forem irracionais no sentido acima. Uma vez que os paneleiros (ou pelo menos parte significativa deles) são incapazes de fornecer boas razões para os seus protestos, os painelaços não estão justificados. Já refutei a perspectiva intelectualista em outro lugar.⁶ Em todo caso, eis duas dificuldades para ela. Primeiro, se aceitarmos essa perspectiva, é provável que tenhamos que desqualificar quase todos os protestos que conhecemos. Quão raro é um protesto com membros suficientemente ilustrados a ponto de serem capazes de articular boas razões a favor do mesmo? Segundo, repetindo o que disse em outro lugar, o intelectualismo implica numa receita para que os governantes tiranos impeçam que quaisquer protestos contra eles sejam justificados. Basta manter as pessoas suficientemente ignorantes para que nenhum protesto seja justificado. Como as hipotéticas (em alguns lugares nem tão hipotéticas assim) vítimas do governo dificilmente conseguiriam um protesto a favor do qual uma parte significativa dos membros é capaz de fornecer boas razões, o governo teria sempre uma desculpa para desqualificar os protestos. Mantenha as pessoas suficientemente ignorantes e poderá desqualificar todos os protestos. Qualquer perspectiva que tenha esta implicação deve ser rejeitada. A acusação, portanto, falha.

Antes de encerrar a discussão com respeito aos membros dos painelaços, é interessante responder a uma possível objeção. Não poderiam nossos colegas de esquerda apoiar as suas conclusões negativas sobre os membros dos painelaços em sua própria experiência pessoal? Na falta de dados melhores, nossa própria experiência pessoal pode ser o único guia de que dispomos para certas crenças empíricas gerais. É verdade que se trata de um guia altamente falível, mas ainda assim é um guia. De fato, estou disposto a conceder isso. Entretanto, não devemos esperar muito de crenças gerais justificadas na

6 <http://refutacoes.com/blog/pessoas-irracionais-protesto-racional/>

experiência pessoal, especialmente quando o que está em jogo são crenças controversas relacionadas com política e pelas quais nutrimos fortes sentimentos. Primeiro, mesmo que a experiência pessoal possa servir como uma justificação fraca para crenças gerais negativas sobre os paneleiros, não serve para justificar qualquer atitude exaltada quanto aos mesmos. Segundo, há pessoas em diferentes lados do espectro político cuja experiência pessoal é usada para apoiar crenças gerais negativas sobre o outro lado. Muitos de meus colegas de esquerda apelam à própria experiência para justificar a crença de que os membros da direita são imorais ou irracionais; e muitos de meus colegas de direita apelam à própria experiência para justificar a crença de que os membros da esquerda são imorais ou irracionais. Aliás, pela minha experiência pessoal, há poucas coisas mais fáceis do que nossas experiências confirmarem nossas próprias ideologias políticas. No que diz respeito a essas ideologias ou às nossas crenças negativas sobre as pessoas do outro lado do espectro político, há razões para suspeitar que nossa experiência pessoal esteja sendo moldada por nossos próprios vieses políticos. Quando esse é o caso, a experiência pessoal falha até mesmo em ser um indício fraco. Por fim, o seguinte parece ser uma boa regra de ouro: quanto mais graves são as acusações que fazemos ao outro lado, mais fortes deveriam ser nossos indícios para elas. Moral da história: não devemos nos empolgar muito ao usar a experiência pessoal contra os paneleiros. Nesse caso, todo cuidado é pouco.

Se há algo de especialmente ruim nos paneleiros ou em seus protestos, ainda não consigo ver o que é. Obviamente, não considerarei todas as objeções possíveis aos pannels brasileiros, mas apenas uma pequena parte delas. Mas gostaria de lembrar aos meus colegas de esquerda que o ônus da prova é dos acusadores e não dos acusados. Alguns de meus colegas agem como se o mundo fosse tal que todas as outras pessoas tivessem a obrigação de provar a própria inocência com respeito a cada acusação não argumentada deles. Felizmente, o mundo não funciona assim. Nesse contexto, fica em aberto o desafio: afinal, o que há de errado com os paneleiros? Ah, não se esqueçam de argumentar!

Como Justificar a raiva na política

Sagid Salles

Quase todos nós temos algo a dizer sobre aqueles assuntos políticos que nos rodeiam. Temas como o impedimento da Dilma/Temer, legalização do aborto/drogas, liberdade de expressão/porte de armas, etc. envolvem um movimentado mercado de ideias. A disposição em sentir raiva daqueles que discordam de nossas ideias políticas é um indício de que somos irracionais em política. Que tal disposição é um indício para a irracionalidade de quem a possui é, penso, algo que pouca gente vai disputar. A presença do sentimento de raiva pode servir como um sinal de alerta para a presença dessa disposição e para o fato de que somos irracionais. Para evitar a nossa própria irracionalidade, é recomendável mantermo-nos alertas.

Evitar a irracionalidade é algo bom, mas não é a única razão para termos cuidado. Emoções como a raiva têm o poder de influenciar nossas ações. Por vezes dizemos que alguém *foi tomado pela raiva* ou que *foi cegado pela raiva* para nos referirmos a alguns maus efeitos dessa emoção sobre nós. A raiva não é um problema meramente porque é um indício para a nossa irracionalidade em política, mas também porque tem o poder de influenciar as nossas ações. A habilidade de fazer um bom uso da razão para gerenciar a influência das emoções em seus atos é o centro do que Aristóteles chamou de *virtudes morais*. Uma pessoa moralmente virtuosa controlará o efeito da raiva sobre si. Ela evitará, por exemplo, que a raiva leve-lhe frequentemente a cercear os direitos dos outros ou a causar-lhes

sofrimento desnecessário. Sem entrar em detalhes sobre a impressionante teoria das virtudes de Aristóteles, podemos dizer que o cuidado com a emoção da raiva em relação àqueles que discordam de nós em política é importante tanto para nossa racionalidade como para nossa virtude moral.

Nada disso me parece muito controverso e a recomendação seria usar a introspecção para manter-se alerta sobre as ocorrências e efeitos da raiva nas situações relevantes. Infelizmente, contudo, existem algumas armadilhas mentais que podem atrapalhar nossa auto-avaliação nesse quesito. Esse artigo é sobre uma destas armadilhas, que vou chamar de a *estratégia da interpretação favorável*. Vejamos como a coisa ocorre.

Repare que foi dito acima que a *disposição* a sentirmos raiva daqueles que discordam de nós é um *indício* para a irracionalidade de quem tem a disposição. Não foi dito que nunca estamos justificados a sentir raiva daqueles que discordam de nós. Em alguns casos, o sentimento de raiva pode muito bem ser justificado. Isto pode ocorrer, por exemplo, quando nosso sentimento é baseado na crença justificada de que nossos objetores estão de má fé. Se desconfiamos que alguém discorda de nós apenas porque quer nos ver sofrer ou gerar o mal para os outros, estamos justificados em sentir raiva por ele ter discordado. Em alguns casos o sentimento de raiva é baseado na crença justificada de que aqueles que discordam de nós estão irrefletidamente contribuindo para conseqüências muito drásticas, que terão efeitos nocivos duradouros. Em casos extremos, a virtude moral pode até mesmo exigir que deixemos uma *grande quantidade* de raiva motivar nossa ação, a fim de facilitar nossa defesa ou defesa dos direitos dos outros.

O problema é que é (quase) sempre possível interpretar as situações nas quais temos raiva daqueles que discordam de nós como situações do tipo acima. Isto não apenas é possível, mas até mesmo tentador. Uma vez que a conclusão de que falhamos em ser racionais ou virtuosos é indesejada, podemos muito bem interpretar as situações relevantes a fim de parecer (aos outros e a nós mesmos) que nossa raiva por aqueles que discordam de nós é apenas uma resposta à má fé de nossos objetores ou ao

fato de suas opiniões terem conseqüências drásticas. Se aplicarmos essa estratégia com freqüência, nossa avaliação de nós próprios – do efeito do sentimento de raiva sobre nossa racionalidade e virtude – correrá o risco de ser imensamente prejudicada. Considere dois casos imaginários que têm alguma semelhança com a realidade.

O primeiro caso é o de João. João é um militante de esquerda que claramente tem a disposição de sentir raiva daqueles que discordam dele em política. Frequentemente entrando em discussões agressivas com familiares ou amigos, usando vocabulário ofensivo contra os objetores, com alguma freqüência deixando isso vazar para atitudes positivas para o cerceamento da liberdade de expressão dos outros, etc. Imagine que você alerte João sobre a possibilidade de ele ser irracional e sobre os efeitos que isso pode ter para sua virtude moral. Ao deitar-se, ele começa a refletir sobre a informação que recebeu. Ele percebe que certamente tem raiva daqueles que *defendem ideias de direita*, mas logo vê que isto ocorre apenas devido ao fato de que são fascistas mal intencionados que só querem impor a vontade de uma elite. Em verdade, continua João, sua raiva é justificada e motiva-lhe a agir virtuosamente, lutando contra esses fascistas. João também repara que sente raiva daqueles que defendem outros partidos de esquerda que não o que ele escolheu. Mas isto ocorre por uma boa razão: eles precisam entender que a esquerda tem de se unir, e sua falha em entender isso vai causar conseqüências drásticas. E quanto àquela parcela do povo que é paupérrima e também alvo da raiva de João? Bem, são pobres de direita, onde já se viu?!? João também tem raiva dos libertários, dos capitalistas, etc. etc. Mas em cada caso haverá uma interpretação especial explicando que a raiva é devido à má fé de seus adversários ou às drásticas conseqüências das teses deles.

O segundo caso é o de Marcos. Marcos é um militante de direita. Marcos também é um caso paradigmático de alguém com a disposição a sentir raiva daqueles que discordam dele. Novamente, imagine que alguém lhe informe da posse dessa disposição e de seus possíveis efeitos. Ele reconhece que sente raiva daqueles que *defendem ideais de esquerda*. Apesar

disso, está seguro de que são comunistas que desejam implementar um regime que nos levará à bancarrota. Quando não são comunistas, são defensores dos direitos humanos. O que é defender os direitos humanos se não defender a vida boa para bandidos? Nada mais natural do que sentir raiva de quem defende bandidos. Marcos também sente-se facilmente irritado com os homossexuais, mas apenas porque o movimento LGBT tem um plano para acabar com a sagrada instituição da família. Um plano, pensa ele, que precisa ser combatido. Aliás, os defensores das minorias em geral o irritam, pois estão claramente de má fé. Afinal, pensa Marcos, eles querem transformar o fato de que certos grupos são minorias em privilégios. Também os movimentos sociais, os estudantes e professores de humanas (que não passam de doutrinadores marxistas), e muitos e muitos outros estão no caminho da raiva de Marcos. Felizmente, em cada caso haverá uma interpretação especial explicando que a raiva é devido à má fé de seus adversários ou às drásticas consequências das teses deles.

A semelhança entre os exemplos acima é que ambas as personagens interpretam de forma favorável os casos nos quais têm raiva daqueles que discordam de si. A aplicação apressada e sistemática dessa interpretação é o que chamo de *estratégia da interpretação favorável*. Essa estratégia afeta a correção de nossa auto-avaliação. Em caso de auto-avaliação, eles provavelmente não alcançarão a conclusão de que são irracionais, pois cada caso de raiva é apressadamente interpretado como um caso de raiva justificada pela gravidade da situação ou má fé de seus adversários. Por um lado, João e Marcos possuem uma disposição que afeta sua racionalidade e virtude. Por outro, adotam interpretações dos fatos que lhes impedem de perceber isso.

É irrelevante aqui se há muitas ou poucas pessoas como João e Marcos ou se a estratégia da interpretação favorável é ou não muito usada. O fato é que ela é possível e isso é suficiente para tirarmos uma lição: Devemos estar atentos não apenas à frequência com que sentimos raiva de nossos adversários em política, mas também à frequência com a qual o sentimento nos parece justificado por uma interpretação favorável dos

fatos. O primeiro é um sinal de irracionalidade; o segundo é um sinal de que essa irracionalidade está sendo mascarada. Penso que esta lição é tão modesta quanto importante. Trata-se de uma conclusão importante não apenas devido ao valor epistêmico da racionalidade, mas também por seu efeito sobre nossas virtudes morais.

Pessoas irracionais, protesto racional

Sagid Salles

Podem pessoas irracionais realizar um protesto em si mesmo racional? É claro que protestos não podem ser racionais no mesmo sentido em que pessoas podem. Protestos não têm mentes, não pensam, não fornecem razões, etc. Quando falamos em um protesto ser ou não racional estamos falando de ser ou não justificado, de haver ou não razões a favor de sua realização. O que queremos de fato saber é se um protesto de pessoas irracionais pode ou não ser justificado.

Isto ainda não é totalmente claro. O que significa, afinal, dizer que um protesto é formado por pessoas irracionais? Não podemos exigir, por exemplo, que os membros de um protesto sejam cientistas políticos, lógicos ou doutores em retórica. Mas talvez possamos exigir que eles pelo menos sejam capazes de articular razões em favor do protesto do qual participam. Neste contexto, um membro de um protesto pode ser considerado irracional se **não** é capaz de articular razões a favor do protesto.

Esse é o sentido de “racional/irracional” que muitos de nós temos em mente quando acusamos os membros de protestos de serem irracionais. Com frequência é assim que a coisa ocorre. Primeiro, um repórter vai até a multidão e começa a pressionar os presentes a responder – sem muita reflexão, no meio do barulho e de forma rápida – à perguntas como “quais as suas razões a favor deste protesto?” ou (insanidades como) “é a favor do capitalismo?”, “é contra monopólios?”, etc. Segundo, os membros dos protestos falham em responder apropriadamente, muitas vezes

proferindo respostas apressadas ou simplesmente falhando completamente em dar uma resposta com sentido. Nós então tomamos as entrevistas com as fracassadas justificativas/respostas dos membros dos protestos como indícios de que eles são irracionais. No fim, cravamos o resultado: os próprios protestos são irracionais.

Toda a metodologia acima é para lá de duvidosa. Ora, imagine que um empolado repórter se materialize aqui no silêncio de meu quarto, enquanto escrevo este artigo, e comece a pedir-me respostas rápidas sobre a razão de eu ser a favor de determinado protesto, do capitalismo ou por que pintei meu cabelo de azul no período de minha adolescência. Provavelmente o resultado será desastroso. Há poucas coisas que sou capaz de responder no improviso de forma minimamente inteligente. A situação seria ainda pior se me colocassem num ambiente barulhento e tumultuado. Não parece apropriado julgar os membros de um protesto com base em respostas rápidas dadas em meio ao barulho e para repórteres muitas vezes mal intencionados. Pior ainda seria julgar toda a racionalidade do protesto com base nisto.

Devo confessar, contudo, que me é por vezes misterioso como exatamente meus colegas *descobrem* a suposta irracionalidade dos membros dos protestos aos quais objetam. Muitos deles parecem acreditar serem capazes de fazer uma *análise profunda* que lhes revela um *significado mais profundo* das coisas. Este significado profundo lhes confirma seja lá o que for que já pensem (e ao que parece nunca falha em confirmar-lhes isto). Nunca entendi como é que chegam ao tal *significado profundo* e todas as vezes que pedi que me explicassem recebi apenas reafirmações e mais reafirmações da própria tese. Em outros casos, a situação é ainda pior. Tome como exemplo este artigo¹, de Paulo Nogueira, que afirma que os paineleiros (aqueles que protestaram batendo em painelas contra a Dilma?) são doentes. Uma tese forte que, por isso mesmo, requer fortes argumentos.

1 <http://www.diariodocentrodomundo.com.br/guga-noblat-descobriu-o-obvio-os-paineleiros-sao-doentes-por-paulo-nogueira/>

Deixo ao leitor a hercúlea tarefa de ali encontrar um argumento sequer a favor dessa tese.

Deixemos isto de lado e assumamos que os membros de um determinado protesto sejam de fato irracionais no seguinte sentido: são incapazes de articular boas razões a favor do protesto. Podemos assumir que eles seriam incapazes de formular tais razões mesmo se tivessem um tempo razoável para tal. Chamemos de *perspectiva intelectualista dos protestos* à tese que afirma que uma condição suficiente para que um protesto seja irracional é que seus membros sejam irracionais no sentido acima.

Ao contrário do que pensam muitos de meus colegas acadêmicos, o intelectualismo acerca dos protestos não é nada óbvio. Um exemplo pode iluminar as dificuldades do intelectualismo. Imagine que Maria seja uma pessoa completamente ignorante, incapaz de formular boas razões até mesmo para as coisas mais simples. Não que Maria seja preguiçosa e não estude. Ao contrário, imagine que ela tenha sofrido com as condições mais adversas impostas por um governo injusto. Imagine um governo injusto ao seu gosto, desde que o resultado seja Maria sem qualquer acesso à instrução e com uma intensa dificuldade em articular razões. Maria não sabe economia, não sabe filosofia, não sabe sequer ler ou escrever, não é boa no uso das palavras e é claramente ruim em articular razões. Imagine agora que Maria proteste contra esta condição na qual vive. Ela não saberá formular boas razões a favor de seu protesto, ainda que lhe dermos tempo. Apesar disso, o seu protesto parece-me inteiramente justificado.

Maria percebe a situação difícil na qual está, e se não podemos literalmente assumir que ela *perceba* a injustiça, podemos pelo menos assumir que intua. Com base nessa percepção, protesta solitariamente (talvez levantando um cartaz) contra a situação na qual se encontra. Isto parece ser o suficiente para um protesto justificado. Não precisamos *intelectualizar* Maria adicionando a ela a capacidade de se explicar ou justificar seu protesto.

O intelectualismo não reconhece uma distinção entre *estar justificado em realizar uma ação* e *ser capaz de fornecer razões para a realização dessa*

ção. Essa distinção é especialmente importante quando o assunto é protesto. Uma das coisas que pode fazer com que uma pessoa esteja justificada a protestar é precisamente o fato de estar em situação de privação radical, como a de Maria. Essa situação de privação vai dificultar em muito a aquisição de habilidades como a de fornecer razões a favor de protestos. Ora, nesses casos o fato de que a pessoa é privada de tais capacidades é algo que justifica o seu protesto. Seria no mínimo irônico tomar esse fato como um indício contra Maria, ao invés de a favor dela.

Para piorar, o intelectualismo implica numa receita para que os governantes impeçam que quaisquer protestos contra eles sejam justificados. Basta manter as pessoas suficientemente ignorantes para que nenhum protesto seja justificado. Como as hipotéticas (em alguns lugares nem tão hipotéticas assim) vítimas do governo dificilmente conseguirão um protesto a favor do qual uma parte significativa dos membros é capaz de fornecer razões, o governo terá sempre a desculpa de que os protestos são irracionais. Mantenha as pessoas suficientemente ignorantes e jamais enfrentará um protesto racional. Qualquer perspectiva sobre a racionalidade dos protestos que tenha esta implicação deve, por isto mesmo, ser rejeitada.

É quase certo que alguém me objetará do seguinte modo. É verdade que o intelectualismo falha quando consideramos exemplos de protestos de pessoas em péssimas condições, como nos casos acima. Mas talvez ele esteja correto se aplicado apenas a pessoas com boas condições como, por exemplo, a classe média alta. Faz sentido, afinal de contas, que um protesto da classe média alta só seja racional se os seus membros forem capazes de justificá-lo. Nada demais em exigir que os membros da classe média alta sejam capazes de justificar os protestos dos quais participam; nada demais em cobrar mais daqueles que tiveram mais oportunidades na vida. Não é mesmo?

Certamente que esta objeção soa bem, mas não vai muito além disso. Suponha que Monica proteste a favor da Maria. Acontece que Monica é uma rica preguiçosa que, apesar de todas as oportunidades de estudar, não

aprimorou-se minimamente. O resultado é que ela é incapaz de articular razões a favor do protesto de Maria. Monica apenas ficou sabendo das dificuldades vividas por Maria e, chocada com as mazelas que presenciou, decidiu protestar por melhores condições para a última. O intelectualismo é incapaz de reconhecer que o protesto de Monica é racional, como de fato é.

Soma-se a isto o fato de que os protestos podem ser simultaneamente freqüentados por diferentes classes sociais. Uma perspectiva que relativiza os critérios para racionalidade dos protestos às classes sociais terá dificuldade de avaliar protestos envolvendo diferentes classes sociais. Imagine, por exemplo, que Maria e Monica protestem juntas contra a situação da primeira. Não é nada claro como o intelectualista poderia avaliar a racionalidade do protesto neste caso.

Penso que há boas razões para rejeitarmos a ideia de que um protesto racional requer pessoas racionais, pelo menos se entendermos *racionais* no sentido intelectualista acima. Mas é preciso não confundir as coisas. Primeiro, eu não defendi que qualquer protesto, em qualquer circunstância, seja racional. Nada nos meus argumentos implica isso. Segundo, o que defendi foi que do mero fato de que os protestantes são irracionais no sentido intelectualista não se segue que o próprio protesto seja irracional. Nada disso implica que a racionalidade das pessoas não seja um fator positivo no protesto. É bom quando temos pessoas racionais protestando, apesar de isso nem sempre ser possível.

Por fim, é preciso reconhecer, como um amigo apontou-me, que existem outros sentidos de *racional/irracional* importantes para a discussão sobre a racionalidade dos protestos. Mas isto fica para outro momento. Dou-me por satisfeito se lhe convencer de que o intelectualismo não funciona.

Quem defende isso, defende aquilo

Sagid Salles

Dizem que quem defende o financiamento privado de campanha é a favor da corrupção, que quem é a favor do PT é a favor da corrupção, que quem não acredita em Deus não acredita na bondade, que quem defende o aborto defende o assassinato, que quem defende os direitos humanos defende bandidos, quem é contra o PT é contra os pobres, e assim por diante. É comum que essas afirmações apareçam sem quaisquer indícios empíricos que as sustentem. Baseando-se unicamente no fato de que alguém defende uma coisa, conclui-se que defenda outra que, desta vez, será claramente imoral. Sustentarei que deveríamos ser mais cautelosos com este tipo de raciocínio.

Considere primeiramente um caso no qual o tipo de raciocínio parece plausível. Imagine que você acredita que João é solteiro. Neste caso, não seria incorreto se Sr X concluísse que você também acredita que João não é casado. Isto é, do fato de que você acredita que João é solteiro, Sr X conclui que você acredita que João não seja casado. Neste caso, dois elementos são cruciais para a conclusão de Sr X.

O primeiro é que o fato de João ser solteiro é uma condição suficiente para João ser não casado. Afinal de contas, é impossível para alguém ser solteiro e casado ao mesmo tempo. Esta relação de *suficiência*, contudo, não basta para a conclusão de Sr X. Sr X não está meramente partindo do fato de que João é solteiro para o fato de que ele não é casado. O que ele faz é algo um pouco mais complexo, o que pode ser notado pelo fato de

que sua inferência é sobre o que você acredita e não sobre o estado civil de João. Ele parte do fato de que você *acredita que* João é solteiro para a conclusão de que você *acredita que* João é não casado. A ocorrência de expressões como “acredita que” em inferências deste tipo pode complicar bastante as coisas. Para notar isto, pense no seguinte exemplo. O fato de que João tem R\$ 1.253,00 e Maria 2.421,00 é suficiente para o fato de que João e Maria têm um total de 3.674,00. Em outras palavras, (1) é suficiente para (2).

(1) João tem R\$ 1.253,00 e Maria tem 2.421,00

(2) João e Maria têm um total de 3.674,00.

Apesar disto, pode muito bem ser o caso que alguém acredite em (1) e não acredite em (2). Alguém que faça a soma de 1.253 e 2.421 e erre no resultado, por exemplo, pode vir a acreditar em (1) e não em (2). Por outras palavras, embora (1) seja uma condição suficiente para (2), o fato de que alguém *acredita* em (1) não é suficiente para que alguém *acredite* em (2).

O mesmo ocorre no caso de Sr X. Vimos que o fato de João ser solteiro é suficiente para o fato de ele ser não casado. Mas isto não garante que do mero fato de que você acredita em uma coisa se siga que você acredite na outra. Apesar disto, Sr X parecer-nos-ia inteiramente justificado em passar de (3) para (4).

(3) Você acredita que João é solteiro.

(4) Você acredita que João é não casado.

O que há de especial neste caso? A resposta é, penso, que não apenas a verdade de “João é solteiro” é suficiente para a verdade de “João é não casado”, mas a relação de suficiência neste caso é totalmente transparente ou óbvia, de modo que é legítimo supor que qualquer um que acredite na primeira também acreditará na segunda. A mera compreensão dos significados de “solteiro” e “não casado” seria suficiente para sabermos que todo solteiro é não casado. Para saber que todo solteiro é não casado não

é preciso checar os solteiros do mundo e verificar se eles são ou não casados. Se alguém lhe dissesse que encontrou um solteiro que é casado você certamente pensaria que tal pessoa não entendeu o que significa “solteiro”.

Repare que a relação de suficiência entre *ser solteiro* e *ser não casado* é tão evidente que podemos plausivelmente sustentar que é *impossível* acreditar que alguém é solteiro sem acreditar que seja não casado. Talvez sejam poucos os casos nos quais essa relação de suficiência seja tão evidente. Existem casos, contudo, nos quais ela é evidente o bastante para, pelo menos, nos permitir a conclusão mais fraca de que quem defende A *provavelmente* defende B. Vimos que o fato de João ter um total de R\$ 1.253,00 e Maria um total de R\$ 2.421,00 é suficiente para o fato de que João e Maria têm R\$ 3.674,00. Por outras palavras, (1) é suficiente para (2). Disto não se pode concluir que quem *aceita* (1) *aceita* (2). Mas dado que se trata de uma simples soma de números pequenos, talvez possamos sustentar que, pelo menos, quem *aceita* (1) *provavelmente* também *aceita* (2).

Em resumo, o tipo de raciocínio que estamos considerando requer dois passos. Primeiro, deve-se sustentar que A é suficiente para B e, depois, que a relação de suficiência é tão evidente que quem acredita em A (provavelmente) também acredita em B. O que queremos saber é se estamos justificados, no atual contexto, a usar este tipo raciocínio para exemplos como os acima.

O ponto para o qual quero chamar a atenção é o seguinte. Mesmo quando aceitamos que A realmente seja suficiente para B, frequentemente ocorre de esta relação de suficiência não ser transparente ou tão evidente quanto deveria. O resultado é que isto inviabiliza este tipo de raciocínio para grande parte dos casos, como os exemplos acima.

Considere o exemplo do financiamento privado de campanha. Neste caso, o primeiro passo seria sustentar que a permissão ao financiamento privado de campanha é suficiente para a promoção da corrupção; o segundo passo consistiria em sustentar que a relação de suficiência é tão óbvia que quem defende o financiamento privado (provavelmente)

defende também a corrupção. Suponha que aceitemos a primeira parte: que o financiamento privado de campanha seja condição suficiente para a corrupção. Teremos razões para aceitar a segunda? Acredito que a resposta é “não”.

Repare que este caso é radicalmente diferente do caso de “solteiro” e “não casado”. A mera compreensão dos significados de “solteiro” e “não casado” seria suficiente para sabermos que todo solteiro é não casado. Mas isto não ocorre com “financiamento privado de campanha” e “corrupção”. Não podemos saber se o financiamento privado é ou não suficiente para a corrupção pela mera análise do significado destas expressões. Ao que tudo indica, mesmo que o financiamento privado seja suficiente para a corrupção, pode muito bem ser o caso que alguém falhe em ver isto. Portanto, do mero fato de que alguém defende o financiamento não se pode concluir que defende a corrupção. Observações similares valem para todos os casos acima, mas deixo isto aberto ao leitor.

A alternativa seria correr para a tese mais fraca de que quem defende o financiamento privado *provavelmente* defende a corrupção. Não tenho qualquer argumento decisivo contra isto, mas há razões para que mesmo esta tese seja vista sob forte suspeita. Primeiro, o caso do financiamento privado nem de longe é claro como o caso de (1) e (2) acima. Naquele caso, a razão pela qual foi plausível pensar que quem aceita (1) provavelmente aceita (2) foi que se tratava de uma soma consideravelmente simples. Questões políticas como a discussão sobre o financiamento privado, o aborto, etc. são aparentemente bem mais complexas do que a soma envolvida em (1) e (2).

Segundo, quem é a favor do financiamento privado provavelmente não vai dizer que é a favor da corrupção. Nosso crítico radical do financiamento terá de assumir que boa parte destas pessoas está simulando não ser a favor da corrupção quando de fato são. Não é incomum expressar coisas deste tipo dizendo que se trata de ir além das aparências superficiais e revelar o *significado profundo* das coisas. A despeito da empolgação de

meus colegas de profissão com os tais *significados mais profundos*, me parece que isto torna as coisas ainda mais implausíveis.

Por fim, pode ser tentador ou reconfortante pensar que aqueles que discordam de nós o fazem apenas por serem ruins em algum sentido. É tentador pensar que nossas teses políticas sejam tão evidentes a ponto de ser improvável alguém bem intencionado discordar de nós. Ora, é precisamente porque isto é tentador que devemos ter cautela em dobro com este tipo de conclusão. Na pior das hipóteses, uma maior cautela nos tornaria um pouco mais civilizados nas discussões políticas.

Uma crítica à imunidade parlamentar

Hélio Carneiro

Ao votar o processo de impeachment na Câmara, o deputado Jair Bolsonaro exaltou em seu discurso¹ o coronel Ustra, um notório torturador na época da ditadura militar. O ato gerou revolta. Muitos queriam não apenas que Bolsonaro fosse punido, mas também que perdesse seu cargo de deputado. Essa não é a primeira vez que Bolsonaro se envolve em uma polêmica desse tipo. Por diversas ocasiões, ele invocou a sua imunidade parlamentar para se defender das exigências de censura. Mas o que é a imunidade parlamentar? Esta imunidade é constituída de dois elementos: as imunidades formal e material. Basicamente, a imunidade formal (art. 53, §1-8) é relativa à prisão e ao processo criminal de parlamentares a partir da expedição de seu diploma. Já a imunidade material (art. 53, caput) trata da inviolabilidade civil e penal de parlamentares por quaisquer opiniões, palavras e votos dados no exercício de sua função. A discussão deste artigo se refere apenas à imunidade *material* (sendo assim, de agora em diante, quando falar de imunidade parlamentar, estarei me referindo a esta imunidade especificamente).

Essa imunidade permite que um parlamentar diga qualquer coisa sem correr o risco de ser responsabilizado civil ou penalmente por isso. Há quem diga ainda que no STF há um entendimento de que a imunidade parlamentar confere inviolabilidade absoluta² aos parlamentares, de

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=K5WtlpkBZG4>

² <https://jus.com.br/artigos/29608/criticas-ao-carater-absoluto-da-imunidade-parlamentar-material-brasileira/1>

modo que eles não estariam passíveis de responder por algo dito em *nenhuma* hipótese, bastando que para isso eles estejam nas suas respectivas casas legislativas no momento em que emitem alguma opinião.

Tenho dois objetivos neste artigo: primeiro, defenderei que a imunidade parlamentar separa arbitrariamente parlamentares de civis, e, em seguida, defenderei que os últimos devem ter o mesmo nível de proteção dos primeiros.

A livre expressão é um direito fundamental garantido por nossa Constituição. Contudo, é consenso jurídico que todos os direitos fundamentais podem ser limitados quando colidem com outros direitos fundamentais. Por exemplo, o direito à livre expressão pode ser limitado pelo direito à honra em um caso concreto. No entanto, dada a imunidade parlamentar, parece haver uma maior proteção da livre expressão. Se um civil expressasse alguma das opiniões polêmicas de Bolsonaro, a chance de ele acabar censurado seria bem maior.

Assim, há, à primeira vista, uma assimetria entre civis e parlamentares relativamente à livre expressão. Mas haver uma assimetria, por si só, não é suficiente para dizer que há algo de errado. Há várias coisas que parlamentares podem fazer e que nenhum civil pode. Por exemplo, eu não posso votar uma PEC; os únicos votos que contam são os de parlamentares. A razão disso é basicamente que essa é a lógica de uma democracia representativa: as pessoas votam em políticos para que eles representem os interesses dos seus eleitores exercendo certas funções exclusivas. Como esse exemplo mostra, não basta que haja uma assimetria entre parlamentares e civis para que haja algo objetável – a assimetria deve, ainda, ser *injustificada*.

Haverá, então, justificativa para a assimetria resultante da imunidade parlamentar? Considerarei três tentativas naturais de defesa e argumentarei que todas falham.

A primeira consiste em dizer que a diferença é justificada pela própria Constituição, fonte básica de legitimidade. Há pelo menos dois problemas sérios aqui. Primeiro, o argumento pressupõe que o Estado tem autoridade política. Basicamente, uma entidade tem autoridade política se 1) é

moralmente permissível a tal entidade impor coercitivamente regras a terceiros e 2) as pessoas têm o dever de obedecer tais regras *porque* são regras originadas da entidade em questão. A grande dificuldade dessa posição é que não é claro que haja tal coisa como autoridade política. As objeções mais devastadoras à autoridade política estão nas obras *The Problem of Political Authority*³, de Michael Huemer e *Moral Principles and Political Obligations*⁴, de A. John Simmons. Por ora, basta dizer que, como há uma intuição moral básica de presunção⁵ contra a coerção, são os defensores da existência da autoridade política que nos devem argumentos.

Segundo, ainda que suponhamos que o Estado brasileiro possui autoridade política, disso não se conclui que *todas* as normas constitucionais são legítimas. A possibilidade de alterar diversas partes da Constituição através de PECs⁶ mostra não só que é possível rejeitar algumas normas constitucionais como também modificá-las ou até mesmo extingui-las.

A segunda tentativa de justificar a diferença é a seguinte: os parlamentares precisariam de maior liberdade para que haja o confronto de opiniões necessário a decisões importantes. No entanto, não vejo razão para pensar que esse argumento não possa se aplicar a civis. Afinal, votar em um parlamentar é escolher alguém que compartilha de nossas ideias, de modo que deve haver espaço para a discussão desinibida de ideias também entre civis para que assim possamos identificar os candidatos que pensam como nós.

A última defesa consiste em dizer que a assimetria se justifica porque os parlamentares necessitam de uma garantia que os civis não necessitam, pois debatem assuntos relacionados ao exercício parlamentar. Seria como dizer que as pessoas não necessitam da mesma liberdade para discutir biologia que biólogos necessitam. O argumento depende, então, das noções

3 <http://criticanarede.com/politicalauthority.html>

4 http://www.amazon.com/Moral-Principles-Political-Obligations-Simmons/dp/0691020191/ref=pd_sim_14_35?ie=UTF8&dpID=31TCBoiwsjL&dpSrc=sims&preST=_AC_UL160_SR100%2C160_&refRID=09PES5P7TD8JHFF2CS2H

5 <http://refutacoes.com/blog/gays-armas-e-cafe/>

6 https://pt.wikipedia.org/wiki/Emenda_constitucional

de *especialidade* e de *necessidade*. A noção de especialidade se manifesta através da ideia de que parlamentares tratam de assuntos específicos cruciais no seu cotidiano de trabalho. Já a noção de necessidade busca mostrar que o que melhor proporciona o bom exercício desse trabalho cotidiano é a ampla liberdade de discussão.

Há três problemas com essa defesa. Primeiro, não está claro por que motivo parlamentares precisariam de imunidade para tratar *outros* assuntos, sem relação direta com a sua própria função. Segundo, é falsa a ideia (implícita no argumento) de que os civis não discutem os temas tipicamente discutidos por parlamentares. Há muitos temas discutidos entre parlamentares e que têm relação direta com o exercício de suas funções que também são amplamente discutidos cotidianamente entre civis (como a legalização do aborto, por exemplo), e que inclusive podem ser importantes para a condução de seu cotidiano (como o aumento de impostos indiretos, por exemplo). Terceiro, do fato de certo grupo necessitar mais de ampla liberdade para discutir certos temas não segue que o público em geral deve ter sua liberdade de expressão limitada. Parece absurdo dizer que deveríamos limitar as possibilidades do debate público sobre temas políticos variados só porque as pessoas em geral supostamente necessitam menos discutir tais temas cotidianamente.

É importante notar que não preciso mostrar que é *impossível* haver alguma defesa sólida da diferença. Em vez disso, dado que os direitos fundamentais têm precedência sobre as demais normas, e dado que a assimetria em questão nada mais é do que dispensar tratamento diferenciado ao direito fundamental de livre expressão dos parlamentares, basta que se levante dúvidas a respeito da assimetria para que o ônus argumentativo esteja do lado de quem pensa que a assimetria é justificada.

Admitindo que a imunidade parlamentar é injustificada, surge a seguinte questão: o que devemos concluir disso, afinal?

A minha sugestão é que devemos *aumentar* a proteção da liberdade de expressão das pessoas em geral até um nível parecido com a proteção de que parlamentares hoje desfrutam. Por questões de espaço, me

limitarei a delinear algumas das principais razões pelas quais a livre expressão deve ter um alto nível de proteção.

Seguindo os passos de J. S. Mill⁷, considero que a liberdade de expressão é o melhor meio que temos para justificar adequadamente nossas opiniões. Somos seres falíveis e podemos nos enganar acerca de nossas crenças. Sendo assim, é importante que uma sociedade forneça ampla abertura para se discutir publicamente inúmeras ideias, garantindo-se assim a possibilidade de revisão sistemática de tais ideias por terceiros. Mas os casos controversos acerca da livre expressão são os que costumam envolver não apenas meras opiniões, mas também ofensas a terceiros. Devemos estabelecer, então, o limite em algum ponto da ofensa? Em alguns casos, responder “sim” é até intuitivo. Por exemplo, quando alguém diz algo como “judeus são egoístas e gananciosos”, uma reação natural é a de que isso é algo que deve ser censurado, pois não cumpre propósito algum a não ser o de tentar ofender certo grupo de pessoas. O problema é que não é fácil encontrar um critério que não acabe abrindo espaço para censuras indesejáveis. O critério subjacente a esse caso do judeu, por exemplo, parece ser o de que é suficiente que alguém se sinta ofendido para que uma dada manifestação seja passível de censura. Um critério assim pode abrir espaço para se tentar censurar alguém que defenda que Jesus provavelmente fez sexo com Maria Madalena, visto que isso certamente ofenderia profundamente muitos cristãos.

Não estou sugerindo aqui que não se pode nunca punir alguém por alguma expressão. Tudo o que estou tentando dizer é que, na prática, é necessário cautela quando pensarmos em censurar algo, pois é possível que não nos atentemos que a justificação para um caso particular de censura pode servir também para justificar outros casos de censura que consideraríamos claramente inaceitáveis. Assim, a regra geral deve ser uma proteção robusta da livre expressão, tendo qualquer tentativa de censura um pesado ônus argumentativo sobre si.

⁷ <http://criticanarede.com/liberdadeexpressao.html>

V

Dilma, Lula e Bolsonaro

Um argumento para o impedimento de Dilma

Sagid Salles

Como o título claramente indica, vou apresentar um argumento a favor do impedimento da presidenta Dilma Rousseff. Mas o que exatamente isto significa? Há uma interessante discussão sobre se o impedimento é ou não legal, e alguém poderia facilmente entender que meu objetivo é *fornecer um argumento a favor de sua legalidade*. Não é isto que farei. Também há muita discussão sobre se o impedimento é ou não um golpe. Como de costume, alguns governistas se apressaram em encontrar uma palavra com conotação negativa para referirem-se ao impedimento. Para o bem ou para o mal, também não vou dizer nada sobre isto. O que vou defender é basicamente o seguinte: o impedimento da presidenta é justificado, independentemente de se é legal ou não, e independentemente de se o chamamos de “golpe” ou alguma outra palavrinha de conotação negativa.

Sem maiores rodeios, é assim que o argumento começa.

1. Se Dilma é atualmente incapaz de presidir o Brasil de forma minimamente competente, então estamos justificados em forçar a sua saída.
2. Dilma é atualmente incapaz de presidir o Brasil de forma minimamente competente.
3. Logo, estamos justificados em forçar a saída de Dilma.

O argumento é válido, o que significa que se suas premissas (1) e (2) são verdadeiras, *então* a conclusão também é verdadeira. O que precisamos saber é se as premissas são de fato verdadeiras. A premissa (1) é inicialmente plausível. A vida de milhões de pessoas está nas mãos da

presidenta do Brasil. A falha em ser minimamente capaz de governar o país coloca em risco o bem-estar destas pessoas e a própria vida de muitas delas. Se a Dilma fosse atualmente incapaz, isto seria razão mais do que suficiente para forçar a sua saída. Ou será que não?

Frequentemente sustenta-se que as pessoas não têm o direito de fazer isto, pois a presidenta foi democraticamente eleita. Recusar às pessoas o direito de forçar a sua saída neste caso imaginado implicaria em obrigá-lhes a colocar seu bem-estar e a própria vida de muitos significativamente em risco. Não parece que as pessoas estejam obrigadas aceitar este risco apenas para respeitar resultados de eleições ou coisas deste tipo. Nem o resultado das eleições nem as leis são o tipo de coisa que têm de ser respeitadas *a qualquer custo*. Imagino que pouca gente discordará disto, sendo esta uma objeção fraca.

Um real problema da premissa (1) diz respeito à palavra “forçar”. Intuitivamente, há limites sobre até onde podemos ir para forçar a saída de uma presidenta. Na atual situação, por exemplo, pareceria um completo exagero entrar em uma guerra civil por isto. A circunstância não é tão extrema para justificar recurso à violência, seja de um lado ou de outro. Portanto, “forçar” deve ter um sentido mais fraco, e não deve envolver recurso à violência.

Mas então, há algum meio de forçar a saída da presidenta na atual circunstância sem precisar recorrer à violência? É claro que há, e você já deve imaginar minha resposta: o impedimento! Há ainda outros modos, como o estabelecimento de novas eleições, mas o impedimento parece ser o mais provável agora. Se a presidenta Dilma for incapaz de presidir o país de uma forma minimamente competente – e ainda não está estabelecido que ela seja – então estaremos justificados em recorrer ao impedimento para forçar a sua saída. Eleitores e políticos poderiam perfeitamente fazer o jogo que já é conhecido, com o primeiro lado pressionando a aprovação e o segundo aprovando sob pressão. Uma forma pacífica de forçar uma presidenta a retirar-se do cargo. Resolve-se assim nosso problema com a premissa (1).

Ainda falta saber se a premissa (2) é verdadeira. O problema agora é saber se Dilma tem ou não atualmente a competência mínima necessária. Há razões para pensar que tenha. Afinal, ela esteve no comando de 2000 à 2014 e é plausível que tenha sido pelo menos minimamente capaz. Por que agora recusaríamos a ela a capacidade mínima?

A resposta é direta: porque ela não mais consegue alcançar alguns resultados básicos que alcançou antes. Como um exemplo claro disto está o fato de que Dilma não tem conseguido manter a base aliada como aliada, como a saída do PMDB¹ (além de outros) mostra; sem contar o surpreendente (e duvidoso) esforço para manter/trazer partidos nanicos² como aliados. Esta não é a única inabilidade recente de Dilma, mas é uma muito importante. Manter uma base aliada forte é uma condição necessária para conseguir colocar em curso os planos de governo que ela pretendia (supondo que ela realmente pretendesse). Se ela não consegue manter esta base, não será capaz de colocar seus planos de governo em prática e estará de mãos atadas. Sem este apoio a presidenta é incapaz de governar com competência mínima. Assim fica estabelecida a segunda premissa do argumento e, conseqüentemente, sua conclusão. Estamos justificados em forçar a saída de Dilma, e isto justifica o impedimento.

Repare que sequer mencionei todos os pontos que poderiam ser usados em conjunto a favor de (2). Dilma tem falhado não apenas em manter e estabelecer uma base aliada forte, ela também parece se mostrar incapaz de manter um apoio popular pelo menos razoável, de evitar decisões obviamente impopulares e atrapalhadas³ (como a nomeação de Lula logo após os gigantescos protestos do dia 13), de contornar a crise política e econômica, etc. etc. etc. O cenário é para lá de negativo e a presidenta parece incapaz de lidar minimamente bem com isto. Há boas razões para pensar que (2) é verdadeira.

1 <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/03/por-aclamacao-pmdb-oficializa-rompimento-com-governo-dilma.html>

2 <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/04/governo-intensifica-negociacoes-com-partidos-para-evitar-impeachment.html>

3 <http://refutacoes.com/blog/sim-e-racional-pedir-que-lula-saia-do-ministerio/>

Alguém poderia me objetar que a Dilma não é a única responsável pela confusão toda. Mas ao contrário do que possa parecer, não estou supondo que a presidenta seja a única responsável. De fato, considero óbvio que ela não seja. Isto em nada afeta meu argumento. Ao sustentar que a nossa presidenta não é capaz de governar de forma minimamente competente, não estou dizendo que ela é a única causa dos atuais problemas (portanto, de nada adianta perguntar tolices como “e o Cunha?”). Estou apenas dizendo que ela não demonstra condições de sair dele.

Isto levanta uma resposta interessante ao meu argumento. Permitir que situações parcialmente alheias ao presidente justifiquem sua retirada pode abrir um precedente inaceitável. O que nos garante que a oposição não começará a criar problemas para tornar os presidentes incapazes de governar? O que nos garante que deputados e senadores não conspirarão para tornar a situação ingovernável? Talvez a resposta aqui seja um tanto surpreendente para os governistas. Não há quaisquer garantias e isto é mais um ponto a meu favor! É claro que muitos deputados e senadores irão tentar agir em interesse próprio, que a oposição tentará dificultar a vida do governo e cooptar a base aliada, que haverá risco de pedidos de impedimento (não é mesmo, PT?), que haverá várias e várias tentativas de tornar a vida do governo o mais difícil possível (não é mesmo, PT?), etc. etc etc. Se um presidente não é capaz de lidar com isto, não é capaz de governar o Brasil, e provavelmente quase nenhum outro país do planeta Terra.

Por fim, objeta-se que mesmo que aceitemos que Dilma seja atualmente incapaz de lidar com a situação, ainda permanece o fato de que nenhum outro disponível é capaz. Não temos uma opção melhor e isto faz com que o impedimento tenha efeito nulo. Esta objeção é curiosa. A presidenta Dilma não tem se mostrado um exemplo de capacidade para presidir o país, e de fato tem se mostrado o oposto. Então no que se baseia a afirmação de que não temos outra opção? Se é para a objeção ser relevante, é preciso baseá-la em algo mais do que amor ao PT. Tome o exemplo do vice-presidente Temer. Suponho que pouca gente goste dele ou pense que

ele faria um bom governo. Mas baseado em que poderíamos alegar que ele seria tão incompetente quanto a atual presidenta? Atingir este grau de incompetência não é algo tão fácil assim. Temer parece, por exemplo, ser mais hábil em manter uma base forte aliada do que Dilma. A especulação de que não temos opções melhores, se já foi intuitiva um dia, hoje soa como um completo exagero.

Me parece, no fim das contas, que o impedimento está justificado. Um dos aspectos interessantes do argumento que defendi é que não depende de discussões sobre sua legalidade, por mais importantes que possam ser. Se tiver razão, o impedimento está justificado independentemente de se é legal ou não, ou de quais palavrinhas negativas escolhemos para referi-lo.

Como não impedir um presidente: resposta a Sagid Salles

Kherian Gracher

Luiz Helvécio Marques Segundo

Antes de qualquer coisa, gostaríamos de deixar claro que o repasse que a CAPES nos faz não vem do PT! Dito isso, vamos lá.

Sagid Salles argumenta que “estamos justificados em forçar a saída de Dilma”. As razões apresentadas a favor disso são simples: (i) Se Dilma é atualmente incapaz de presidir o Brasil de forma minimamente competente, então estamos justificados em forçar a sua saída; (ii) Dilma é atualmente incapaz de presidir o Brasil de forma minimamente competente.

Vamos nos ater aqui à razão (ii). Salles defende que “manter uma base aliada forte é uma condição necessária para conseguir colocar em curso os planos de governo que [a presidente] pretende”. Uma vez perdida a base aliada, a presidente terá dificuldades para pôr em curso os planos do governo e, por conseguinte, ficará incapacitada de presidir o Brasil de forma minimamente competente. A consequência quase que imediata desse raciocínio é a de que é muito fácil tornar um presidente incompetente: basta que a base aliada desfaça sua aliança. Mas Salles pensa que isso é um ponto em seu favor; pois frente a tantas divergências partidárias, um presidente deveria ter a competência mínima de lidar com elas: “Se um presidente não é capaz de lidar com isto, não é capaz de governar o Brasil, e provavelmente quase nenhum outro país do planeta Terra.”

Suponhamos que em algum país – onde todos os grandes partidos são corruptos – um presidente extremamente moral seja eleito por um pequeno e honesto partido. Contudo, para um governo satisfatório, nosso honesto presidente teria de se aliar a pelo menos um dos grandes partidos corruptos (que lhe exigiriam a participação em esquemas de corrupção; ou pelo menos vista grossa); caso contrário ficaria de mãos atadas. O empecilho é que ele é moral, o que implica que não fará quaisquer alianças escusas. De acordo com Salles, portanto, nosso honesto presidente não teria as competências mínimas para presidir. Ou seja, num país de políticos corruptos, Salles parece exigir que o presidente se corrompa sob pena de ser impedido. Isso é no mínimo estranho.

É certo que Salles não está tratando de qualquer presidente ideal. E talvez seja até mesmo razoável supor que num país de partidos duvidosos um governo só funcione se se aliar a tais partidos. Pragmaticamente tudo isso faz sentido. Contudo, assumir um pressuposto teórico desses nos levaria à posição estranha que um governante minimamente competente às vezes tem de se corromper.

Voltemos, então, ao mundo real. Atentemo-nos ao “minimamente competente”. Salles se compromete com a ideia de que não ser capaz de manter uma base aliada é *suficiente* para não ser um governante minimamente competente. E aqui a história nos ajuda a mostrar que esse pressuposto é falso: Abraham Lincoln. Quando eleito presidente dos Estados Unidos, em 1860, Lincoln teve de enfrentar logo no ano seguinte a criação dos Estados Confederados e, posteriormente, a guerra civil. Esse é um caso claro de um presidente que não foi capaz de manter alianças (embora tenha tentado várias vezes chegar a um acordo com os Confederados).

Mas espere um pouco... Lincoln tinha alianças com os estados do Norte e Oeste, o que mostra que ele era minimamente competente. Não? Sim, e nós não duvidamos disso. E ainda que ele tivesse perdido todas as suas alianças (talvez o restante dos estados tivesse se tornado escravocrata), isso não parece mostrar que ele teria sido um governante

incompetente. No máximo mostraria que ele não fosse minimamente competente para fazer alianças que considerasse ruins.

É neste ponto que o argumento de Salles desliza. Ele quer dizer com “minimamente competente” que a Dilma não tem capacidade de manter alianças? Ou quer dizer que a presidente não tem qualquer competência para governar porque não tem capacidade de manter alianças? Se é a última coisa, então isso é falso, como o caso do Lincoln mostra. Mas se quis dizer a primeira, disse algo verdadeiro, embora inofensivo; do fato de alguém não conseguir manter uma aliança (em certas condições) não se segue que não tenha competência para governar um país.

Um pouco mais sobre não ser capaz de manter alianças. Isso pode acontecer por pelo menos dois motivos: por incapacidade do governo de se relacionar com os outros partidos, ou pela recusa dos outros partidos em fazer qualquer aliança. O atual governo certamente mostrou a capacidade de se relacionar com outros partidos, uma vez que está no poder há 13 anos (5 deles com a atual presidente à frente). Mas como sabemos, a dificuldade da presidente em manter alianças parte da própria recusa dos partidos relevantes (seja por qual for o motivo). E não faz sentido, como pensa Salles, acusar um governante de incompetente (ou menos do que minimamente incompetente) porque ele não é capaz de manter alianças quando tais alianças lhe são negadas.

Se Salles ainda pensa que tal seja um ponto em seu favor, então a sua exigência de competência mínima é a seguinte: seja de que índole for as possíveis alianças políticas que um governo tem de fazer, um governante só será minimamente competente se puder manter tais alianças.

Pense: Se Lincoln tivesse seguido esse princípio, talvez a abolição da escravidão nos Estados Unidos tivesse de esperar mais algumas boas décadas.

Que fique claro: não queremos com isso defender que a atual presidente da república seja competente (e também não queremos acusá-la de incompetente). Só pensamos que o critério oferecido por Salles para julgar a competência de um governante é demasiado exigente.

Resta a Salles, portanto, caso queira manter seu argumento, defender a sua premissa (ii) com base em dados (principalmente econômicos) que deem apoio à hipótese de que a atual crise do país se deve muito provavelmente à falta de competência do atual governo.

Sim, é racional pedir que Lula saia do ministério

Sagid Salles

O dia 13 de Março de 2016 está marcado como o dia no qual ocorreu um dos maiores protestos da história do País. São Paulo ditou o ritmo com, segundo o Datafolha¹, cerca de 500.000 pessoas nas ruas. O principal alvo dos protestos foi a presidenta Dilma. Lula, suspeito em investigações² da Polícia Federal, também não foi esquecido e recebeu considerável atenção. Alguns dias depois, o Planalto anuncia a nomeação de Lula para o Ministério da Casa Civil. Este foi o primeiro passo para o país, usando uma expressão que se tornou comum, se incendiar. Como disse, este foi apenas o primeiro passo. O segundo seria dado pelo juiz Sérgio Moro ao divulgar grampos³ de conversas telefônicas de Lula. Pouco depois da nomeação de Lula para o ministério, os áudios já estavam disponíveis para o público geral, que teria acesso a algumas conversas no mínimo suspeitas. Este seria o “Bum!” definitivo. As ruas foram rapidamente ocupadas por manifestantes, numa resposta rápida e parcialmente improvisada à nomeação de Lula. Pedia-se sua saída. Defenderei que o pedido é racional.

O começo da história você provavelmente já conhece. De um lado, Lula era um suspeito da justiça e um dos principais alvos de um gigantesco protesto realizado logo antes da nomeação. No campo da justiça, as coisas

1 http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/03/1749528-protesto-na-av-paulista-e-o-maior-ato-politico-ja-registrado-em-sao-paulo.shtml#_blank

2 http://especiais.g1.globo.com/politica/2016/lula-sob-investigacao/#_blank

3 http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/03/moro-divulga-grampo-de-lula-e-dilma-planalto-fala-em-constituicao-violada.html#_blank

não andavam muito bem para Lula, que já havia sofrido uma condução coercitiva e podia desconfiar que algo pior estaria por vir. O Juiz Sérgio Moro, por sua vez, não demonstrava que daria trégua. Até onde se pode ver, Lula tinha razões para querer escapar do juiz e Dilma, presidenta do país e importante aliada de Lula, tinha o poder para ajudar-lhe através da nomeação para um ministério. Neste contexto, era claro que uma possível nomeação de Lula estaria envolta por fortes suspeitas. Por outro lado, as suspeitas tornaram-se ainda mais graves após a divulgação dos áudios. A situação nos fornecia razões suficientes para acreditarmos que provavelmente o motivo da nomeação foi tirar Lula da mira de Moro. Ora, é racional pedir a saída de um ministro quando temos razões para acreditar que foi nomeado por este motivo. Sendo assim, parece claro que pedir a saída de Lula do ministério é racional. Ou será que não?

A primeira e talvez mais frequente objeção governista apela à ilegalidade dos grampos ou, pelo menos, à ilegalidade da divulgação dos grampos. Não posso decidir se os grampos ou sua divulgação são legais ou não, pois entendo rigorosamente nada do assunto. Para efeitos de argumentação, vou conceder que os grampos sejam ilegais. Acontece apenas que isto é irrelevante para a discussão sobre se é ou não racional pedir a saída de Lula do ministério. Quem apela à ilegalidade dos grampos para este fim pressupõe que o povo deve comportar-se em relação ao caso como uma espécie de júri ou juiz que ignora evidências que não sejam legais. Mas este não é o caso. Num exemplo radical, o que deveríamos fazer caso descobríssemos, através de um grampo (cuja divulgação foi) ilegal, que o diretor da escola de nossos filhos é um pedófilo? Imagino que poucos recusarão que seria patentemente racional pedir a saída do diretor. Este exemplo radical mostra o quão absurda é a ideia de que as pessoas em geral devem ignorar o que sabem apenas porque obtiveram informações a partir de um grampo (com divulgação) ilegal.

Se as pessoas estão justificadas em acreditar, em parte devido a um grampo, que uma presidenta colocou alguém no ministério para salvar-lhe de um juiz, então têm toda razão em querer a saída do ministro.

Questões acerca da ilegalidade da divulgação em nada afetam esta razão. Eleitores podem e devem cobrar que a sua presidenta não lhes enfie suspeitos goela abaixo por motivos torpes. Aliás, eles podem e devem cobrar que sua presidenta não interfira em investigações. Até aqui, a atitude de pedir a saída de Lula é completamente racional.

Não estarei eu, contudo, presumindo demais? Alguém poderia objetar do seguinte modo. É verdade que o contexto envolvendo um suspeito (e importante aliado da presidenta) em risco de ser preso coloca em dúvida os reais motivos da nomeação. Também é verdade que a divulgação dos grampos nos deu ainda mais razões para acreditar que o motivo era ajudar Lula a escapar de um juiz ou de um possível mandato de prisão. Mas estas razões não são conclusivas, não temos *uma prova irrefutável* de que este era o real motivo. Não deveria esta falta de provas irrefutáveis tornar irracional pedir a saída do ministro? É claro que não. Afinal, não se trata de ter *provas irrefutáveis*. Nós raramente temos provas irrefutáveis de algo. Por exemplo, não tenho provas irrefutáveis de que meu cachorro não esteja com um chip implantado pela CIA para me vigiar. Mas tenho razões suficientes para acreditar que este não é o caso. Do mesmo modo, não precisamos de provas irrefutáveis para acreditar que provavelmente a nomeação foi movida por motivos torpes. O contexto mais a gravação nos fornecem razões suficientes para isto.

Alguns de meus colegas governistas frequentemente apresentam outra objeção, por vezes colocada com uma simples pergunta “por que razão o Lula?”. O ponto é que haveria muitos outros suspeitos por aí, mas o Lula parece atrair uma atenção e revolta mais expressiva por parte da população. Se fosse para especular uma resposta, diria que isto ocorre porque ele é realmente “especial”. Lula é inegavelmente um dos políticos mais importantes (para o bem ou para o mal) de nosso país, símbolo do partido da presidenta, teve participação muitíssimo relevante em sua recente campanha e, por fim, representou por anos a esperança para muitos milhões de brasileiros (e provavelmente ainda representa para um número relevante). Certamente que ele também receberia atenção especial, e seria alvo

de uma revolta maior, caso fosse suspeito em alguma investigação. É exatamente o que está acontecendo agora. Esta é, contudo, apenas uma especulação psicológica para qual não tenho razões sofisticadas. Seja como for, a pergunta me parece irrelevante para a discussão sobre se é ou não racional pedir a sua saída do Ministério da Casa Civil.

Outra objeção frequente consiste em sustentar que as ligações gravadas são apenas conversas inocentes, e que nada suspeito há em seu conteúdo. Numa das gravações, a presidenta diz a Lula que está enviando o termo de posse e pede que ele só use em “caso de necessidade”. Na versão governista, sustenta-se que “em caso de necessidade” refere-se ao caso de Lula não poder ir à sua própria nomeação, pois talvez ele não pudesse comparecer. Devemos conceder aos governistas que esta é uma interpretação possível e talvez até plausível. Mas é difícil negar que a interpretação da oposição – na qual “em caso de necessidade” refere-se ao caso de haver uma operação policial – também é plausível. O que é mais importante, contudo, é que a objeção governista ignora que não são apenas as ligações que estão em jogo, e sim todo o contexto da nomeação. Mas o contexto, tomado em conjunto, continua tornando a nomeação suficientemente suspeita para que tenhamos razões para pedir a saída de Lula. Por fim, há ainda outras gravações que geram suspeitas. Em uma delas Rui Falcão e Jaques Wagner conversam⁴ sobre a possibilidade de Lula sofrer prisão preventiva, e Falcão afirma que Lula está sendo pressionado a aceitar o ministério. Conversas como estas, somadas ao contexto da nomeação, fornecem razão suficiente para tornar racional o pedido de saída de Lula do ministério.

Para terminar, considero uma última objeção governista. Trata-se de recusar que haja qualquer contexto que coloque suspeitas sobre os motivos da nomeação. Devo confessar que acho difícil responder a esta objeção. O contexto envolve uma presidenta que misteriosamente parece ter ignorado os protestos do dia 13, ao nomear um Lula para o Ministério da Casa

4 http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2016/03/gravacao-revela-conversa-entre-ruifalcao-e-jaques-wagner-sobre-lula.html#_blank

Civil. Sabemos que ele e a presidenta possuem grande consideração um pelo outro. Lula havia sofrido uma condução coercitiva e podia estar em risco de sofrer conseqüências ainda piores. Deste modo, havia motivos para desejar *escapar* do juiz Moro. Somam-se a isto os grampos com conversas no mínimo estranhas. Se, apesar disto tudo, alguém ainda pensa que não há razões para acreditarmos numa provável nomeação com motivos escusos, nada posso fazer. Tal pessoa parece-me imune à argumentação racional.

Não apenas as pessoas têm o direito de irem às ruas pedir a saída de Lula do ministério, mas há razões para que façam isto. Alguns de meus colegas têm passado o dia a xingar as pessoas que pensam assim de *coxinhas*, *fascistas*, etc. Outros sugerem que *estas ideias são perigosas* e que vamos acabar com a democracia, colocar o país em um estado de exceção, adentrar um estado policial, etc. etc. etc. Não devemos nos impressionar muito com este tipo de coisa. Se eu estiver certo, então o máximo que este tipo de coisa os permitirá é ganhar concursos de xingamentos ou ameaças. Mas nesta área, suspeito, a concorrência será grande. Afinal, ambos os lados são muito criativos.

Bolsonaro sobre a maioria e a minoria

Sagid Salles

Jair Bolsonaro é um político polêmico. Enquanto suas ideias parecem inspiradoras para alguns, soam como completas tolices para outros. Gostemos ou não, ele já é uma figura frequente na mídia e já existe certo número de pessoas que se vêem representadas por suas ideias. Sendo assim, vale a pena colocar suas teses sob o escrutínio da razão e ver se, no fim das contas, são ou não plausíveis. O objetivo deste artigo é avaliar criticamente uma das teses de Bolsonaro. Tentarei convencer o leitor de que a tese de Bolsonaro considerada aqui é não apenas falsa, mas absurdamente ingênua.

A tese de Bolsonaro que considero é que só devemos respeitar as maiorias e não as minorias. Neste vídeo¹, por exemplo, ele crava que as minorias devem se calar e se curvar às maiorias. Inicialmente, isto pode parecer plausível. Afinal, vivemos em uma democracia, elegemos presidentes, governadores e prefeitos através do voto da maioria. Mesmo em uma reunião de condomínio ou decisão dentro de uma sala de aula, frequentemente decidimos pelo voto da maioria. Não parece haver muito problema em assumir que, em uma democracia, a escolha feita por alguma maioria é digna de respeito.

Mas repare que há diferença entre a tese de que a decisão das maiorias, em uma democracia, é digna de respeito e a tese de que as minorias devem se calar e se curvar às maiorias. Ninguém que defenda a primeira

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=mdUSEQw-SxI>

está obrigado a defender a segunda. Em outras palavras, não precisamos aceitar que respeitar as decisões da maioria seja o mesmo que se calar e se curvar a ela. De fato, a tese de Bolsonaro é bem mais forte e, por isto mesmo, muito mais difícil de defender.

Eis uma dificuldade óbvia para a tese dele. Suponha que a maioria das pessoas decida por retornar com a escravidão. Será que as minorias, neste caso, deveriam se curvar e se calar? É claro que não. Imagine que a maioria decida que os eleitores do Bolsonaro devam ser presos. Será que isto significa que a minoria, neste caso os eleitores dele, deveriam se curvar e se calar? É claro que não. Podemos pensar ainda em muitos e muitos outros exemplos. Estes exemplos colocam um sério obstáculo à tese de que as minorias devem se calar e se curvar às majorias.

O mero fato de você pertencer a uma minoria em um aspecto qualquer não lhe tira o direito de falar, opinar e até protestar no que diz respeito ao aspecto relevante. Pior ainda, em alguns casos nós não apenas *podemos* nos posicionar contra as majorias, mas até mesmo *devemos* fazê-lo. Intuitivamente, se posicionar contra uma maioria que decide pela escravidão seria não apenas permitido, mas também um dever moral. Mas então pergunte-se: por que raios pensaríamos que as minorias devem se calar e se curvar às majorias?

Talvez exista uma razão para isto. Pense no caso dos criminosos. O próprio Bolsonaro, quando apresenta a sua tese, parece considerar os casos de criminosos como um exemplo a seu favor. Sem dúvida, estupradores e assassinos, por exemplo, são a minoria no Brasil. Além disto, parece claro que, pelo menos em algum sentido, eles devem se curvar e se calar perante a sociedade. Não diríamos, por exemplo, que estupradores e assassinos devem ter os mesmos direitos de pessoas moralmente boas. Eles não têm, e nem devem ter, o direito à liberdade de circular livremente pelas ruas. Parece ser patente que neste caso a maioria – isto é, aqueles cidadãos de bem – têm o total direito de fazer sérias imposições à minoria – os assassinos e estupradores – e que os últimos devem se calar e se curvar.

Mas agora pense no seguinte. Por que razão os assassinos e estupra-
dores não possuem direitos que outros indivíduos possuem? Sua resposta,
suponho, será alguma coisa nas seguintes linhas. *Bem, assassinos e estu-
pradores violam a lei, praticam ações injustas e causam muito sofrimento
injustificado aos outros. Coisas deste tipo requerem punição legal e geram
a perda de alguns direitos.* Se a sua resposta foi algo nesta linha, então
acredito que está correta. Mas, neste momento, você está a um passo de
entender o erro no tipo de exemplo de Bolsonaro.

A razão para tirarmos certos direitos de assassinos e estupra-
dores não é o fato de eles pertencerem a uma minoria qualquer, mas o fato de
seus atos serem imensamente injustos, imorais e ilegais. Se existe alguma
justificativa pela qual eles devem “se curvar e se calar” (em algum sentido
relevante) é que eles violam direitos de outros, causam sofrimento injus-
tificado e violam a lei. Não é porque eles são minoria que eles devem se
curvar e se calar. Como vimos antes, o mero fato de alguém pertencer a
uma minoria não o obriga a se curvar e se calar para qualquer maioria que
seja.

Este erro é mais importante do que possa parecer. O que há de errado
em assassinar e estuprar não é que isto está fora de moda e não é praticado
pela maioria. O que há de errado com estes atos é que eles violam os direi-
tos de terceiros à vida e integridade física, além de causar sofrimento
injustificado. De um modo geral, o que há de errado em cometer crimes
graves não é o fato de os criminosos serem minoria. No vídeo citado, Bol-
sonaro parece confundir isto. Por um lado, ele atribui um alto valor
negativo ao fato de que alguém pertence a uma minoria em algum aspecto.
Já vimos que isto é uma tolice. Por outro, ele parece não ver o que real-
mente há de mal em cometer crimes graves. E isto, provavelmente, é uma
tolice ainda maior.

Seja como for, a tese de que só a maioria deve ser respeitada é falsa
e, ao que parece, sequer é difícil de ser refutada. Além disto, tentar usar o
exemplo dos assassinos, estupra-
dores ou criminosos em geral a favor

desta tese é cair no erro ainda pior de confundir o que há de realmente mau em cometer estes crimes.

Se os argumentos acima procedem, a tese de Bolsonaro sobre as minorias não tem qualquer apoio na razão. Certamente, ela é proferida de modo confiante e inspirador, num tom que pode excitar muitos potenciais eleitores. Afinal, se tem uma coisa que políticos sabem fazer, é proferir falsidades óbvias com confiança cósmica. Mas uma falsidade, seja ou não proferida com uma confiança cósmica, ainda é uma falsidade.

Será o Bolsonaro um defensor das mulheres?

Elizielly Martins

Admirado por alguns e desprezado por outros, Bolsonaro tem dividido opiniões, despertando emoções diversas e se mostrando um político polêmico. Neste breve artigo discuto sobre um de seus recentes pronunciamentos políticos, um que tem causado um pequeno mal-entendido entre seus seguidores.

Nesse vídeo¹ Bolsonaro diz desejar, para as mulheres brasileiras, os mesmos direitos que uma americana tem ao porte de armas. A partir disso, vários de seus seguidores interpretaram, como pode ser verificado nos comentários e compartilhamentos do próprio vídeo, que o deputado seria uma espécie de defensor das mulheres, algo como um herói das causas femininas. Mas será que Bolsonaro pode ser considerado um herói das causas femininas com base apenas nesse pronunciamento? Em certo sentido, é óbvio que o Bolsonaro defende o direito das mulheres, porém está defendendo no mesmo sentido que defende esse direito para o resto da população. Não tem nada de especial nisso em relação às questões femininas. O que ele faz é apenas não excluir as mulheres de uma lei que supostamente garante um direito para todos. Por outras palavras, não se trata de um projeto especialmente voltado às mulheres, mas sim uma proposta de lei pensando na segurança dos cidadãos brasileiros de forma geral. Para ele ser considerado um verdadeiro defensor das mulheres sua proposta de lei deveria ser voltada para as mulheres, deveria ser um

¹ <https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/videos/839769962838658/>

direito usufruído, especialmente, por mulheres. Como podemos perceber, esse não é o caso.

Na tentativa de notarem melhor a diferença entre uma legislação que é pautada nas questões femininas e outra que releva as questões da população brasileira em geral, deixo aqui dois exemplos. O primeiro é claramente uma lei voltada para as mulheres, a Lei 11.340 de 2006,² mais conhecida como Lei Maria da Penha. Esta é responsável por criar mecanismo para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, além de dar outras providências, sendo a maior parte delas (embora não todas) voltadas para questões a favor do gênero feminino.

O segundo exemplo é a Lei 8.080 de 1990,³ conhecida também como a Lei do Sistema Único de Saúde (SUS), que dispõe sobre as condições de promoção, proteção e recuperação da saúde e ainda sobre a organização e o funcionamento dos serviços de saúde prestados à população. Apesar de incluir também as mulheres como beneficiárias dos serviços de saúde, esta lei beneficia a princípio toda a população brasileira. Portanto, é uma lei destinada à toda população e não é voltada especificamente para mulheres. E de fato é assim que deveria ser, pois a saúde pública é uma demanda da população brasileira em geral, e não uma necessidade específica das mulheres. O mesmo acontece com o projeto de Lei do Bolsonaro a favor do armamento. Trata-se de um projeto para toda a população e não somente para as mulheres. Novamente, é assim mesmo que deveria ser, pois a segurança pública, utilizada por ele como base para sustentar a implementação da lei armamentista, é uma demanda de ambos os sexos.

É importante ressaltar que o que está em pauta não é se o projeto de lei a favor do armamento, o qual defende Bolsonaro, ou as outras leis citadas são boas ou ruins, eficazes ou ineficazes, ou até mesmo necessárias para população. O que está em discussão é a interpretação falha de algumas pessoas, mediante a um pronunciamento específico do político em questão. Uma vez que esse não é um projeto voltado às mulheres, não é

2 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm

3 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8080.htm

plausível usá-la como indício de que o Bolsonaro é um defensor das mulheres. A partir desse e de outros discursos do político em questão, pode-se perceber que sua percepção para questões do gênero feminino ainda é um tanto quanto deturpada.

Por que as mulheres deveriam hesitar em votar no Bolsonaro?

Elizielly Martins

Sagid Salles

Pretendemos mostrar que há razões para as mulheres hesitarem em votar no Bolsonaro. Nosso argumento é muito direto e pode ser apresentado em um único parágrafo. Após apresentá-lo, reformulamos o mesmo de três modos diferentes, a fim de torná-lo mais forte. Em seguida, respondemos a um conjunto de objeções.

Imagine que um político diga, durante uma entrevista, que não empregaria um cristão com o mesmo salário do que um não cristão. Imagine também que esse político seja um candidato à presidência do Brasil. Você, como cristão, acharia razoável hesitar em votar nesse candidato? Supomos que a resposta seja “sim”. Substitua a expressão “um cristão” em nosso exemplo original pela expressão “uma mulher”.¹ O que muda? Por que razão um cristão poderia racionalmente hesitar em votar em um candidato que alegadamente não o empregaria pelo mesmo salário, mas uma mulher não? Até onde podemos ver, as mulheres teriam tanta razão para a hesitação no segundo caso quanto os cristãos teriam no primeiro.

Imagine agora que um candidato à presidência diga, durante uma apresentação: eu tenho cinco filhos; foram quatro ateus, no quinto eu dei uma fraquejada e veio um cristão. Você, como cristão, acharia razoável hesitar em votar nesse candidato? Supomos que a resposta seja “sim”. O

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=rstRfaGJqyY>

que muda quando o exemplo é com as mulheres?² Até onde podemos ver, as mulheres teriam tanta razão para a hesitação no segundo caso quanto os cristãos teriam no primeiro.

Passemos ao próximo exemplo. Imagine que em nosso país as pessoas cristãs sejam com alguma frequência condenadas à tortura, imposta por alguns ateus preconceituosos. Então imagine que, em um momento de raiva, no qual respondia a uma ofensa sofrida por um cristão, um político ateu diga o seguinte: não lhe coloco em uma cruz porque você não merece! Você acha que os cristãos teriam razões para hesitar em votar nesse candidato? Supomos que sim. Então lembre-se que, em nossa sociedade, as mulheres (adultas ou crianças) são vítimas frequentes de estupro e assédio. Agora imagine que um político, na mesma situação de raiva e respondendo a uma ofensa, diga a uma mulher³ que não a estupraria porque ela não merece. O que muda desse exemplo para o anterior? Se os cristãos têm razões em hesitar em votar no candidato no primeiro caso, por que as mulheres não teriam no segundo?

Com base nisso, podemos finalmente alcançar a formulação final de nosso argumento. Imagine que um mesmo político tenha dito todas as coisas acima sobre os cristãos. Você, como um cristão, acha que os cristãos teriam razões para hesitar em votar nele? E então, o que muda quando o exemplo é com as mulheres? Se estamos certos, nada muda.

Consideremos agora algumas possíveis respostas ao nosso argumento. Alguém poderia argumentar que o Bolsonaro tem o hábito de falar pelos cotovelos, e quando alguém tem esse hábito, costuma fazer declarações apressadas com as quais nem ele próprio concorda. Talvez, continua a objeção, ele tenha apenas cometido gafes. Algo perdoável. É mesmo possível que as declarações em questão tenham sido gafes, mas isso é irrelevante. Afinal, o mero fato de que alguém cometeu várias gafes com relação a um grupo já fornece uma razão boa o bastante para esse grupo hesitar em votar nele. Responda honestamente: se um candidato

² <https://www.youtube.com/watch?v=2YaLo74yLoY>

³ <https://www.youtube.com/watch?v=yRV98Im5zRs>

cometesse sucessivas gafes que afetam negativamente aos cristãos, você se sentiria seguro votando nele? Se a resposta for “não”, então você entende a situação das mulheres.

A próxima objeção é que estamos sendo pouco caridosos com o Bolsonaro. Se olharmos atentamente para os contextos nos quais ele disse o que disse, perceberemos que nada houve de ofensivo às mulheres. Antes de mais nada, essa objeção é por si só suspeita. Se o exemplo fosse com os cristãos, você tentaria salvar o candidato pelo apelo ao contexto? Se a resposta for “não”, então repense a sua atitude, ou para com os cristãos ou para com as mulheres. Em segundo lugar, repare que não estamos defendendo que as declarações dão um indício decisivo e para lá de qualquer dúvida de que o candidato deve ser rejeitado pelas mulheres. Ao contrário, estamos defendendo a tese fraca de que as mulheres têm razões para hesitar em votar nele. Não precisamos mostrar que os exemplos são casos inequívocos de machismo ou qualquer coisa do tipo. Tudo que precisamos fazer é apontar para o fato de que os exemplos deixam margem para uma interpretação pessimista, e isso é inegável. Uma dúvida razoável acerca da atitude de um político sobre as mulheres é razão o bastante para que as mesmas hesitem em votar nele.

Em todo caso, é interessante discutir o contexto. Uma vez que discutir o contexto de todos os casos seria demasiado entediante, vamos selecionar um, que tem frequentemente recebido o apoio de bolsonaristas: o caso do estupro. Um bolsonarista poderia alegar que não devemos levar aquela declaração muito a sério. Afinal, o Bolsonaro disse aquilo em um momento de raiva, no qual estava respondendo a uma ofensa (de que ele seria um estuprador). Devemos interpretar isso como interpretaríamos o caso de uma pessoa que, ao receber uma ofensa e em um momento de raiva, diz “só não te mato porque tu não vale nem a lâmina da faca”. É verdade que se trata de uma declaração infeliz, mas, tão logo o contexto seja esclarecido, percebemos que não se trata de algo tão sério. Infelizmente, essa resposta falha precisamente por ignorar o contexto do ocorrido. Se olharmos com atenção para o contexto, perceberemos que o caso do Bolsonaro

tem pelo menos três agravantes. Primeiro, ele está explorando uma vulnerabilidade de uma classe da população para atacar a um indivíduo particular dessa classe. Sabemos que as mulheres sofrem com o estupro, e o Bolsonaro usou isso para atacar a Maria do Rosário. Segundo, ele estava sendo filmado e sabia disso. Terceiro, ele é um político, o que significa que deveria zelar pelos interesses das mulheres.

Mantendo esses agravantes em mente, o caso do Bolsonaro não é como o caso imaginário acima. Sua declaração foi ouvida por mulheres do país inteiro. Agora imagine a situação de uma mulher ou uma criança que foi vítima de estupro assistindo a um político, alguém que deveria zelar pelos seus interesses, dizendo que não estupraria a Rosário porque ela não merece. Aliás, repare que isso não é ofensivo somente às vítimas de estupro, é ofensivo a todas as mulheres. Se um político disser a um judeu que não mandaria para o campo de concentração porque ele não merece, todos os judeus terão razões para se sentirem ofendidos. Não apenas pelo que foi dito, mas também por ter sido dito por um político que sabia estar sendo filmado. O que o Bolsonaro disse ataca à dignidade de todas as mulheres, por expô-las à situação de assistir alguém que deveria zelar por elas utilizando um de seus pontos vulneráveis como meio para atacar a uma delas publicamente. Repetindo: o Bolsonaro usou o fato de as mulheres serem vulneráveis ao estupro em nossa sociedade como um meio para responder a uma ofensa de uma mulher. Ao fazer isso, tratou todas as mulheres como meros meios para os seus propósitos, atingindo a dignidade de todas elas. Portanto, a situação não é a mesma do nosso exemplo imaginário acima. Apelar ao contexto não vai salvar o Bolsonaro. Ao contrário, é precisamente o apelo ao contexto que nos ajuda a esclarecer o que há de moralmente repugnante no que ele fez.

A terceira objeção apela ao fato de o Bolsonaro ter algumas propostas que beneficiam as mulheres. Por exemplo, ele defende a liberdade de ter armas. Por sua vez, isso beneficiaria as mulheres por lhes dar um meio de se defender de eventuais agressores. Vamos conceder, para fins de argumentação, que o armamento beneficia as mulheres (mas repare que disso

não se segue, como bem argumentado aqui⁴, que o Bolsonaro seja uma espécie de herói das mulheres). Agora, pedimos que o leitor retorne ao nosso exemplo original. Suponha que o candidato que deu as declarações negativas sobre os cristãos seja a favor do armamento. Você pensaria que, nesse caso, não mais haveria razões para hesitar em votar nele? Você se imagina dizendo algo como “Ok, ele disse uma porção de coisas negativas sobre os cristãos, mas como ele defende o armamento, um cristão não tem mais razões para hesitar em votar nele!”? Supomos que você não reagiria assim. O mesmo vale para o caso das mulheres.

A quarta objeção é que estamos dizendo em quem as mulheres não devem votar, e isso é, por si só, machismo. Essa objeção também erra o alvo. Não estamos dizendo que uma mulher que votar no Bolsonaro estará invariavelmente injustificada. Estamos, ao contrário, defendendo a tese fraca de que há razões para uma mulher hesitar em votar nele. Além disso, se você acredita que os argumentos aqui apresentados são um caso de machismo, então, por pura questão de imparcialidade, também deve aceitar que as declarações do Bolsonaro são machistas. Nesse caso, podemos perguntar: não seria racional para uma mulher hesitar em votar em um candidato que dá declarações machistas?

A quinta objeção é que o Lula cometeu erros similares aos do Bolsonaro. Nossa resposta é que isso pura e simplesmente não é uma objeção. Se o Lula cometeu esses erros, então também ele está errado, e também nesse caso haveria razão para as mulheres hesitarem votar nele. Nada disso afeta a nossa tese principal. Aliás, nossa resposta aqui pode ser resumida em uma pergunta que provavelmente seus pais já lhe fizeram: se o Lula pulasse no buraco, você pularia? Supomos que não.

Por fim, pode-se objetar que somos pessoas que discordam do Jair Bolsonaro, e que estamos apenas fazendo propaganda contra ele. Talvez sejamos comunistas ou alguma outra coisa do tipo. Há dois problemas com essa objeção. O primeiro é que ela desvirtua o conceito de propaganda. Nós

⁴ <http://refutacoes.com/blog/sera-o-bolsonaro-um-defensor-das-mulheres/>

apresentamos um argumento simples, direto e articulado a favor de nossa tese. Além disso, respondemos a um conjunto de objeções também de forma simples e direta (Vale a pena se perguntar: quantas vezes o Bolsonaro fez isso?). Esse não é o tipo de coisa que geralmente chamamos de “propaganda”. Segundo, isso seria incorrer na falácia do ataque pessoal. Grosso modo, essa falácia ocorre quando, ao invés de respondermos ao argumento fornecido por alguém, atacamos a pessoa que forneceu o argumento. Com relação a esse último ponto, estamos cientes de que alguns eleitores nos verão como pessoas horríveis que fazem parte de um plano conspiratório contra o Bolsonaro. Não temos a intenção de mudar essa imagem, mas apenas chamar a atenção para o fato de que nada disso é relevante para a análise de nosso argumento. Se o argumento funciona, continuará funcionando independentemente de sermos ou não os vilões da história.

No mais, esperamos ter mostrado, com um argumento simples e direto, que as mulheres têm, sim, razões par hesitar em votar no Bolsonaro. Aliás, a todas as mulheres, seja para quem for destinado o seu voto, boas eleições 2018.

A religião bolsonarista

Rodrigo Reis Lastra Cid

Ultimamente, os debates políticos na internet têm versado, de uma maneira ou de outra, sobre o Bolsonaro. Alguns se posicionam contra ele, outros se posicionam a favor, mas o que nos interessa neste pequeno texto não é propriamente o presidente, mas analisar um certo grupo de pessoas, chamadas de “bolsonaristas”, que têm continuamente apoiado o presidente em todas as medidas que ele intencionou realizar.

Não se engane. Nem todo mundo que votou no Bolsonaro nas últimas eleições é um bolsonarista. Alguns votaram em Bolsonaro para evitar o PT ou a esquerda, por pensarem que ele seria a única alternativa viável contra esse rival. Embora o anti-petismo e o anti-esquerdismo sejam uma parte integrante do bolsonarismo, eles também podem existir sozinhos e geralmente existem. O fato de que as pesquisas, nas eleições passadas, indicavam que apenas se o Ciro, um candidato que não é do PT (mas do PDT), chegasse ao segundo turno, que seria possível Bolsonaro não ser eleito¹ nos mostra que nem todos que votaram no Bolsonaro são bolsonaristas. Muitos afirmavam ter exercido um voto útil, mas não representativo da própria ideologia.

Um bolsonarista, diferentemente do eleitor útil do Bolsonaro, é alguém que, além de ter votado no Bolsonaro, possui uma certa relação devocional para com relação a ele. Costumo dizer que o bolsonarismo é uma religião MIM, i.e., messiânica, imperialista e militarista. A ideia é que

¹ <https://veja.abril.com.br/politica/no-2o-turno-bolsonaro-so-perde-para-ciro-e-alcanca-haddad-diz-ibope/>

ela é uma religião – pois há nela uma fé inabalável, fundada em mecanismos de irrefutabilidade conspiratórios – que nos diz que Deus (o deus cristão) enviou Bolsonaro como seu agente, para acabar com a corrupção do Brasil e para levar o nosso país à sua posição merecida de líder mundial na luta contra o comunismo e contra o globalismo. A posição de agente de Deus, dada a Bolsonaro, o coloca em uma posição de plena confiança para os bolsonaristas.

A maioria dos bolsonaristas com quem conversei me disse que não há praticamente nada que Bolsonaro possa fazer que eles não confiem. Eles só parariam de confiar em Bolsonaro, caso aparecesse algum caso de corrupção do mesmo, já que a mitologia bolsonarista propõe que Bolsonaro veio exatamente para nos livrar da corrupção, do comunismo e do globalismo. Mas aqui vem o âmago do problema. Como saberíamos que Bolsonaro é corrupto, caso ele o fosse? O ponto aqui é que o bolsonarista típico possui uma teoria conspiratória de fundo, que é também um mecanismo de irrefutabilidade, na qual a mídia nacional e internacional estão juntas contra o Bolsonaro, querendo desacreditá-lo, de modo que quando um indício ou prova de corrupção de Bolsonaro aparece na mídia, os bolsonaristas não os levam a sério. Além disso, essa conspiração envolve dizer que existe um plano comunista e globalista, do qual certas entidades (incluindo as midiáticas) fazem parte e contra o qual Bolsonaro se coloca como opositor. Bolsonaro seria um campeão do nacionalismo messiânico, imperialista, liberal contra as forças do globalismo comunista.

Como o bolsonarismo realmente envolve tomar Bolsonaro como um enviado de Deus, então qualquer um que vá contra ele certamente faz parte do plano comunista e deve, portanto, ser comunista; afinal, supostamente, qualquer pessoa de bem seria a favor da luta contra a corrupção, que seria a maior bandeira dessa religião. Se a pessoa rejeita as palavras do líder, ela é corrompida, maléfica e, enfim, comunista. O termo “comunista”, para o bolsonarista, é apenas um modo disfarçado de chamar

alguém de herege. A CNN², a Globo³, o Papa⁴, os Beatles⁵, o isolamento⁶, até o Moro⁷ foram considerados comunistas pelo bolsonarista. Para eles, um comunista não precisa defender o comunismo; na verdade, ele pode ser comunista até sem saber disso; afinal, para o bolsonarista, comunista é qualquer um que viole suas crenças “religiosas” ou as determinações do seu líder, agente de Deus. O comunista é, para ele, o herege.

Bolsonaro acaba sendo pensado como infalível, dado que o pensamento enviesado do bolsonarista explica uma suposta falha de Bolsonaro com conspirações cada vez mais complexas. Ainda que o próprio Bolsonaro falasse que é corrupto, o bolsonarista ainda tem o último dos mecanismos de irrefutabilidade de sua religião: o arqui-inimigo maléfico, PT, que nos faria voltar ao estado de natureza da corrupção brasileira antes de Bolsonaro.

O PT, para o bolsonarista, é o mal. Quer dizer, é uma das expressões do mal. A esquerda, para eles, é o mal de modo geral. Dizer que a situação da corrupção nos governos do PT era imensa supostamente justifica qualquer ato irrazoável que Bolsonaro cometa. Nessa visão religiosa, Bolsonaro é pensado como um campeão do bem, com suas falhas humanas, que veio vencer o mal demoníaco do PT. O bolsonarismo é também uma religião maniqueísta e hobesiana. Maniqueísta por essa visão polarizada e infantil de bem x mal, e hobesiana no sentido de que Bolsonaro é visto como um Leviatã, cuja autoridade é justificada, por nos livrar do PT – de modo que qualquer “pecado” do Leviatã seria perdoado, se nos salvasse de tal estado de natureza mal, que o governo do PT representaria nessa mitologia.

2 <https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/televisao/apos-entrevista-com-regina-duarte-bolsonaristas-cancelam-cnn-comunista-36562>

3 <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/bolsonaristas-na-paulista-acham-que-a-globo-e-comunista-e-moro-e-onisciente-e-onipotente-como-olavo-por-jose-cassio/>

4 <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/2papa-comunista-lazarento-bolsonaristas-enlouquecem-com-carta-de-francisco-a-lula/>

5 <https://istoe.com.br/na-base-da-ignorancia/>

6 <https://epoca.globo.com/brasil/isolamento-coisa-de-comunista-os-zaps-bolsonaristas-durante-pandemia-1-24347242>

7 <https://catracalivre.com.br/cidadania/possivel-saida-de-moro-do-governo-bolsonaro-faz-web-taxa-lo-de-comunista/>

Além de ser uma religião irrefutável, por possuir mecanismos explicativos conspiratórios, o bolsonarismo é uma religião irrazoável. A razoabilidade, para o filósofo político John Rawls, é a capacidade de ter sua própria visão de bem e chegar a acordos mútuos práticos para a cooperação com outras concepções de bem, sem usar o poder político para restringi-las. O bolsonarismo é uma religião irrazoável nesse sentido, pois os bolsonaristas estão frequentemente usando o poder físico⁸ e até político⁹ para restringir outras concepções de bem diferentes da deles. Rawls se pergunta se podemos aceitar concepções de bem irrazoáveis numa democracia plural, mas não dá uma resposta definitiva.

Embora Rawls ache difícil responder essa pergunta, o filósofo Karl Popper responde prontamente que não devemos deixar concepções de bem intolerantes frutificarem. Ele nos lembra de um problema difícil para as relações políticas, que é chamado de “paradoxo da tolerância”¹⁰. A ideia desse paradoxo é que se, como sociedade tolerante, tolerarmos também indivíduos intolerantes, a tolerância da intolerância gerará o fim da própria tolerância, pela prevalência dos intolerantes sobre os tolerantes.

Além disso, os bolsonaristas não são somente irrazoáveis e intolerantes, mas também anti-democráticos. Eles costumam dizer que a Bíblia vale mais do que a constituição e que o nosso melhor caminho político é uma intervenção militar, que remova o poder dos nossos representantes eleitos e de nossos juízes superiores, em função do poder militar, comandado por Bolsonaro. A ideia de fundo parece ser o militarismo ditatorial. O militarismo é parte integrante do bolsonarismo e nos diz que o melhor governo é constituído por militares nacionalistas, que tomam decisões executivas, legislativas e jurídicas, em função do bem nacional, sem os jogos políticos do Congresso Nacional e sem as limitações dos altos tribunais civis. O exército e as forças armadas em geral são pensadas como o último – e talvez

8 https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2020/05/05/interna_nacional,1144446/bolsonarista-agrediu-enfermeira-e-do-ministerio-dos-direitos-humanos.shtml

9 <https://www.cartacapital.com.br/cultura/7-filmes-nacionais-que-foram-atacados-pelo-governo-bolsonaro-em-2019/>

10 <https://www.worldcat.org/title/open-society-and-its-enemies/oclc/835077673>

único – reduto da disciplina e da ordem, capaz, supostamente, de levar essa mesma disciplina e ordem para a vida diária do nosso país.

O caminho bolsonarista é ingênuo, porque pressupõe que os militares quererão igualmente o bem de todos os cidadãos brasileiros, que eles se preocuparão com os mais pobres e ajudarão aqueles que querem trabalhar e se desenvolver. Toda classe tem seus próprios interesses e os militares não são diferentes. Pensar neles como a classe salvadora é muito ingênuo. Militares são pessoas, assim como os outros políticos. A diferença é que eles têm armas e nós, o resto dos cidadãos, em sua maioria, não temos.

Estamos em uma situação delicadíssima, em que um presidente fundou uma religião em torno de si – o bolsonarismo – que é uma religião cristã, messiânica, nacionalista, imperialista, militarista, anti-democrática, anti-esquerdista / anti-comunista, maniqueísta, hobbesiana, intolerante, irrazoável e com vieses conspiracionistas que a tornam irrefutável. Além disso, essa religião também tem problemas morais sérios, na medida em que o valor da vida é continuamente dirimido nos discursos das maiores autoridades bolsonaristas¹¹, e problemas epistêmicos graves, ao seus membros se posicionarem de modo contrário às maiores autoridades científicas¹².

Como lidamos com um desafio como esse? O que devemos fazer com tamanha irrazoabilidade? Isso é algo que temos de debater francamente, seriamente e sistematicamente; mas a minha intenção aqui é, antes, apresentar, de modo claro, como podemos interpretar a realidade social que está se formando, de modo a conseguir fazer sentido desse sonho insólito no qual parecemos ter entrado, ao mostrar como devemos entender o bolsonarismo. Se você vir o bolsonarismo como a religião que ele é, você vai entender por que seus membros têm as atitudes que têm.

11 <https://congressoemfoco.uol.com.br/governo/bolsonaro-sobre-coronavirus-alguns-vaio-morrer-lamento-essa-e-a-vida/>

12 <https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/04/02/bolsonaro-que-nao-acredita-na-ciencia-diz-que-falta-humildade-a-mandetta.htm>

VI

Liberdade de expressão, discurso de ódio e ridicularização

A confusão sobre a confusão entre discurso de ódio e liberdade de expressão

Sagid Salles

Alguns dizem que não devemos proibir o discurso de ódio, por mais injustificado que seja, porque devemos garantir a todos a liberdade de expressar as suas opiniões. Aqueles que defendem isto possivelmente acreditam que a liberdade (de expressão) tem um valor fundamental, a ponto de justificar até mesmo a permissão legal ao discurso de ódio. Há também aqueles que pensam que a liberdade não tem um valor tão fundamental, que o discurso de ódio deve ser proibido a fim de, por exemplo, evitar possíveis consequências negativas geradas por este tipo de discurso.

O que me surpreende, contudo, é um terceiro grupo: aqueles que defendem que proibir o discurso de ódio não implica coibir a liberdade de expressão. Isto é, penso, uma das coisas que é geralmente expressada pelo já famoso slogan: Não confunda liberdade de expressão com discurso de ódio. O polemista Leonardo Sakamoto¹, por exemplo, afirma que existe uma diferença entre emitir uma opinião e proferir um discurso de ódio. Ele ainda arrisca-se a dizer que a confusão é “um erro bem comum quando você não está acostumado às regras do debate público de ideias”. Infelizmente, Sakamoto se esquece da regra que diz que devemos deixar claro nossas teses e argumentos, e não nos diz como a tal distinção deve ser interpretada ou mesmo como ela pode ser importante para o debate.

¹ <http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2014/09/30/caso-levy-a-diferenca-entre-emitir-opiniao-e-proferir-discurso-de-odio/>

Seja como for, realmente existe uma distinção entre emitir uma opinião e expressar discurso de ódio. Se eu emito a minha opinião de que sou bonito, posso ter falado uma mentira, mas não fiz discurso de ódio. Conclusão: nem toda expressão de opinião consiste em discurso de ódio. Mas isto é de conhecimento comum e duvido que ele esteja dizendo que as pessoas, mesmo as que não estão acostumadas ao debate público, confundam isto.

Talvez o que Sakamoto queira nos ensinar é que nem todo discurso de ódio é expressão de opinião. Suponha que João vai à rua e começa a gritar, apontando para cada indivíduo que seja um filósofo: Batam nele! Batam nele! Neste caso, ele está fazendo discurso de ódio, incitando a violência contra os filósofos. Mas João não está emitindo uma opinião, ele está apenas dando uma ordem ou fazendo um pedido. Do mesmo modo, quando o presidenciável disse “Vamos ter coragem, somos maioria, vamos enfrentar essas minorias”², ele não estava expressando uma opinião, estava meramente pedindo às pessoas que enfrentassem as referidas minorias. A conclusão é que nem todo discurso de ódio é emissão de opinião. Também não é nenhuma novidade que meramente ordenar que se bata em alguém (ou instigar que se enfrente alguma minoria) é diferente de emitir uma opinião sobre algo.

Este segundo sentido da distinção é importante. Um defensor da proibição do discurso de ódio pode restringir a sua tese apenas aos casos nos quais o discurso de ódio não é expressão de opinião. Neste caso, ele defenderia que o presidenciável deve ser proibido de meramente pedir que enfrentemos qualquer minoria que seja. Afinal, meramente pedir isto não é expressar opinião alguma, mas apenas instigar que se enfrente um determinado grupo de pessoas. Assim, poderíamos ser contra o discurso de ódio sem ser contra a liberdade de expressão.

Mas repare que esta seria uma posição bem modesta. Imagine que, ao invés da frase acima, o presidenciável tivesse dito “Acredito que devemos enfrentar estas minorias!”. Neste caso, ele estaria expressando uma

2 <http://noticias.terra.com.br/eleicoes/fidelix-pede-enfrentamento-a-gays-e-e-chamado-de-nojento,bfgabb6gcco-c8410VgnVCM100000988ceboaRCRD.html>

opinião: a opinião de que devemos enfrentar estas minorias. Esta opinião pode ser classificada como discurso de ódio. Assim, teríamos um caso de discurso de ódio que consiste em uma opinião. Quem defende que o discurso de ódio só pode ser proibido quando não constitui uma opinião, deveria conceder o direito do presidencialável ao dito hipotético acima. Por outras palavras, ele terá de conceder a permissão legal a muitos casos de discurso de ódio. Obviamente, os defensores da total proibição do discurso de ódio jamais poderiam conceder isto. Portanto, a distinção entre emitir uma opinião e proferir um discurso de ódio não é de tanta ajuda para aqueles que são a favor da proibição do discurso de ódio.

Mas desconfio que o slogan acima mencionado esteja ganhando outro sentido. A idéia seria que existe uma distinção mais forte entre emissão de opinião e discurso de ódio. Nomeadamente: nenhum discurso de ódio é emissão de opinião. De fato, minha intuição é que pelo menos parte das pessoas tem isto em mente quando profere o slogan “Não confunda liberdade de expressão com discurso de ódio”. Esta também me parece ser a idéia transmitida por uma postagem Do Ministério da Justiça no Facebook, no dia 3 de outubro de 2014³. De todo modo, vale a pena investigarmos esta interpretação.

Com esta interpretação, podemos entender como a distinção seria realmente informativa para o debate. Poderíamos usá-la para formular o seguinte argumento.

- (1) A liberdade de expressão garante o direito à expressão de opiniões.
- (2) Mas discurso de ódio nunca é expressão de opinião.
- Logo, (3) proibir o discurso de ódio não implica em restringir a liberdade de expressão.

O problema é que este argumento não cola.

É simplesmente falso que opinião nunca é discurso de ódio. Na verdade, isto é obviamente falso. João pode ter a opinião de que filósofos são

³ <https://www.facebook.com/JusticaGovBr/photos/a.264848146991103.1073741828.262699747205943/473425759466673/>

a escória da humanidade. Quando João expressa esta opinião, ele está realizando discurso de ódio. Ao mesmo tempo, contudo, ele está expressando a opinião sincera dele. Além disto, já vimos acima outro exemplo no qual discurso de ódio consiste em emissão de opinião.

Mas, então, a proibição do discurso de ódio implica, sim, na violação parcial da liberdade de expressão. Se proibirmos todo e qualquer discurso de ódio, proibiremos João de dizer que filósofos são a escória da sociedade. Ao fazer isto, o proibiremos de expressar a sua opinião sincera sobre o assunto. Do mesmo modo, proibiremos as pessoas homofóbicas de dizerem, por exemplo, que devemos enfrentar a comunidade LGBT. Ao fazer isto, estaríamos proibindo elas de emitirem a opinião sincera delas sobre o assunto.

A moral é que devemos ter cuidado com o modo no qual usamos o slogan “não confunda discurso de ódio com liberdade de expressão”. Eu especularia que para boa parte das pessoas (talvez incluindo o Sakamoto) não é claro em qual sentido este slogan está sendo usado. É algo lamentável que raramente vejamos esta distinção sendo explicada por aqueles que a usam. Minha intuição é que ele é muitas vezes usado para expressar a já demonstrada falsa idéia de que proibir o discurso de ódio (em todas as suas formas) não implica em restringir a liberdade de expressão.

O que isto nos ensina sobre o debate entre discurso de ódio e liberdade de expressão? Isto nos ensina que o que está realmente em jogo é se devemos proibir o discurso de ódio e, conseqüentemente, restringir a liberdade de expressão ou se, ao contrário, devemos respeitar a liberdade de expressão e, conseqüentemente, permitir o discurso de ódio. Não há uma terceira opção. A idéia de que podemos proibir (toda forma de) discurso de ódio sem restringir a liberdade de expressão não passa de uma confusão. Aqueles que nos pedem para não confundir discurso de ódio com liberdade de expressão podem, eles mesmos, estar fazendo uma confusão. Uma confusão sobre a confusão entre discurso de ódio e liberdade de expressão.

Devemos proibir o discurso que incentiva a violência?

Sagid Salles

Suponha que João acredite que os filósofos são a escória da humanidade. Aliás, suponha que João não apenas acredite nisto, mas que ele diga isto publicamente. Por fim, suponha que ele seja uma pessoa muito famosa e que haja muitas pessoas dispostas a segui-lo e a repetir seus discursos empolgados. João nunca agrediu um filósofo nem tem a intenção de que isto seja feito. Mas, é claro, alguns de seus fãs mais empolgados acabarão tomando atitudes extremas. Os mais empolgados podem começar a perseguir os filósofos, a impedir filósofos em seus estabelecimentos, a impedir que os filhos se tornem filósofos, etc. etc. etc.

A moral da história é que o discurso de João parece ser, mesmo que contra a sua vontade, causalmente responsável por variados casos de violência contra filósofos. Isto está na base de um dos argumentos contra a liberdade de expressão: o *argumento das consequências*. No que segue apresento o argumento e tento convencer o leitor de que ele é fraco. Começemos, então, pelo argumento.

Basicamente, a ideia do argumento das consequências é que certos discursos devem ser proibidos porque incentivam a violência. Esta é, contudo, uma formulação imprecisa. Vou tomar o caso particular de João para fornecer uma formulação mais precisa.

1. O discurso de João incentiva a violência contra os filósofos.
2. Todo discurso que incentiva a violência deve ser proibido.
3. Logo, o discurso de João deve ser proibido.

Estou assumindo que a premissa (1) é verdadeira, e a conclusão (3) se segue logicamente de (1) e (2). Resta-nos investigar a premissa (2). Será que é verdade que todo discurso que incentiva a violência deve ser proibido?

Eis o primeiro problema da premissa (2). Basta uma rápida ida ao Google para ver que são muito frequentes os casos de violência entre torcedores de futebol. Além disto, é muitíssimo comum jornalistas ou pessoas públicas proferirem discursos provocativos contra clubes de futebol. De fato, no *mundo do futebol* a provocação entre clubes, torcidas, jornalistas, artistas, etc. é algo bem comum. É plausível supor que esta provocação seja causalmente responsável por pelo menos parte da violência entre torcidas.

Ora, isto então nos permite formular o seguinte argumento.

1. A provocação (por meio de discursos) no mundo do futebol incentiva a violência entre torcedores.
2. Todo discurso que incentiva a violência deve ser proibido.
3. Logo, a provocação (por meio de discursos) no mundo do futebol deve ser proibida.

Novamente, a premissa (1) parece verdadeira, e a conclusão (3) segue logicamente de (1) e (2). Mas agora a premissa (2) não parece tão plausível. É verdade que torcedores mais passionais podem ser influenciados por toda esta atmosfera de brincadeiras e provocação no mundo do futebol. Mas não parece que devemos proibir as provocações e brincadeiras meramente porque alguns torcedores são estúpidos demais para entender que se tratam apenas de provocações e brincadeiras.

De fato, parece que estamos mirando no alvo errado. Quem deve ser punido pela violência é quem pratica a violência. Bem, pelo menos no caso do futebol, imagino que esta seja a sua intuição também. Se isto está correto, então é simplesmente falso que devemos proibir todo discurso que incentiva a violência. Em outras palavras, a premissa (2) do argumento

das consequências é falsa e, conseqüentemente, o argumento deve ser rejeitado.

Se isto ainda não te convenceu, eis aqui outro exemplo, desta vez mais radical. Imagine que um grupo de pessoas decida que todos aqueles que falam sobre os Ursinhos Carinhosos devem apanhar. Suponha então que Marcos, ao sair da escola, inicia uma conversa com um amigo sobre os Ursinhos Carinhosos. Ao ouvirem Marcos, eles então decidem agredir (se ele não estivesse falando sobre os Ursinhos Carinhosos, eles não teriam feito isto). O fato de Marcos conversar sobre os Ursinhos Carinhosos incentivou a violência deste grupo imaginário.

Agora, podemos formular o seguinte argumento.

1. O discurso sobre os Ursinhos Carinhosos incentiva a violência por parte daquele grupo maluco.
2. Todo discurso que incentiva a violência deve ser proibido.
3. Logo, o discurso sobre os Ursinhos Carinhosos deve ser proibido.

Este argumento baseado no caso imaginário é suficiente para mostrar o quão ridícula é a tese de que todo discurso que incentiva a violência deve ser proibido. Uma vez que o argumento das consequências depende desta tese, ele deve ser rejeitado.

O problema até agora foi que, virtualmente, qualquer discurso pode incentivar a violência. Para que um discurso incentive a violência basta que haja grupos malucos o suficiente para se sentirem motivados, por aquele discurso, a agir de forma violenta. Devido a isto, a tese de que devemos proibir todo discurso que incentive a violência enfrenta sérios contraexemplos.

A lição é que o fato de um discurso incentivar a violência não é uma condição suficiente para a proibição do discurso. O argumento de que devemos proibir um discurso porque ele incentiva a violência é ruim.

É claro que há outros argumentos a favor da proibição de certos discursos. Uma possível estratégia, por exemplo, é defender que nem todo o discurso que incentiva a violência deve ser proibido, mas apenas alguns

deles. Talvez o problema não seja meramente o fato de um discurso incentivar a violência, mas o fato de ele fazer isto *de uma forma específica*. Neste caso, poder-se-ia defender que apenas os discursos que incentivam a violência de uma forma específica devem ser proibidos.

Qual seria esta forma específica? Talvez apenas o discurso que incentive diretamente a violência deva ser proibido. Por *incentivar diretamente a violência quero dizer literalmente ordenar, pedir (etc.) que sejamos violentos* em relação, por exemplo, a uma minoria qualquer. Já falei um pouco sobre esta estratégia, e alguma de suas limitações, em outro lugar.¹

Seja como for, esta estratégia não contradiz o meu ponto. Meu ponto é apenas que o *mero fato de um discurso incentivar a violência* não é condição suficiente para a sua proibição. Para defender a proibição de algum tipo de discurso nós precisamos de algo além do fato de ele incentivar a violência; algo que nos permita sustentar que nem todo discurso que incentiva a violência deve ser proibido, mas apenas alguns deles (talvez, aqueles que incentivem de forma direta, ou...). O desafio para os defensores da proibição é encontrar o que seria este *algo além*.

Este desafio nem sempre é levado a sério. A proibição a certos discursos ou, pelo menos, a punição a seus autores, é frequentemente defendida com base no fato de o discurso incentivar a violência. Ao falar sobre um famoso caso envolvendo um discurso de Rachel Sheherazade, Alexandre de Argolo dispara o seguinte:

“Na minha opinião, existindo provas de que um dos linchadores foi influenciado pelo que ela disse, tem que ser indiciada como coautora desses linchamentos. A participação dela tem que ser investigada pela polícia. Isso é banditismo travestido de jornalismo opinativo.”²

A ideia é que o fato de o discurso de Sheherazade ter (supostamente) servido de incentivo para alguns casos de violência é suficiente para

1 <http://www.refutacoes.com/blog/a-confusao-sobre-a-confusao-entre-discurso-de-odio-e-liberdade-de-expressao>

2 <http://jornalgn.com.br/blog/alessandre-de-argolo/as-declaracoes-de-sheherazade-e-os-linchamentos-que-asso-lam-o-pais-por-alessandre-de-argolo>

punição legal da mesma. Neste ponto, espero que o leitor já esteja convencido de que o argumento não cola. Na verdade, esta é uma boa notícia até mesmo para Alexandre. Afinal, imagina se um maluco qualquer se empolgasse com sua acusação de banditismo e decidisse “punir” a Sheherazade. Pelo raciocínio de Alexandre, isto implicaria em sua coautoria do ato de violência. Felizmente, contudo, Alexandre está errada.

De resto, é importante desfazer algumas confusões. Primeiro, mesmo aqueles que são a favor da liberdade radical de expressão – isto é, aqueles que estão dispostos a defender até mesmo o direito a expressar opiniões que consistem em discurso de ódio – podem concordar que o discurso de ódio é moralmente ruim. Como isto é possível?

A resposta é simples. Do fato de que algo é moralmente ruim (ou até mesmo repugnante) não se segue que deva ser legalmente proibido. Por exemplo, a infidelidade conjugal é moralmente ruim. Se duas pessoas estão em um relacionamento amoroso e têm o acordo de não se envolver com outras, então é moralmente errado se envolver com outras. No entanto, isto não significa que devemos proibir legalmente a infidelidade. Em outras palavras, alguém pode considerar que a infidelidade é imoral sem considerar que deva ser ilegal. Do mesmo modo, um defensor da liberdade radical de expressão pode considerar que o discurso de ódio é imoral sem considerar que deva ser ilegal.

Por fim, termino com algo que pode ser importante para o leitor mais passional. Do fato de que consideramos uma tese verdadeira não se segue que devemos aceitar qualquer tolice a favor dela. Mesmo aqueles que são a favor da proibição legal do discurso de ódio deveriam rejeitar os maus argumentos a favor desta tese. Afinal, ao defender uma tese verdadeira com argumentos ruins, você tornará mais fácil a tarefa de refutá-la. Se for verdade que o argumento das consequências é ruim, então até mesmo aqueles que defendem a proibição legal do discurso de ódio terão uma boa razão para rejeitá-lo.

O direito de não ser ridicularizado

Rodrigo Reis Lastra Cid

Neste texto, vou defender que Ronald Dworkin¹ está errado, ao dizer que devemos ter o direito de ridicularizar. Sua ideia é a de que a liberdade de expressão irrestrita é essencial para a democracia e que restringir nosso direito de ridicularizar é restringir a nossa liberdade de expressão. Vou mostrar que restringir o direito de ridicularizar não é restringir a liberdade de expressão, mas restringir a liberdade de modos de expressão, e que não é necessário uma liberdade irrestrita de modos de expressão para garantir a democracia.

Dworkin diz que “Ridicularizar é uma forma característica de expressão; a sua substância não pode ser traduzida numa forma retórica menos ofensiva sem expressar algo muito diferente do que se pretendia”. Mas isso é mesmo verdade? Ridicularizar é, certamente, uma forma característica de expressão, mas certamente podemos traduzi-la numa forma retórica menos ofensiva, expressando a mesma informação que gostaríamos. A única coisa que se pode perder é a própria agressividade típica da ridicularização. Suponha que resolvo ridicularizar uma pessoa gorda, chamando-a de “monte de gordura”. Com isso, quero dizer que a pessoa tem gordura em excesso e que penso que ter gordura em excesso é ridículo. Se eu disser simplesmente que a pessoa tem gordura em excesso em vez de chamá-la de “monte de gordura”, perdemos a informação de que eu penso que ter gordura em excesso é ridículo. Mas podemos recolocar a

¹ <http://criticanarede.com/ed116x.html>

informação de volta na frase, removendo sua agressividade, por exemplo, se eu disser, por exemplo, que não aprovo alguém ter gordura em excesso. Assim, se trocarmos “você é um monte de gordura” por “você tem gordura em excesso e eu não aprovo ter gordura em excesso”, obtemos a mesma informação sem ridicularização, sem agressividade.

De fato, na sociedade ocidental, não aprovamos a ridicularização. Prova disso são as inúmeras leis anti-bullying existentes em diversos países (veja a lei brasileira aqui²). Na lei brasileira, “considera-se intimidação sistemática (*bullying*) todo ato de violência física ou psicológica, intencional e repetitivo que ocorre sem motivação evidente, praticado por indivíduo ou grupo, contra uma ou mais pessoas, com o objetivo de intimidá-la ou agredi-la, causando dor e angústia à vítima, em uma relação de desequilíbrio de poder entre as partes envolvidas”. Por essa definição, podemos perceber que pode existir bullying nas escolas, no trabalho, em clubes, entre colegas, entre desconhecidos etc. Se o bullying é tão abrangente e se não o pensamos como necessário para a democracia, está longe de ser claro que o direito de ridicularizar seja necessário. Nesse verne, eu diria que caricaturas e piadas religiosas agridem as pessoas crentes e, dependendo do caso, podem beirar a intimidação, causando dor psicológica na vítima (se a ridicularização ainda for num jornal, o desequilíbrio de poder entre as partes torna-se efetivo).

Ridicularização é bullying. No entanto, mesmo que rejeitemos a identificação entre bullying e ridicularização, ainda há outros problemas na segunda. Um deles é que também é uma regra generalizada das sociedades ocidentais que é proibido ofender outras pessoas. Não podemos simplesmente parar na frente de um desconhecido e chamá-lo de “monte de gordura” ou de “religioso assassino”; isso seria calúnia, difamação ou injúria – todos os três, crimes no Brasil. Objetores poderiam dizer que, por exemplo, as charges de Charlie Habdo (veja algumas das capas polêmicas aqui³) não se referem a um indivíduo específico, de modo que não é um

2 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13185.htm

3 <http://oglobo.globo.com/mundo/as-capas-polemicas-do-jornal-charlie-hebdo-14986113>

crime. Para responder isso, eu diria, em primeiro lugar, que, por não se referir a uma pessoa específica, mas a um povo ou a uma religião, a ridicularização é contra todo o povo ou religião. Além disto, embora algumas das charges não ataquem uma pessoa viva específica, algumas delas atacam Maomé, e Maomé é considerado como um pai educador (ou profeta) pelos muçulmanos. Normalmente, estamos intituados a defender a honra dos nossos familiares. Se alguém xinga sua mãe na rua, você está intituado a processar a pessoa; e, talvez, ainda que ilegal, a população aceitasse sem problemas você se levantar e dar um soco na cara do xingador.

Repare que, com isso, não quero defender que os muçulmanos estavam certos, ao realizarem o ataque, após a publicação da charge de Charlie Habdo. Eles estavam errados, por muitas pessoas inocentes terem sido atingidas pelos ataques, por ser um crime matar e por os ataques não terem sido proporcionais à ofensa. No entanto, ainda que eles estejam errados, isso não torna a publicação da charge certa. A charge foi uma ridicularização de Maomé e de todo o povo muçulmano. Não devemos nos expressar com ridicularizações. Como vimos, é plenamente possível substituir ridicularizações por frases que expressam a informação sem ridicularização. É claro que essas frases não seriam engraçadas (para quem ridiculariza) como as charges, mas está longe de ser claro que seja legítimo fazer graça com aspectos importantes da vida de outra pessoa ou de outro povo.

Dworkin também diz que

se as minorias fracas ou impopulares querem ser protegidas por lei contra a discriminação econômica ou legal (...) têm de estar dispostos a tolerar sejam quais forem os insultos ou as ridicularizações que as pessoas que se opõem a tal legislação oferecem aos eleitores, porque só uma comunidade que permite tal insulto como parte do debate público pode ter a legitimidade para adotar tais leis.

Isso realmente me espanta! Se gays querem ser protegidos contra a discriminação no trabalho, eles têm de tolerar os defensores da

discriminação os ridicularizando nos debates públicos sobre discriminação? Uma coisa não se segue da outra. Como vimos, os defensores da discriminação poderão falar toda a informação que desejam contra os gays sem os ridicularizar. Não é necessário ridicularizar algo para expressar sua rejeição contra esse algo. Inclusive um fanático é capaz de expressar seu fanatismo sem ridicularizar.

Perceba que não defendo que não devemos ridicularizar pelo fato de a crença religiosa ter algum caráter especial. Eu defendo apenas que a ridicularização, de qualquer tipo que for, não é essencial para a democracia e não é restrição da liberdade de expressão. Como toda informação da ridicularização pode ser transmitida sem ridicularização, então proibir a ridicularização não nos impede de expressar qualquer informação que queiramos; impede apenas que expressemos a informação agressivamente ou ofensivamente. Podemos sempre dizer que não aprovamos alguns aspectos culturais ou morais de certa religião, ou mesmo uma religião como um todo. Só não devemos fazer isso utilizando ridicularizações.

Isso, é claro, não significa que deixaremos as religiões decidirem o que podemos ou não desenhar, ou o que podemos ou não falar. Mas é simplesmente uma indicação de que podemos falar tudo o que quisermos, sem sermos mal educados e agressivos.

Nota sobre Swinburne, liberdade de expressão e justa ofensa

Sagid Salles

O renomado filósofo cristão Richard Swinburne começa a dizer disparates sobre a homossexualidade, disparates que estão muito aquém de sua costumeira sofisticação (uma análise dos *argumentos* de Swinburne pode ser encontrada aqui¹). As perspectivas de Swinburne sobre a homossexualidade estão em *Revelation: From Metaphor to Analogy*, “moral teaching/Homosexual Acts” (páginas 303-306 da edição consultada) - para uma discussão realmente sofisticada sobre moralidade e homossexualidade, ver aqui² e aqui³, e sobre o uso da bíblia nas discussões éticas, ver aqui⁴. Se somos a favor da liberdade de expressão, temos de aceitar a liberdade das pessoas dizerem disparates (aqui⁵ e aqui⁶). Em todo caso, este não é um artigo sobre o discurso de Swinburne ou sobre a sua liberdade de dizê-los. Este artigo é sobre a justificação que temos para nos ofendermos com disparates como esses. Este artigo é sobre a justa ofensa.

Algumas pessoas ficaram surpresas (outras até ofendidas) com o fato de pessoas que se dizem a favor da liberdade de expressão se ofenderem

1 <http://blog.domingosfaria.net/2016/09/swinburne-e-uma-comunicacao-polemica.html>

2 <http://criticanarede.com/homossexualidade.html>

3 <http://criticanarede.com/ed123.html>

4 <http://criticanarede.com/jrachelsaeticaeabiblia.html>

5 <http://refutacoes.com/blog/devemos-proibir-o-discurso-que-incentiva-a-violencia/>

6 <http://refutacoes.com/blog/a-confusao-sobre-a-confusao-entre-discurso-de-odio-e-liberdade-de-expressao/>

com as posições de Swinburne. Sustenta-se que há alguma hipocrisia em ser a favor da liberdade de expressão e, por outro lado, sentir e expressar ofensa quanto às posições de Swinburne. De uma forma geral, a ideia é que se somos a favor da liberdade de expressão, então não podemos (sem hipocrisia) nos sentir ofendidos por alguém ter expressado a sua opinião sobre algo.

Esta tese não resiste a uma análise mais apurada. Trata-se de confundir o fato de alguém *ser a favor da liberdade* de agir de certa forma com o fato de *não reprovar* que se aja daquela forma. Seria como dizer que por sermos a favor da liberdade dos cônjuges praticarem a infidelidade não podemos reprovar veementemente a infidelidade. Sou a favor da liberdade de infidelidade, na medida em que penso que ninguém deve ser legalmente punido por trair o cônjuge. Apesar disso, reprovo veementemente a infidelidade.

Em alguns casos nossa reprovação é acompanhada de sentimentos negativos e pode ser que não haja nada de errado nisso. Por exemplo, eu não apenas reprovaria uma possível traição de minha futura esposa, também me sentiria ofendido e triste se isso acontecesse. Por outro lado, isto é perfeitamente compatível com minha crença de que ela deve ser livre para ser infiel, no sentido que não deve ser legalmente punida por eventuais atos de infidelidade. Não é porque sou a favor da liberdade de infidelidade que não posso ficar ofendido se for traído. Além disso, a ofensa neste caso seria perfeitamente justificada.

O caso de Swinburne não é diferente. O fato de defendermos a sua liberdade de dizer o que disse é perfeitamente compatível com o fato de nos ofendermos com o seu discurso. Quando um filósofo abre mão de sua habitual sofisticação e começa a disparatar contra as liberdades dos homossexuais – com coisas que incluem desde especulações sobre cura até sugestões de prevenção e combate à homossexualidade – temos todo o direito de ficar ofendidos. Não há qualquer hipocrisia aí. Na verdade, é um caso de justa ofensa.

Enfim, não se trata de proibir Swinburne de expressar as suas opiniões. De minha parte, ele deve ser livre para seguir com esta bobagem, se assim desejar. Do outro lado, contudo, seremos livres para nos sentirmos ofendidos. O que mais poderiam querer? Aplausos?

A luta contra o comunismo

Rodrigo Reis Lastra Cid

Quero falar, neste texto, sobre uma luta que está sendo comumente travada pelos bolsonaristas. Em outro texto¹, defendo que o bolsonarismo é uma religião messiânica, imperialista, militarista, maniqueísta no que diz respeito a ela ser anti-petista, anti-comunista e anti-esquerdista em geral. Eu também disse que o bolsonarismo é irrazoável, por ser intolerante com outras concepções de bem, ao estar disposto a utilizar o poder físico ou político contra elas. Quero mostrar, neste texto, que a luta contra o comunismo dos bolsonaristas é irrazoável, sendo incompatível com a democracia e com o bem-estar social.

Antes de continuarmos, creio que eu deva fazer uma distinção importante, pois é obviamente verdadeiro que, num certo sentido, podemos lutar politicamente contra o comunismo (ou contra o capitalismo, ou contra o liberalismo), numa democracia plural, sem sermos irrazoáveis: por exemplo, por meio do voto. Uma democracia plural é um sistema democrático, em que os tomadores de decisões são escolhidos por um processo que visa a representar as diversas concepções de bem, distintas entre si, que coabitam a mesma democracia. Se houvesse apenas uma concepção de bem, não precisaríamos de democracia; é porque existem várias, que elas precisam conversar entre si e decidir em conjunto o que fazer. Nesse sistema, é apenas ao votarmos em políticos que defendam ideais mais

¹ <http://refutacoes.com/blog/a-religiao-bolsonarista/>

libertários ou mais comunitaristas, que realizamos, legitimamente, a nossa luta contra alguma concepção de bem e a favor da nossa.

De fato, há outras formas de “luta” legítima contra o comunismo (ou contra qualquer ideologia), como o protesto por meio de faixas, memes, passeatas, mídias argumentativas, entre outras. Talvez seja difícil encontrarmos uma definição ou mesmo caracterização de o que é uma luta legítima; mas esperamos poder mostrar, por contraste com a luta ilegítima, do que estamos falando.

Porém, na verdade, falar desses tipos de processos como uma luta é algo um tanto equivocado. Esse processo não é uma luta. Ele é um processo de representatividade e de expressividade. Votamos para obtermos representação das nossas concepções de bem e protestamos para que expressemos nossos ideais e desejos, a fim de que a representatividade se ajuste à realidade da vontade popular. As ideias de voto e de protesto não são ideias de uma luta, mas a construção de uma boa representatividade. Nem a própria política realizada pelos políticos eleitos é uma luta; ela é ou deveria ser um processo de diálogo racional e acordo mútuo com nossos opositores. Numa democracia representativa, com duas casas legislativas e um executivo e judiciário independentes, com interferências recíprocas, tal como é o caso brasileiro, o fator do acordo é algo intrinsecamente importante – tanto que nosso presidencialismo é conhecido pela alcunha de “presidencialismo de coalização”. É claro que, em última instância, há uma votação e alguns saem como perdedores, mas a intenção prioritária é debater e chegar em acordos em comum, como na diplomacia – tanto que há diversas seções de debates legislativos e de mudanças do texto da lei. Há também as sanções legislativas de medidas provisórias, que nos mostram que até o poder executivo não é exercido como uma luta, mas como prática diplomática de acordos mútuos.

Só pensamos na política como forma de luta contra alguma coisa, quando esquecemos o que significa o processo da representação numa democracia plural. Quando trocamos a noção de acordo com outras concepções de bem pela noção de imperialismo, aí acabamos pensando

que política se trata de vencer, de estabelecer a própria ideologia e sufocar outras concepções de bem, enquanto se está no poder. Política, de fato, pode ser isso. E em muitas partes do mundo, foi isso que foi feito. Uma das críticas da Antiguidade à democracia era justamente por ela poder descambar na ditadura da maioria. A ditadura da maioria é ruim, pois ela sufoca as concepções de bem alternativas minoritárias e acaba que suas decisões não são pautadas no conhecimento do bem comum, dado que o conhecimento do bem é difícil e a maioria não o tem.

Sempre que as pessoas foram sufocadas pela ideologia dominante, elas acabaram reagindo agressivamente. Foi assim na Revolução Francesa, foi assim na Primavera Árabe, e será assim sempre que esquecermos durante muito tempo que, seja qual for o sistema em que estivermos, todas as concepções de bem razoáveis devem ser ouvidas. Não ter voz política é um perigo não apenas para aqueles que não a tem, mas para a sociedade como um todo. E esse é um perigo que nós, sociedades democráticas, corremos sempre que esquecemos do que trata a democracia – que é justamente de congregar as diferentes concepções de bem sob o mesmo teto e encontrar acordos mútuos de cooperação.

Mas, Rodrigo, você está esquecendo que, pelo menos nas relações internacionais, temos dois tipos de teorias para explicar as relações entre os Estados, que seriam diversos atores, cada qual com sua concepção de bem. Podemos aceitar o realismo internacional e dizer que os Estados querem poder, e que a relação entre eles é baseada nisto, numa luta pelo poder; ou podemos ser idealistas e dizer que os Estados querem entrar em acordos para o desenvolvimento mútuo. Em termos gerais, parece que esse pensamento pode ser replicado, ao pensarmos as relações de representatividade democráticas em um Estado. Realmente: podemos pensar a democracia como aquisição de poder e vitória sobre as outras concepções de bem diferentes, ou podemos pensar a democracia como a entrada em acordos de cooperação mútua entre diferentes concepções de bem.

Quando escolhemos pensar a política como vitória e imposição da própria ideologia, começa-se a pensar que certas lutas são legítimas, como

a tão falada luta contra o comunismo. O que é a luta contra o comunismo que eu penso ser ilegítima? E por que eu penso que ela é irrazoável e incompatível com a democracia? Já vimos que memes, protestos, textos argumentativos são todos aceitáveis. O que não é aceitável é aquilo que viola uma sociedade justa. Em primeiro lugar, xingar as pessoas e cometer violência contra qualquer pessoa é errado, e muito pior se a violência for motivada por razões ideológicas. Em uma democracia, nenhuma luta violenta contra o comunismo e contra os comunistas pode ser realizada de modo legítimo, pois o comunismo é apenas uma ideologia e todas as pessoas têm direito à liberdade de pensamento. A liberdade de pensamento é parte do bem-estar social.

Além disso, o modo como as pessoas estão sendo consideradas comunistas atualmente no Brasil não faz sentido filosófico, já que pessoas de todas as ideologias têm sido consideradas comunistas pelos bolsonaristas. Minha explicação disso, que dei em outro ensaio², foi justamente dizer que “comunista”, para os atuais bolsonaristas significa “herege” e tão somente. O problema, assim, é que a luta contra os comunistas está levando os bolsonaristas a defender coisas como a criminalização do comunismo! E, embora isso não seja propriamente um ataque violento a uma pessoa, é um ataque político ao direito das pessoas, pela remoção da liberdade de pensamento. Além disso, como a imputação de comunismo ocorre independentemente das crenças pessoais do indivíduo e, de sua própria declaração com relação a essas crenças, aceitar uma luta contra o comunismo é anti-democrático e irrazoável, no sentido de que sufoca múltiplas concepções de bem que são tão razoáveis quanto qualquer outra.

Isso nos leva ao tópico do uso do poder político para suprimir outras concepções de bem. A ideia do governo atual é aparelhar todas as instituições que puder com pessoas com a mesma ideologia e remover pessoas com ideologias divergentes dos cargos mais importantes – em favor dessa luta contra o comunismo. Mas é isso legítimo? Quando o aparelhamento

² <http://refutacoes.com/blog/a-religiao-bolsonarista/>

serve para restringir membros de outras concepções de bem de chegar aos altos cargos do governo, isso é injusto, pelo menos de acordo com a concepção política do filósofo John Rawls. Nossa luta contra uma concepção de bem não pode se tornar irrazoável, i.e., não podemos usar o poder político para restringir outras concepções de bem diferentes da nossa. Assim, esse tipo de aparelhamento, tal como os ataques violentos, são anti-democráticos, irrazoáveis e violam os critérios de justiça, reduzindo o bem-estar social.

Porém, ainda há algo que gostaria de falar aqui, a saber, que eu não creio que essa propriedade da irrazoabilidade na luta contra uma ideologia seja apenas do bolsonarista. Já vi bolsonaristas propondo campos de extermínio de comunistas, mas também já vi anti-bolsonaristas propondo campos de trabalhos forçados e guilhotina para liberais. Nossa luta contra qualquer ideologia ou concepção de bem tem de fazer uma distinção muito importante: que é o debate sobre as ideologias e as ações com relação às pessoas que sustentam essas ideologias. As pessoas que sustentam essas ideologias são nossos irmãos de nação, são cidadãos como nós, com suas próprias concepções de bem. Podemos querer convencê-los à nossa ideologia, mas não podemos querer obrigá-los a isso e nem criminalizá-los, por pensarem de forma diferente. Uma ideologia dominante deve sempre ter o cuidado de não sufocar as ideologias minoritárias, para não se tornar irrazoável. A luta contra as pessoas que creem em uma ideologia razoável é irrazoável e ilegítima numa democracia plural. Mas e a luta contra pessoas que creem numa ideologia irrazoável? A resposta a isso, deixamos para um ensaio futuro.

VII

Ética práctica

O Dilema do Extermínio I: Problema

Rodrigo Reis Lastra Cid

Suponha que existem vampiros, que eles se reproduzem sexualmente, passam geneticamente suas garras e dentes a seus descendentes, se alimentam de humanos, matando-os, e têm tanta consciência quanto o ser humano, i.e., suponha que o vampiro seja uma espécie natural acima de nós na cadeia alimentar, mas não no nível de consciência. Suponha também que nós não conseguimos, por meio de nenhuma tecnologia, nos afastar da luta pela sobrevivência na guerra contra os vampiros. Por fim, suponha que exista uma terceira espécie – lhes chamaremos de “klofs”. Acontece que os klofs possuem recursos e conhecimentos suficientes para exterminar os vampiros e garantir que estejamos livres deles. Pergunte-se: devem os klofs exterminar os vampiros? A intuição é que sim, eles devem exterminar os vampiros e nos ajudar; se facilitar, suponha que a nossa espécie não causa mal significativo algum aos seres conscientes das outras espécies; por exemplo, suponha que somos todos veganos.

Por que razão pedi ao leitor para imaginar tudo isto? Se aceitarmos a intuição acima, teremos de enfrentar um curioso dilema, o qual chamo de *dilema do extermínio*: ou (a) animais não humanos dotados de algum nível de consciência possuem direitos, portanto devemos exterminar seus predadores; ou (b) animais não humanos dotados de algum nível de consciência não possuem direitos, portanto é pelo menos permissível exterminá-los. Em todo caso, o extermínio de animais predadores não

humanos dotados de consciência é permissível. No que segue, considero e refuto alguns modos de tentar responder ao dilema. Em outro ensaio¹, defendendo minha própria solução para o dilema.

Antes de mais nada, explico melhor a situação. Tudo começa na suposição de que os klofs deveriam exterminar os vampiros e nos ajudar. Se este é o caso, então também temos o dever moral de exterminar animais não humanos predadores para ajudar os animais não humanos que são suas presas. O modo de escapar disso seria sustentar que animais não humanos não possuem quaisquer direitos que sejam. Se lhes negamos o direito, então não haverá qualquer dever moral de nossa parte em ajudá-los, porém, neste caso, também não haverá qualquer obrigação de respeitar-lhes e, conseqüentemente, o extermínio dos predadores será ao menos permitido. De todo modo, o extermínio é permitido. Ou será que não?

Note que exterminar não consiste necessariamente em assassinar. Não estou sugerindo que devemos sair por aí, usando rifles contra predadores. Assassinar para evitar o assassinato talvez não seja lá algo muito coerente. O extermínio de uma espécie deve ser tomado aqui como o fim da existência dos indivíduos dessa espécie. Há obviamente inúmeras formas de dar fim à existência de indivíduos de uma espécie; matar é apenas uma delas; a esterilização gradual, por exemplo, seria outra e não envolveria assassinato. Ou seja, o extermínio não requer o assassinato de qualquer indivíduo que seja.

A primeira objeção ao extermínio de predadores é que não há mal algum em algo matar outro ser na medida em que isso é *necessário* para se alimentar. Uma vez que não há qualquer mal nisto, devemos respeitar o direito dos animais predadores de se alimentar. Em nosso exemplo imaginado, os vampiros também necessitavam matar para se alimentar; no entanto não pensamos que os klofs deveriam evitar interferir, por respeito ao suposto direito vampírico de se alimentar. Ao contrário, pensamos que os klofs deveriam tê-los exterminados. Se pensamos que os klofs deveriam

1 <http://refutacoes.com/blog/o-dilema-do-extermínio-ii-solucao/>

exterminar os vampiros, devemos também aceitar que temos o dever de exterminar os predadores de seres com certo nível de consciência em geral.

O argumento mais natural contra essa ideia é o argumento pragmático de que o impacto no ecossistema seria grande ou de que não saberíamos dizer qual seria o impacto, e isso poderia piorar significativamente as vidas dos indivíduos conscientes. Por exemplo, ao exterminarmos todos os sapos de um ambiente, podemos acabar aumentando a população de insetos, o que poderia aumentar a transmissibilidade de doenças em mamíferos, o que representaria um desequilíbrio ambiental. Se essa resposta está correta, então teremos que aceitar que os klofs também não poderiam eliminar os vampiros, pelo menos não até saber exatamente quais riscos isto traria e poder evitar danos graves.

Seja como for, não precisamos atentar para o impacto ambiental. Podemos simplesmente nos perguntar sobre a legitimidade do extermínio, se tivéssemos uma perfeita acessibilidade de riscos e pudéssemos intervir sem grande impacto. Por outras palavras, peço ao leitor que se pergunte o seguinte: se soubéssemos os riscos e pudéssemos evitar as piores consequências, deveríamos exterminar os predadores para salvar suas presas? Aqueles que acreditam que os klofs deveriam exterminar os vampiros têm de aceitar o mesmo dever de nossa parte em exterminar os predadores.

Alguém poderia, então, tentar defender que manter o maior número de espécies de alto nível de consciência é um valor, ou ainda que o importante é mantermos o maior número de seres vivos de alta consciência – seja qual for a opção, isso nos legitimaria moralmente, pelo menos, a exterminar vírus, como o Ebola, mas não os elefantes, por exemplo.

De todo modo, não é nada claro que o número de indivíduos de alta consciência seja em si mesmo um valor positivo. Imagine que alguém lhe conte que no futuro haverá mais indivíduos de alta consciência do que hoje. Por acaso isto seria razão para comemorar? Mesmo ignorando os efeitos de tal aumento para a distribuição dos recursos limitados do mundo, não há razão para que a notícia seja recebida com nada além do

que indiferença. Além disso, nós estamos frequentemente dispostos a aceitar ou tomar atitudes que contribuem para a redução do número de indivíduos de alta consciência presentes no futuro, e não parece haver nada de errado nisto – um exemplo seria o incentivo governamental para a redução da taxa de natalidade. Por fim, não é nada óbvio que o extermínio de predadores implique na diminuição do número de indivíduos; afinal, trata-se de exterminar justamente aqueles que, ao se alimentar, reduzem significativamente o número de seres de alta consciência.

É claro que, com isso, o número de *espécies* de seres não humanos conscientes irá diminuir. Mas um mundo cheio de recursos e espaço com dez espécies de seres não humanos conscientes, entre elas predadores e não predadores, não é melhor que um mundo idêntico, mas no qual só há nove espécies de não predadores conscientes e nenhum predador de presas conscientes. De fato, o segundo mundo parece ser melhor, já que não há assassinatos para alimentação e os indivíduos existentes vivem com mais segurança do que no primeiro. De todo modo, a analogia do vampiro mostra que não temos o dever de manter o que é mau apenas para preservar uma espécie. Quem defende que os klofs deveriam exterminar os vampiros, defende que uma espécie (a dos vampiros) deveria ser exterminada.

A legítima defesa entre humanos permite que uma pessoa salve outra que esteja sendo atacada. Por que então não nos permitiria defender os não predadores conscientes, se eles igualmente estão sendo atacados por predadores? Além disso, não pensamos que seria errado os klofs ajudarem os humanos a exterminar os vampiros. De fato, diríamos inclusive que eles têm o dever moral de nos ajudar a nos livrar dos agressores, já que nós, na hipótese, não agradeceríamos nenhum ser consciente (seríamos todos veganos). Se eles têm esse dever moral, nós também o temos com relação aos não predadores conscientes, ainda que sua consciência seja menos desenvolvida que a nossa.

Duas coisas podem ser ditas aqui: uma é que as intuições sobre vampiros e klofs são fruto de mero especismo de nossa parte, e outra é que o

fato de os seres humanos serem predadores – e não veganos – nos levaria a ter de exterminar a nossa própria espécie. Se realmente temos uma intuição especista de que a espécie humana é especial e deve ser protegida, então temos de encontrar razões não especistas para a proteção de outros animais conscientes. E temos tais razões: o direito à vida e ao pleno desenvolvimento, a legítima defesa (incluindo a defesa ao outro) e a redução dos assassinatos no mundo.

Com relação a sermos predadores, eu diria que, como somos onívoros, não somos *essencialmente* predadores, e só quem é essencialmente predador é de fato um “predador irrecuperável”. Só devemos exterminar predadores para os quais não há chance de recuperação. Se pudermos mudar seus hábitos alimentares, essa seria a solução ideal (tal como fazemos com “gatos vegetarianos”); mas se não pudermos, como supostamente no caso dos tigres, teremos então um predador irrecuperável. Como nós, tal como porcos, somos recuperáveis, i.e., *contingentemente* predadores, o que devemos fazer é lutar pelo veganismo, pela proibição do consumo de carne, ou pelo seu consumo apenas em caso de morte natural, e não pelo extermínio da espécie humana. Contudo, no caso de seres essencialmente predadores, o dilema do extermínio apresenta um grande desafio filosófico:

1. Ou temos a obrigação moral de exterminar os predadores,
2. Ou o seu extermínio é pelo menos moralmente permissível.

Ao que parece, não há qualquer meio moral de defender a proteção aos predadores não humanos de nossa fauna.

O Dilema do Extermínio II: Solução

Rodrigo Reis Lastra Cid

No ensaio anterior, tentei mostrar que surge um problema sério, ao tentarmos sustentar que devemos preservar predadores. Vimos, por analogia ao problema dos vampiros, humanos e klofs, que, se os klofs devem exterminar os vampiros para nos ajudar, então nós devemos exterminar os predadores de animais não humanos conscientes para os ajudar. Isso coloca o seguinte dilema:

1. Animais não humanos conscientes têm direitos, portanto devemos (é obrigatório) exterminar seus predadores.
2. Animais não humanos conscientes não têm direitos, portanto é permissível exterminá-los e exterminar seus predadores.

O dilema, supostamente, mostra que, de qualquer forma, é permissível exterminar predadores. Como poderíamos, então, sustentar que devemos preservar predadores, ou seja, que não é permissível exterminá-los?

A minha solução é bem clara. O primeiro ramo do dilema parece-me insolúvel: se animais não humanos conscientes têm direitos, devemos protegê-los, e isso envolve exterminar seus predadores. Mas se animais não humanos não têm direitos, ou seja, se não há razões morais que nos façam ter de proteger os animais não humanos, então, embora seja moralmente permissível exterminá-los, podemos pôr em jogo outras razões, para além

da moral, que sustentem a impermissibilidade. Por exemplo, se você for o dono da *Monalisa* (a pintura), não haveria razões *morais* para não a destruir; haveria, no entanto, razões estéticas poderosíssimas.

Da mesma forma, poderíamos sustentar, por exemplo, que, ainda que não haja razões *morais*, há razões estéticas pelas quais devemos manter as espécies predadoras de seres conscientes, a saber, a luta pela sobrevivência é bela: há lutas, dramas, superação. Qualquer um que passe o domingo vendo algum canal sobre a vida animal pode perceber isso. Se a luta pela sobrevivência é bela, se quisermos preservar o belo e se não houver mal nela (já que os envolvidos não possuem direitos *morais*), temos de preservá-la.

A restrição acima de não haver mal deve ser feita, pois ainda que cheguemos a tomar assassinatos como belos, isso não seria razão para preservá-los, se assassinatos fossem maus (isto é, violassem direitos *morais*). Dessa forma, ainda que sustentemos que devemos preservar a guerra pela sobrevivência dos animais não humanos, dada a sua beleza, não precisamos sustentar que os klofs deveriam preservar a nossa guerra pela sobrevivência contra os vampiros, pois essa guerra, ainda que seja bela, mata humanos, e humanos são dignos de consideração moral, ainda que os animais não humanos não o sejam. Uma justificativa para essa distinção entre animais humanos e animais não humanos é que apenas os primeiros são agentes *morais*, e é argumentável que apenas agentes *morais* são dignos de consideração moral, já que são os únicos a quem a responsabilidade moral pode ser traçada. Seres vivos que não são agentes *morais* seriam preservados por razões estéticas (ou cognitivas, conforme argumentarei a seguir).

Assim, conforme viemos mostrando desde *O Dilema do Extermínio I*, se é verdade(a) que matar é errado,(b) que animais não humanos conscientes são dignos de consideração moral, (c) que temos o direito de ajudar não predadores a salvarem suas vidas, (d) e que o valor estético (ou o cognitivo) não são mais importantes do que o valor moral, então (e) as espécies de predadores de seres conscientes que são essencialmente

predadores devem ser exterminadas. A única premissa relevante debatível é b. Lembre-se que começamos dizendo que não devemos matar seres não humanos conscientes, por eles serem passíveis de consideração moral, embora não de responsabilidade moral. No entanto, se rejeitarmos que os seres não humanos conscientes são passíveis de consideração moral – passando ao outro ramo do Dilema do Extermínio –, então *não* teremos de pensar que o assassinato de animais não humanos conscientes é um mal. Se o assassinato dos animais não humanos conscientes não é um mal, então a princípio não temos de impedi-lo, i.e., não temos dever moral algum de impedir a luta pela sobrevivência dos animais não humanos.

Mas há um problema em rejeitar o direito dos animais: isso reduz as razões pelas quais se torna impermissível exterminar predadores, tornando *prima facie* permissível a caça, por exemplo, já que não há mal algum no assassinato de animais não humanos conscientes; contudo o argumento estético ganha muita força na ausência de um valor moral em discussão. Damos valor estético à luta pela sobrevivência das outras espécies, e damos ainda mais valor estético se essa luta for muito biodiversa. Isso permite a preservação das espécies dos predadores, mas não de cada predador em particular; portanto não restringe automaticamente a caça.

É objetável, no entanto, que se assassinatos e torturas de humanos não provocam prazer estético, muito provavelmente a guerra e o assassinato entre animais não humanos não provocam também. É argumentável que só os tomamos como belos, pois os vemos pela televisão, e esta remove aspectos significativos que nos causariam nojo e horror (como tripas e sangue). Contra isso, poderíamos dizer que, embora a luta pela sobrevivência não seja bela, cada espécie animal é bela, e como queremos preservar a beleza, temos de aceitar as condições necessárias para a preservação da existência de exemplos de cada espécie; e a luta pela sobrevivência é uma dessas condições.

Ainda que a luta pela sobrevivência dos animais não humanos não seja bela e que nem toda espécie seja bela, há uma outra razão pela qual poupar os predadores, a saber, uma razão cognitiva: há muito para se

estudar na luta pela sobrevivência, como, por exemplo, a relação entre a modificação de uma cadeia alimentar e o desenvolvimento de um ecossistema. Se é para nós importante a descoberta da realidade, temos razões de sobra para preservarmos a maior quantidade de biodiversidade possível. Na ausência de razões morais para preservarmos qualquer animal não humano, qualquer razão pragmaticamente significativa torna-se relevante. O único problema de argumentarmos dessa forma é que temos de ter rejeitado que os animais não humanos conscientes têm direitos, já que essa seria a única forma de rejeitarmos que as considerações morais com relação à sua proteção devam ter precedência com relação às outras considerações.

Assim, parece que a única forma de sair do Dilema do Extermínio com a solução de que devemos não exterminar espécies de predadores é aceitar que os animais não humanos não têm direitos, por não serem alvo da consideração moral; e dizer que, por serem alvo de nossa consideração estética ou cognitiva (ou outro tipo de razão pragmaticamente significativa), todos os seres não humanos conscientes que ajudam no florescimento da beleza da vida ou que nos ajudam a obter conhecimento sobre a vida devem ser preservados.

Na ausência de outros argumentos, o que isso tudo nos mostra é que quem quer defender a preservação de toda biodiversidade (incluindo predadores de seres conscientes) deve rejeitar que seres não humanos conscientes têm direitos morais, embora possa aceitar que nós temos razões estéticas ou cognitivas para os preservar; e que há razões, mesmo assim, para os klofs nos preservarem, pois, diferentemente dos animais não humanos, somos agentes morais que não estão fazendo mal, enquanto o mesmo não é o caso para os vampiros, que, embora sejam agentes morais, estão cometendo males por assassinares outros agentes morais.

Essa resposta tem a vantagem de respeitar a nossa intuição de que devemos preservar os predadores de animais não humanos e, assim, rejeitar seu extermínio, ao mesmo tempo que justifica a outra intuição de que os klofs devem exterminar os vampiros, para nos salvar; afinal,

embora animais não humanos não sejam dignos de consideração moral, os humanos o são. Apesar disso, responder assim também tem um preço e nos leva a problemas que não são nada fáceis de resolver. Por exemplo, há mesmo razões para considerarmos que apenas agentes morais são dignos de consideração moral? Se há, então o que dizer de seres humanos que ainda não possuem as capacidades necessárias para agir moralmente (como os bebês, por exemplo)?

Maioridade penal: Será a redução tão bizarra?

Sagid Salles

Neste texto, apresento alguns argumentos contra a redução, e sustento que eles são ou totalmente ou, pelo menos, parcialmente falhos em refutar a tese da redução da maioridade penal. Não se trata de defender diretamente que devemos reduzir a maioridade penal. Honestamente, não sei se devemos. Meu ponto consiste apenas em apresentar dificuldades para alguns dos argumentos comuns contra a redução.

O problema da maioridade penal será entendido aqui como o problema de a partir de qual idade uma pessoa pode ser punida como adulta por alguma violação da lei. A tese a favor da redução será interpretada como a tese de que algumas pessoas com menos de 18 anos já podem ser punidas como adultas. A tese contra a redução é a tese de que apenas a partir dos 18 anos alguém pode ser punido como adulto.

Então, passemos à consideração dos argumentos.

*O argumento do benefício social*¹. Este argumento consiste em apontar que a redução da maioridade trará pouco ou nenhum benefício. A partir disto, tenta-se concluir que não devemos reduzir a maioridade. Argumentos deste tipo são geralmente acompanhados pelo slogan “redução não é a solução”. Não vou colocar em causa o suposto fato de que a redução traria pouco ou nenhum benefício. Vamos supor que seja assim. É inegável

¹ http://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/05/opinion/1436055483_388274.html#_blank

que os benefícios trazidos pela redução são um aspecto importante na nossa decisão de reduzir ou não a maioria penal. Se for verdade que a redução traz pouco ou nenhum benefício, então temos um indício contra a redução.

O problema é que este indício está longe de ser decisivo. Isto porque existem outras razões pelas quais podemos defender a redução. Por exemplo, alguém pode defender a redução da maioria porque, independente dos benefícios que ela traz, isto seria o justo a se fazer.

Repare que esta não seria uma estratégia implausível. Esqueça por um momento o problema da redução e pergunte-se: por que razão um assassino maior de idade deve ser preso? Há pelo menos duas intuições fortes aqui. Primeiro, ele deve ser preso porque isto é benéfico para a sociedade (evita, por exemplo, que outras pessoas se tornem suas novas vítimas). Segundo, ele deve ser preso porque ele *merece ser preso*, independente de isto não trazer benefícios. A intuição envolvida no segundo caso é a de que assassinar alguém é um tipo de ato que requer, por si só, punição legal, e isto seria o justo a se fazer.

Retornemos ao problema da maioria. Note que o mesmo pode ser sustentado em relação à redução da maioria penal. Pode-se defender que reduzir é o justo a se fazer, mesmo que não traga qualquer benefício. O argumento dos benefícios, portanto, não será convincente para quem defende a redução não porque ela traz benefícios, mas porque ela é justa.

A decisão sobre a redução da maioria não é apenas um problema sobre os benefícios de se adotar uma política pública. Ela é também uma decisão sobre o que é justo. Este último aspecto, que talvez seja até mesmo mais importante, é frequentemente ignorado pelos críticos da redução.

O argumento da escola de criminosos. Talvez a coisa seja pior do que penso. O problema não é apenas que a redução não trará benefícios. O problema é que ela trará tantos malefícios que seria inviável a sua adoção. Eis um modo comum de se defender isto. Sustenta-se que as prisões são verdadeiras escolas do crime, e que jogar menores nas prisões só fará aumentar o número de criminosos.

Bem, nossas prisões também parecem ser uma escola do crime para pessoas de 18 anos. Devemos então parar de punir pessoas de 18 anos como adultos? E quanto às pessoas de 19, 20, 21...? Devemos parar de punir todos como adultos?

O problema do argumento da escola do crime é que é preciso explicar por que ele vale somente para menores de 18 anos. Ao que parece, ele pode ser usado para mostrar que absolutamente ninguém pode ser preso como adulto. Mas isto seria absurdo. Além disto, ninguém que defenda a redução está obrigado a sustentar que nossas prisões são adequadas. Pelo contrário, pode-se muito bem defender a redução e, ao mesmo tempo, que precisamos de uma reforma no sistema penitenciário.

Seja como for, os dois argumentos acima não são de todo implausíveis. O primeiro, caso seja verdade que a redução não traz benefícios, pode ser encarado pelo menos como um indício contra a redução. Quanto ao segundo, pode-se resolver o problema apontando um fator que justifique que a prisão seja uma escola do crime para adolescentes, mas não para adultos. Até onde vejo, isto será algo difícil de fazer, pois nossas prisões aparentemente são uma escola do crime independentemente da idade de quem é preso. Além disto, lembremos novamente que quem defende a redução não está obrigado a defender que nossas prisões estão em boas condições.

*O argumento da porcentagem de crimes*². Alguns tentam sustentar que não devemos reduzir a maioria penal porque os adolescentes são responsáveis por uma parcela muito pequena dos crimes. Suponha que pessoas carecas fossem responsáveis por apenas 0,00001% dos crimes. Suponha que eles fossem muito menos propensos a cometer crimes do que pessoas repletas de cabelo. Iria isto significar que não devemos punir carecas criminosos como punimos qualquer outra pessoa? Do fato de que apenas uma pequena porcentagem dos adolescentes comete crimes nada, absolutamente nada, se segue sobre a redução da maioria penal. A

2 http://ambitojuridico.com.br/site/n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=13332&revista_caderno=12#_blank

porcentagem de adolescentes que comete crimes é totalmente irrelevante para o debate.

O argumento da falta de condições^{3,4} Sustenta-se que não devemos punir menores como adultos porque o Estado não fornece condições adequadas para os menores. Falta, por exemplo, uma educação de qualidade. Aqui, o slogan geralmente é “mais escolas, menos prisões”. Ora, se a falta de condições adequadas é uma razão para não punirmos uma pessoa de 17 anos como adulto, por que não é também uma razão para não punirmos uma de 18, 19 ou 20? Por acaso as tais condições que faltam na adolescência são magicamente supridas quando se faz o aniversário de 18 anos? Seria implausível dizer que, enquanto uma pessoa tem até 17 anos, devemos levar em conta o fato de o estado não ter fornecido uma educação adequada a ela; mas quando ela faz 18 anos, podemos ignorar isto.

Este argumento parece se basear no preconceito de que as péssimas condições vividas por alguém só são relevantes até a pessoa fazer 18 anos. Além disto, um defensor da redução pode muito bem aceitar que, atualmente, muitos de nós recebemos uma péssima condição, e ser a favor de mudanças sociais para minimizar isto. Ninguém que defenda a redução está obrigado a recusar a má qualidade da educação pública ou mesmo a existência de injustiças sociais.

*O argumento do “já é punido”*⁵. Neste caso, sustenta-se que não devemos reduzir a maioria penal porque os adolescentes já são punidos por seus atos. Isto é de tamanha irrelevância para o debate que é até difícil entender como tem sido difundido. O que está em jogo não é se os adolescentes já são ou não punidos. Mas se eles devem ou não ser punidos como adultos. Ou seja, o que está em jogo é como deveria ser a punição apropriada, e não se já existe alguma punição. Talvez haja pessoas que não saibam da existência de uma punição atualmente, e seria interessante informar

3 http://revistavisaojuridica.uol.com.br/advogados-leis-urisprudencia/49/artigo176494-2.asp#_blank

4 http://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/22/opinion/1434983312_399365.html#_blank

5 http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/colunistas/fernando-martins/eles-ja-sao-punidos-auog1j3gmzn612cr495ch764z#_blank

sobre isto. Mas tentar usar isto para refutar a tese da redução seria um disparate completo.

Repare que em nenhum momento coloquei em causa qualquer dado apresentado pelos críticos da redução. Não coloquei em causa a suposta pequena porcentagem dos crimes, nem a suposta inexistência dos benefícios da redução. Ao contrário, sustentei que mesmo que aceitemos estes dados, os argumentos contra a redução falharão.

Geralmente, quando há uma discussão sobre direitos ou deveres de algum grupo, muitos jornalistas, blogueiros e polemistas fazem chover dados e estatísticas sobre nós. Não discordo que devemos estar atentos aos dados relevantes. Mas ter uma estante cheia de dados será de muito pouca utilidade se não formos capazes de formular bons argumentos com eles. Por falar em bons argumentos, provavelmente tanto a tese da redução quanto a tese da não-redução podem ser defendidas com bons argumentos. Apenas acontece que, infelizmente, isto não é geralmente feito.

Minha suspeita é que uma das razões para a falta de argumentação é que ambos os lados estão muitas vezes apaixonados por suas respectivas teses. Quando nos apaixonamos por nossas posições políticas, corremos o risco de não vermos claramente os argumentos, principalmente os do lado oposto. Como diria George Berkeley, primeiro levantamos a poeira, depois nos queixamos de não ver.⁶

6 Quase todos os argumentos discutidos neste artigo podem ser encontrados aqui: https://18razoes.wordpress.com/quem-somos/#_blank

Será o feminismo óbvio?

Sagid Salles

A última prova do ENEM gerou muita discussão. Primeiramente, criou-se polêmica sobre o conteúdo de algumas questões, que foram vistas por alguns como tentativas de doutrinação dos candidatos. Particularmente, não vi razão para tanta polêmica quanto a isto. O lado bom, contudo, foi o estímulo ao debate sobre os direitos das mulheres (mais especificamente, o debate sobre a violência contra a mulher). Quando se fala em direito das mulheres, o feminismo é uma perspectiva proeminente e muita coisa foi dita sobre o feminismo nos últimos meses. Em meio a esta discussão, um argumento a favor do feminismo me chamou a atenção. Este artigo é uma tentativa de defender que este argumento é falho.

Antes de começarmos, é preciso fazer algumas distinções. Em primeiro lugar, a palavra “feminismo” pode ser usada para falar tanto de uma perspectiva filosófica como para referir a diferentes movimentos sociais. Repare que ninguém que aceita o feminismo enquanto uma perspectiva filosófica precisa concordar com este ou aquele movimento social específico. Alguém pode aceitar a perspectiva feminista ao mesmo tempo em que sustenta que um ou mais movimentos não a representam adequadamente. Quando falar em *argumento a favor do feminismo*, estarei falando da perspectiva filosófica (em parte) sobre o que é moralmente correto fazer, e não de qualquer movimento específico.

Em segundo lugar, o feminismo não é propriamente uma teoria específica, mas uma família de teorias. Por outras palavras, existem

diferentes versões de feminismo, de modo que alguém pode concordar com uma enquanto discorda das outras.¹ Deste modo, seria imprudente tentar refutar *O feminismo*. Dado a existência de diferentes versões, o mais prudente é que se deixe claro qual versão se deseja refutar. Qualquer tentativa de refutar o feminismo sem que se torne claro qual versão está em jogo deve ser vista com desconfiança. Do mesmo modo, qualquer tentativa de se defender o feminismo sem que se torne claro qual versão está em jogo deve ser vista com desconfiança.

É aqui que entra o ponto deste artigo. De tudo que foi dito acima, seria surpreendente se alguém aparecesse e dissesse que *o feminismo* – sem qualquer qualificação – é não apenas uma teoria correta, mas tão obviamente correta que qualquer um que o compreenda adequadamente o aceitaria. Já vamos chegar a alguém que tenha feito esta declaração. Mas primeiro vejamos o que seria necessário para defender tal coisa.

Há duas afirmações em jogo acima. A primeira é que *o feminismo* é correto e a segunda é que é obviamente correto. Comece pensando na estratégia que precisaríamos adotar para defender isto. Primeiro precisaríamos encontrar uma afirmação que seja comum e definidora de todas as versões de feminismo, depois sustentar que é racional aceitar esta afirmação e, por fim, que sequer é preciso muito esforço para fazê-lo (dado que é óbvio).

Pode parecer uma tarefa complicada, mas não para Ruth Manus:

Pois é. Tenho a sensação de que 99% do mundo não entendeu até agora o que é feminismo. Porque se as pessoas entendessem, quase todo mundo teria orgulho de se dizer feminista. E o melhor: dizer “eu não sou feminista” seria considerado algo mais feito do que dizer “eu não gosto de filhote de golden”.²

Manus aparentemente conseguiu fazer algo que muitas feministas extremamente sofisticadas não conseguiram. Ela acredita ter mostrado que o feminismo é não apenas correto, mas tão obviamente correto que a

¹ <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-approaches/#4>

² <http://vida-estilo.estadao.com.br/blogs/ruth-manus/e-se-eu-te-contar-que-voce-e-feminista/>

mera compreensão do que a palavra significa nos levaria a aceitar o feminismo. Como ela fez isto? Simples, apelou a algumas definições em dicionários. Cito uma das definições usadas por ela:

“Dicionário Houaiss da língua portuguesa: FEMINISMO: teoria que sustenta a igualdade política, social e econômica de ambos os sexos.

Começando por esta definição, ela então segue a estratégia que apresentei acima. A definição supostamente apresenta o traço definidor das teorias feministas: *sustentar a igualdade política, social e econômica de ambos os sexos*. Intuitivamente, seria racional defender este tipo de igualdade. Além disto, não parece que, atualmente, seria preciso muito esforço para aceitar isto, de modo que podemos, então, concordar que o feminismo é não apenas correto, mas obviamente correto. Infelizmente, as coisas não são tão simples assim.

O problema do argumento de Manus é que ele não passa de uma falácia: *a falácia da definição*. Esta falácia ocorre quando definimos aquilo que queremos defender de modo tão favorável a nós próprios que seja difícil – ou quase impossível – sermos refutados. Imagine que um defensor do libertarismo defina *imposto* como *roubo estatal*. Então ele pode definir o libertarismo como *doutrina que é contra o roubo estatal*. Ora, é claro que quase todo mundo será contra o roubo estatal. Nosso libertário pode agora declarar confiantemente que o libertarismo é não apenas correto, mas obviamente correto. Se as pessoas não concordam com o libertarismo, diria ele, é porque não compreendem o seu significado.

Você já deve ter percebido o que há de errado com a estratégia do libertário imaginário acima. Uma das coisas que um defensor do libertarismo tem que mostrar é justamente que o imposto consiste em roubo por parte do Estado. Ele não pode simplesmente incluir isto na definição de *libertarismo*. Fazer isto seria pressupor justamente aquilo que ele deveria provar; um claro caso de desonestidade intelectual ou ignorância.

Pense em outro exemplo. Imagine que Maria diga que o feminismo está errado. Então você lhe pergunta o que ela entende por feminismo. Ela

responde que feminismo *é a doutrina que sustenta que as mulheres devem ter privilégios ilícitos em relação aos homens*. Ora, uma feminista poderia corretamente objetar a Maria que ela não pode definir feminismo assim. Ao definir o feminismo deste modo, Maria estará incluindo em sua definição justamente aquilo que ela deveria mostrar.

Manus está cometendo o mesmo erro de Maria, só que na direção inversa. De fato, ela não tem qualquer argumento sofisticado a favor do feminismo, assim como Maria não tem qualquer argumento sofisticado contra o feminismo. Manus apenas define *o feminismo* de tal modo que se torna muito difícil não ser um feminista. Qualquer um que rejeitar o feminismo será taxado como contrário à igualdade de direitos (etc.) entre ambos os sexos. Com um ato de definição, Manus nos coloca no seguinte dilema: ou somos feministas ou somos contra a igualdade de direitos (etc.) entre ambos os sexos. Esta é a mesmíssima estratégia de nosso libertário imaginário acima (ou somos libertários ou somos a favor do roubo) e também de Maria. Seu argumento não passa de um truque linguístico para evitar a responsabilidade de argumentar a favor de suas próprias teses.

Mas talvez eu esteja sendo injusto com Manus. É verdade que seu argumento não passa de uma falácia, mas não quero sugerir com isto que ela tenha deliberadamente decidido enganar o leitor. Há dois fatores que podem ter influenciado o seu erro. Primeiro, ela confiou que dicionários seriam uma fonte segura para tirar a sua conclusão empírica e muitíssimo controversa. Dicionários são frequentemente de muita ajuda. É claro que ela poderia ter suspeitado que sua prova foi fácil demais e investigado um pouco melhor se a definição do dicionário realmente apresenta as condições suficientes para alguém ser um feminista. Faltou-lhe um pouco de ceticismo perante o dicionário. Mas este talvez seja um erro comum.

Segundo, é realmente verdade que a reivindicação por igualdade de direitos ocupa parte central na história e compreensão do feminismo. Manus não está tão distante da verdade. É até mesmo defensável que a defesa dos direitos iguais seja uma condição necessária para o feminismo. Isto equivale a afirmar que *para ser uma feminista, você tem de defender*

direitos iguais. Isto pode até ser o caso (embora eu não acredite que seja). Mas é muitíssimo diferente afirmar que *para defender direitos iguais, você tem de ser feminista*. Manus defende também esta última tese, apelando a uma definição de dicionário.

O feminismo é uma perspectiva interessante e bastante informativa, e não a mera afirmação (atualmente) de senso comum de que ambos os sexos possuem direitos iguais. Como nota Rachels no capítulo 12 de seu brilhante *Elementos de Filosofia Moral*, o feminismo está por vezes ligado a uma perspectiva ética interessante, chamada *ética do cuidado*³, e também aparece associado a afirmações empíricas sobre o atual estado da sociedade e como as mulheres aparecem em desvantagem⁴, etc. Há versões filosóficas sofisticadas de feminismo, que podem ou não ser aceitas pelo leitor. Como outras perspectivas filosóficas, o feminismo também aparece de forma estranha e confusa ao longo de redes sociais e na internet em geral. Não se deve, contudo, confundir o joio com o trigo.

Seja como for, é muitíssimo recomendável desconfiarmos sempre que nos depararmos com uma conclusão exageradamente forte. Conclusões exageradamente fortes costumam precisar de argumentos exageradamente fortes. O problema é que nossos jornalistas e intelectuais frequentemente se esquecem disto. Aluízio Couto⁵ apresentou um caso destes há pouco tempo, e neste artigo apresentei outro. O principal argumento de Manus a favor de sua conclusão surpreendente de que o feminismo é óbvio é, na melhor das hipóteses, decepcionante.

3 http://criticanarede.com/fa_13.html

4 <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/>

5 <http://www.refutacoes.com/blog/christian-dunker-e-a-neutralidade-ideologica>

E se tivesse escolhido...

Luiz Helvécio Marques Segundo

Não é incomum vermos pessoas se defendendo de ataques homofóbicos dizendo “Não escolhi ser gay”. É certo que muitas delas – uma parcela razoável, acredito – não se acha culpada por ser gay. Contudo, a resposta “Não escolhi” sugere culpa por parte de quem a profere. O meu objetivo nessas poucas linhas é tentar mostrar por que tal resposta é prejudicial; ficará claro, espero, que não é sequer preciso dela para se defender o direito de ser gay.

(Antes de prosseguir, deixo bem claro que estou usando o termo “gay” de modo a cobrir qualquer pessoa que se inclua na classe LGBTQI+. Usarei também “homossexual” como sinônimo de “gay”. Embora eu reconheça várias subclassificações de gênero, espero que o leitor não se zangue com o meu uso de apenas dois termos.)

Começemos com um exemplo simples. Um cleptomaníaco entra num comércio e furta uma gravata. Ao ser detido e acusado de ladrão ele se defende, “Não escolhi ser cleptomaníaco”. A não escolha de ser cleptomaníaco e, por conseguinte, a não escolha de roubar a gravata, o exime da culpa. Só faz sentido culpar uma pessoa quando ela escolheu *livremente* agir de maneira moralmente repreensível. O cleptomaníaco simplesmente é impelido a roubar; não está sob o seu controle evitar que a ação ocorra.

Mas e se estivesse? E se a pessoa não fosse cleptomaníaca, e estive sob seu controle furtar ou não a gravata? Parece que nesse caso podemos, sem pestanejar, culpar o rapaz pelo furto. Isso aponta para o fato de que

escolher livremente executar uma ação é uma condição necessária para poder ser culpado moralmente. Em outras palavras, não há qualquer caso de culpabilidade moral em que alguém não tenha escolhido livremente fazer X ao invés de não-X. Temos assim um padrão de argumento, chamemo-lo de *Argumento Não Escolhi*:

Se não escolhi livremente fazer X, mas não tenho como evitar fazer X, então não posso ser culpado moralmente de fazer X. Não escolhi livremente fazer X e não tenho como evitar de fazer X. Logo, não posso ser moralmente culpado por X.

Há vários ataques homofóbicos que culpam moralmente os gays pelo simples fato de eles serem gays. Daí a resposta “Não escolhi ser gay, nasci assim”. Assim como uma pessoa não escolhe ser heterossexual, também não há escolha para ser gay. Portanto, como não está sob o controle da pessoa escolher ser gay ou não, ela não pode ser culpada moralmente por ser gay (ou praticar atos homossexuais).

Embora me seja óbvio que não faz sentido culpar alguém por ser gay ou ser hétero, o argumento acima é simplesmente inaceitável. A razão é simples: e se a pessoa tivesse escolhido ser gay? E se estivesse sob o seu controle tornar-se gay; por acaso alguém que escolhesse, aos 24 anos digamos, tornar-se gay seria moralmente culpado por isso? Espero que o leitor tenha dito um “Não” em alto e bom som! E se a resposta foi “Não”, é porque provavelmente o leitor *não* pressupõe que haja algo de errado em si em ser gay.

O que torna o argumento acima inaceitável não é a sua forma (já que é um *modus ponens*), mas antes um fator conversacional: respostas do tipo “Não escolhi X” a acusações morais assumem que escolher X é errado. Embora eu duvide que a maioria dos gays vá acusar de imoral um *gay por escolha*, ao responderem a uma acusação homofóbica com “Não escolhi ser gay”, estão no mínimo concedendo ao homofóbico a ideia de que há algo de moralmente errado em ser gay.

Para ver por que isso é bizarro, basta variar o caso. Suponha que você é uma mulher, membro de uma sociedade em que se considera errado que

as mulheres sintam prazer nas relações sexuais. Suponha que parte das mulheres de lá nascem com o clitóris atrofiado e, por isso, não sintam prazer nas relações sexuais. Acontece que você é uma das poucas mulheres de lá sem a atrofia do clitóris e, por isso, é uma das poucas que tem prazer (quando é o caso!) nas relações sexuais. Quando alguém lhe diz “Você está errada por sentir prazer sexual”, você responde “Não escolhi nascer com clitóris”. Mas e se tivesse escolhido? E se houvesse um tratamento para atrofia que devolvesse a capacidade das mulheres sentirem prazer clitoriano? Por acaso você se sentiria “suja” por ter escolhido sentir prazer na atividade sexual? Suponho que não.

O Argumento Não Escolhi teria de ser assim reformulado:

Se não escolhi livremente fazer X, e X é imoral, e não tenho como evitar fazer X, então não posso ser culpado moralmente de fazer X. Não escolhi livremente fazer X, X é imoral e não tive como evitar de fazer X. Logo, não posso ser culpado moralmente de fazer X.

Note que agora fica explícito na premissa do argumento que ser gay é imoral. Mas o homofóbico não pode simplesmente pressupor que ser gay é imoral sem qualquer boa razão para isso. Sendo sincero, duvido que haja qualquer bom argumento contra a homossexualidade. Temos amplas liberdades individuais – o que inclui a liberdade sexual – e na medida em que essas liberdades não causem dano a outrem, é extremamente difícil considerar imoral um ato proveniente delas.

Talvez o leitor ache um exagero de minha parte ter de explicitar tudo isso; afinal, mesmo que concedamos ao homofóbico (ou ao machista) seu pressuposto moral, bloqueamos suas razões para culpar moralmente os outros com o “Não escolhi X”. Mas isso não funciona. Primeiro, como deve ter ficado óbvio acima, o discriminador não seria impedido de culpar moralmente as pessoas que *escolheram livremente fazer X*. Segundo, não é nada óbvio que ser gay é em si errado; o homofóbico teria de oferecer alguma boa razão para pensarmos que ser gay em si é errado (que duvido que haja). Terceiro, e mais importante, conceder o pressuposto moral ao discriminador levaria a consequências indesejáveis. Pense no caso do

clitóris. Conceder às pessoas daquela sociedade que o prazer sexual é imoral poderia abrir-lhes o precedente para sustentar a mutilação do clitóris a fim de que nenhuma mulher nessa sociedade sinta prazer (uma vez que nascer com o clitóris normal fosse visto como um desvio da anatomia padrão dessa sociedade e uma das causas principais das ações imorais).

Dessa concessão decorre também a cura gay, solução proposta pelos nossos humanistas e iluminados pastores evangélicos. Uma vez que lhes é concedido o pressuposto de que escolher ser gay é moralmente repreensível, eles poderiam contornar o “Não escolhi ser gay” com o seguinte argumento:

Não escolher X, quando alguém executa X, exime essa pessoa da culpa moral de ter feito X; mas se a pessoa tiver uma maneira indireta de evitar executar X e deliberadamente não o fizer, será culpada.

Por exemplo, no caso do cleptomaniaco, se ele tomasse medicamentos que inibissem a sua vontade irrefreável de furtar, mas decidiu voluntariamente deixar de tomar esses remédios antes de ir ao mercado, faria todo sentido que ele fosse culpado do furto. Analogamente, se alguém considera de antemão que é errado ser gay, e que há alguma cura gay, então (dada a suposição de que, se algo é errado, então dever ser evitado) seria errado continuar sendo gay. Em outras palavras, o “Não escolhi ser gay” não valeria mais, pois estaria disponível o “Escolhi deixar de ser gay”.

Não é preciso delongas quanto à ignorância científica em se falar da cura gay; contudo a linha de raciocínio acima poderia levar alguém a uma atitude menos radical, porém não menos tacanha: o celibato. Dado que o celibato é uma opção viva, e evita a prática homossexual (embora não a identidade gay), tal prática seria preferível do ponto de vista moral.

Poderíamos ainda criar um cenário distópico em que o paternalismo atinja o seu ápice. Imagine que uma sociedade é dominada por fanáticos pentecostais e ex-militares seqüelados. Com o domínio da biogenética, eles manipulam os indivíduos de modo que só há heterossexuais e mulheres que não sentem prazer nas relações sexuais. Os poucos homossexuais e mulheres com libido que fogem ao controle do governo são capturados; as

mulheres têm seu clitóris decepado, e os homens o pênis; são todos encaminhados para campos de trabalhos forçados. E a sociedade vive “limpa” de pervertidos morais.

Espero que tenha já ficado claro ao leitor que a estratégia “Não escolhi ser gay” não é a melhor linha de resposta ao homofóbico (supondo, é claro, que ele esteja disposto a argumentar!). Para terminar, gostaria de esboçar uma explicação de por que as pessoas caem na armadilha do “Não escolhi”. A ideia é simples. As premissas da primeira versão do argumento *Não Escolhi* parecem ser de naturezas diferentes: a primeira tem conteúdo moral – diz quando posso ser culpado moralmente – e a segunda conteúdo factual – diz que não tive escolha quanto a uma ação. Dado a obviedade da premissa factual, (supondo, é claro, que haja bases genéticas que expliquem o comportamento homossexual), seria um esforço desnecessário discutir a premissa moral (concedemo-la de lambuja ao homofóbico). Mas como vimos, não é nada razoável fazer tal concessão.

O erro de se ater à premissa factual e não à moral nesse tipo de discussão foi, tanto quanto sei, explícito e claramente apresentado pela primeira vez por Peter Singer em seu influente *Ética Prática* (1979)¹. Um ótimo texto sobre o mesmo erro, “O antirracista racista”, de D. Murcho, infelizmente retirado da web, aponta para o erro de se insistir na premissa factual de que brancos e negros não são substancialmente diferentes no que diz respeito à biologia, ao invés de discutir a premissa moral (sustentada pelo racista) de que, se houver diferenças substanciais biológicas entre brancos e negros então o racismo está justificado. Se alguém se torna antirracista por motivos científicos, do dia pra noite, caso a ciência nos diga que há diferenças entre brancos e negros, poderá ser tornar racista. Pois aceita que a mera diferença biológica é necessária (e também suficiente) para justificar o racismo.

Por fim, se tivéssemos nos focado na tese moral já desde o início, teríamos percebido que mesmo a segunda premissa do *Argumento Não*

1 http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/2671/pdf_302

Escolhi (na segunda versão) não tem conteúdo puramente factual, pois tem de conter a afirmação de que ser gay é errado, uma afirmação moral. Isso, por sua vez, deixaria bastante claro a irrelevância de alguém ser gay por escolha ou não; o que é relevante é a prática gay ser em si moralmente permissível ou não. Pense que, se não houvesse qualquer animal homossexual na terra, e que tudo estivesse biologicamente programado para ser heterossexual, ainda assim poderíamos imaginar um mundo com homossexuais e raciocinar sobre quais direitos morais eles teriam. E se todos tivessem escolhido ser homossexuais?

Alguns mitos sobre a doação de órgãos

Elizielly Martins

Sagid Salles

Pouca gente recusaria a importância de se doar órgãos. Apesar disso, até dezembro de 2015 o total de pessoas em situação de fila de espera por transplantes de órgãos e tecidos chegou a 40.502 e o número de doações captadas é muito menor do que o necessário para suprir a demanda de indivíduos que precisam de um transplante. Há diferentes razões pelas quais isto pode ocorrer. Uma razão é a falta de preparo e estrutura de muitos hospitais em atender a possíveis doadores. Outra razão é que, mesmo quando o hospital está preparado, o número de recusas à doação ainda é muito grande. Os envolvidos podem recusar a doação por variadas razões, neste artigo consideramos algumas delas e explicamos por que se tratam de mitos infundados. Nosso intuito é que o leitor fique informado e não se deixe intimidar ou se desestimular por nenhum destes mitos no momento em que for abordado em uma entrevista de liberação da doação dos órgãos para o transplante.

Em um primeiro momento é importante saber que existem dois tipos de doação de órgãos:

1. Doação *intervivos* (entre vivos): Esta é permitida entre membros da família de primeiro grau, entre irmãos biológicos, entre pais e filhos, e depende da compatibilidade sanguínea entre ambos. Não parentes podem ser doadores apenas com autorização judicial.
2. Doação *post mortem* (pós-morte): Esta é permitida após a morte do indivíduo, é destinada para a primeira pessoa compatível em situação da fila de espera e só

pode ser realizada se a doação for acordada por um dos membros da família de primeiro grau, através de uma entrevista que é realizada por um psicólogo ou outro profissional capacitado que faz parte da Comissão Intra-Hospitalar de Doação de Órgãos e Tecidos para Transplantes – CIHDOTT.

Este segundo tipo de doação é especialmente problemático por colocar na família a responsabilidade de decidir, num momento obviamente difícil, se aprovará ou não a doação de órgãos do familiar falecido. Numa situação destas é de se esperar que qualquer dúvida ou suspeita contra a doação possa se tornar em uma razão decisiva para não aprová-la.

Eu (Elizielly Martins) conduzi e participei de um projeto de conscientização social sobre doação de órgão e transplantes em um hospital geral do município de Muriaé, realizado juntamente com a equipe de psicologia do CIHDOTT. Neste projeto eram realizadas rodas de conversa nos leitos com os pacientes e acompanhantes. O objetivo foi passar informações e tirar dúvidas que rodeiam o tema e saber a perspectiva daquela comunidade no que diz respeito à doação de órgão e transplantes. Neste contexto tive contato com algumas razões que podem levar os familiares a recusar a doação no momento da entrevista. No que segue, consideramos algumas delas.

Alguns dos participantes tinham dúvidas frequentes relacionadas à morte encefálica. Dúvidas, por exemplo, quanto à veracidade do diagnóstico, já que o resto do corpo ainda funciona mesmo com a morte das atividades cerebrais. Devido a isto, alguns ainda relatavam ter esperança de que o ente querido voltasse à vida. Acreditavam também que o atestado de óbito poderia ser dado mesmo antes da morte, com intuito de retirarem os órgãos para a venda ilegal. Sobre a veracidade da morte encefálica, a legislação assegura que o diagnóstico de morte encefálica deve ser realizado por dois médicos e a família tem o direito de acompanhar diretamente todo processo do diagnóstico. Sobre o tráfico de órgãos, a legislação assegura que, além da família ter o direito de acompanhar o diagnóstico de morte encefálica, os dois médicos responsáveis pelo diagnóstico não podem fazer parte da CIHDOTT. Por outras palavras, os

médicos não fazem parte da equipe responsável pela retirada dos órgãos. O procedimento, portanto, envolve garantias suficientes¹ para que não nos preocupemos demasiadamente com os problemas apontados acima. Preocupações com a morte encefálica ou o tráfico de órgãos não devem nos levar a recusar a doação. Seja como for, para diminuir a insegurança é importante que se tenha mais informação sobre os procedimentos e que todo o processo de doações e transplantes seja realizado em instituições preparadas e sérias.

Outra razão para a recusa diz respeito à integridade do corpo após a retirada dos órgãos doados. Alguns acreditam que os procedimentos deixariam a imagem do corpo do falecido descaracterizada. Esta é, certamente, uma preocupação legítima para boa parte de nós. Entretanto, é importante esclarecer que há um compromisso legal e ético com relação à integridade e a manutenção do corpo em melhor estado possível. Os profissionais responsáveis pela retirada dos órgãos se preocupam em realizar suturas cuidadosamente para que, se possível, a mesma seja imperceptível no momento da cerimônia de velório. De fato os procedimentos de retirada das córneas deixam traços mais visíveis, como hematomas na região abaixo dos olhos. Esses hematomas, contudo, podem ter seus efeitos visuais minimizados por meio de maquiagem, no momento de preparação do corpo para o velório. Além disto, hematomas na região dos olhos acontecem frequentemente mesmo quando não há retirada das córneas. Portanto, preocupações com o estado do corpo não devem nos levar a uma resposta negativa quanto à aprovação da doação.

Existe ainda outra razão que pode levar a família à recusa: não saber se a doação seria da vontade do indivíduo falecido. Certamente não aprovaríamos a doação se não fosse da vontade do indivíduo falecido. A única forma de evitar que esta dúvida se torne decisiva para uma recusa é que deixemos claro, ainda em vida, qual seria nossa posição sobre a doação de órgãos. É preciso deixar absolutamente claro para os familiares (amigos,

¹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9434.htm

etc.) se desejamos ou não ter nossos órgãos doados. A falha em tornar esta informação clara pode custar uma ou mais vidas.

A doação de órgãos pós-morte é um processo complexo que envolve uma decisão complicada em um momento muito delicado. A menor dúvida ou suspeita neste momento pode levar a uma recusa que, por sua vez, pode custar a vida de uma pessoa que seria salva pela doação. Argumentamos que nem preocupações relativas à morte encefálica, nem preocupações relativas ao estado do corpo, devem nos levar à recusa. Se a vontade do indivíduo falecido era, de fato, que seus órgãos fossem doados, então nenhuma das razões anteriores deve nos impedir de realizar esta vontade. Soma-se a isto o fato de que a doação é moralmente virtuosa, é uma forma de salvar ou melhorar significativamente outra vida humana e, conseqüentemente, fazer com que a própria vida do doador tenha sido mais valiosa.

Uma ética da doença: a roleta-russa biológica

Rodrigo Reis Lastra Cid

Parece que a pandemia despertou algumas sensibilidades morais intrigantes nas pessoas. Estava conversando com um amigo um dia desses, quando ele me disse que o melhor curso de ação, no caso do vírus SARS-CoV-2 e da doença relacionada COVID-19, seriam as pessoas se infectarem, para ganharem imunidade como uma espécie. Ele parecia disposto a aceitar moralmente a perda populacional de em torno de 5%¹, para adquirirmos imunidade à doença. Seja se concordarmos ou não com essa taxa de letalidade (de repente argumentando que há uma sub-notificação dos infectados em maior grau do que a sub-notificação de mortos², que reduziria a letalidade), o que parece ser moralmente relevante é que meu amigo parece sustentar que é moralmente legítimo aceitarmos a morte de alguma porcentagem de pessoas, para que outras tenham uma vida melhor, já que as pessoas infectadas que não morreram ficam imunes e podem, supostamente, voltar à vida normal.

Argumentei, dizendo que a letalidade dessa doença – até agora, em torno de 5% no Brasil³– embora seja menor que a do ebola (de 50% a 90% dos infectados), é bem maior que da influenza H1N1 (0,1% dos

¹ <https://www.covidvisualizer.com/>

² <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51703189>

³ <https://covid.saude.gov.br/>

infectados)⁴. Isso, numa totalidade de 200 milhões de habitantes no Brasil, se todos forem infectados, serão aproximadamente 10 milhões de óbitos, se a letalidade se mantiver. Se a letalidade for menor, de 1%, ainda são 2 milhões de pessoas. Se for a mesma da H1N1, de 0,1%, ainda teremos 200.000 mortos, se todos forem infectados. Seja qual for a letalidade, parece que a grande quantidade absoluta de infecções, de mortes e de hospitalizações, em um período muito breve, nos coloca questão de saber o que é moralmente legítimo: é permissível deixarmos, conscientemente, a seleção natural correr solta e nos submetemos, como sociedade, a uma “roleta-russa biológica”, em que alguns morrem e outros são selecionados e imunizados (supondo, é claro, que essa imunidade ao vírus seja permanente – ainda que, pelo menos por enquanto, não tenhamos razões suficientes para pensar assim)⁵.

A resposta que recebi para minha objeção contra a quantidade de mortos gerados por essa doença foi que a única certeza que temos é a morte, que uma hora ou outra iremos morrer, e que a morte dessas pessoas era um mal necessário para o bem maior de termos imunidade como uma espécie. Eu fiquei realmente assustado com essa resposta. Chocado, para não usar um termo ainda mais metafórico. É claro que as pessoas morrem, mas na medida em que podemos evitar que as pessoas morram, parece que esse deve ser nosso caminho, principalmente se envolver números populacionais tão grandes. Eu diria que ainda que envolva números muito pequenos de pessoas, se há um desejo de viver, temos de tentar evitar a morte. Se, por vezes, não evitamos certas mortes, é porque não conseguimos, e não porque deixamos de tentar. Mas, independentemente da seriedade da letalidade, deixar a natureza agir e eliminar os menos resistentes à doença e dar imunidade aos outros (por meio da infecção e da recuperação) seria algo moralmente permissível?

4 <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/14/taxa-de-letalidade-do-sars-cov-2-e-maior-que-a-da-gripe-mas-e-a-menor-da-familia-coronavirus-veja-comparativos.ghtml>

5 <https://saude.abril.com.br/blog/cientistas-explicam/coronavirus-quase-todo-mundo-tem-que-pegar-para-a-pandemia-passar/>

Geralmente pensamos que a eugenia não é justificada e que contribuir para a seleção natural como se ela fosse necessariamente boa parece ser expressão da conhecida falácia naturalista, de tomar aquilo que é natural como bom. Nem sempre o que é natural é bom e nem sempre o melhor curso de ação é o mais natural. A medicina e a farmácia são expressões anti-naturais dos nossos estudos, que guiam nossas escolhas como sociedade. Conseguimos prosperar, por conseguirmos vencer doenças importantes, com avanços científicos, ou seja, por conseguirmos anti-naturalmente e farmacologicamente vencer a seleção natural. Deixar a seleção natural correr solta é dar um passo atrás como sociedade, é assumir que se perdeu o controle e esperar que a natureza deixe vivos só os que fisicamente resistirem à doença. Resistência a um tipo de doença não é um marcador de seleção muito adequado para o nosso tipo de sociedade, ainda que quiséssemos aceitar o fator de seleção. E como o vírus tem uma capacidade de mutação, não sabemos se a resistência a uma cepa do vírus vai funcionar com relação às outras. Agir dessa forma seria crer que a ação conforme a natureza não pode ser moralmente ilegítima; no entanto isso não é o caso. Agir contrariamente à natureza é, por vezes, a melhor coisa a fazer.

Na verdade, toda a construção da medicina e da farmácia são modos de tentar evitar essa submissão à sorte e à seleção natural que o defensor da roleta russa biológica apregoa. Ceder à seleção natural é um modo de eugenia física não justificada, já que possuímos meios de controlar a situação e, com algum tempo, até de resolver a situação. É uma roleta russa que mata pelo menos 50 pessoas a cada 1000 infectadas, no caso da letalidade ser 5%. Estar disposto a submeter a vida das outras pessoas a isso é imoral, pois não podemos violar a autonomia dos outros, e o Estado não deveria infectar propositalmente seus cidadãos, pois isso seria ir contra a própria natureza do contrato social.

Aqui, poderia ser dito que há uma diferença importante entre assassinar e deixar morrer. O que meu amigo defende é que o Estado deixe as pessoas morrerem, e não que assassine as mesmas. A metáfora da roleta

rusa não funcionaria perfeitamente nesse caso, diria meu objetor, pois o Estado não está puxando o gatilho, é a natureza quem puxa. O Estado apenas se abstém de interferir. De fato, o Estado não estaria infectando diretamente as pessoas, mas apenas não interferindo nas relações sociais, deixando que a natureza siga seu curso. Isso terá a consequência de aumentar o número de infecções, em comparação a se o Estado estivesse ativamente agindo para impedir o contágio. Assim, no caso de haver várias opções de ações estatais disponíveis, optar por não interferir é igualmente uma ação, com suas próprias consequências em termos de números de infectados, de hospitalizados e de mortos. Assim, a distinção pretendida entre assassinar e deixar morrer fica menos relevante, já que o Estado pode deixar morrer em vários níveis de intensidade.

Algo que ainda não se está levando em conta também é a taxa de internações graves. Costumamos apenas pensar na letalidade, mas pelo menos 10% dos casos serão levados até os hospitais⁶, dos quais muitos terão de ser entubados. Uma entubação é um processo desagradável, que também é parte da roleta russa biológica, que te mata em umas 50 vezes de 1000 e te leva para o hospital com faltas de ar graves em 100 casos de 1000. Realmente, muitos outros casos sairão sem problemas; apenas com uma pneumonia tratável em casa, ou mesmo sem sintomas e imunizados. 900 de 1000 não terão problemas significativos. Mas a tranquilidade de 900 vale o sofrimento de 100, incluindo a morte de 50? Vale a morte e o sofrimento de tantas pessoas, para obtermos essa imunidade de rebanho assim tão rápido? Temos o direito de pedir às pessoas que se submetam à roleta russa biológica?

Pode-se argumentar contra mim que não se quer submeter apenas a vida dos outros à sorte, mas também a própria vida, já que se está disposto a passar pela roleta russa biológica. E que, ainda que não seja legítimo para o Estado não agir para impedir ou para reduzir a contaminação, não é imoral que a própria pessoa se contamine e passe voluntariamente pela

6 <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/17/somente-1-em-cada-10-casos-do-novo-coronavirus-estao-hospitalizados.htm>

roleta russa biológica. E não seria imoral, pois, deontologicamente, o dever de passar pela roleta russa biológica seria uma regra moral generalizável que o defensor da roleta russa biológica estaria disposto a cumprir também. Exemplos de pessoas assim seriam os idosos que estão dispostos a serem infectados, para que eles e seus descendentes não tenham de se manter em quarentena em casa. Talvez muitos idosos estejam pensando que é a hora de eles morrerem pelos seus filhos. Pode até ser que alguns idosos estejam desejando fazer isso (passar pela roleta russa biológica, se infectando), mas está longe de ser justo de pedir para os pais, que já deram origem e cuidaram dos filhos, que agora coloquem sua vida em risco, para que os filhos possam retomar seus afazeres. Se os pais desejam fazer tal coisa, isso é superrogatória, para além do dever moral, um ato de heroísmo; e não podemos exigir de todas as pessoas que ajam como heróis. Além disso, ainda que agissem dessa forma, esse seria um heroísmo um tanto tolo, pois é apenas uma questão de tempo até termos conseguido a vacina ou o tratamento adequado.

Como o vírus não parece afetar a todos igualmente, então, ainda que aceitemos que todos devem passar pela mesma roleta russa, as chances são diferentes para cada pessoa. É como se, de acordo com o tipo de pessoa (com sua idade e doenças e debilidades pré-existentes), colocássemos mais ou menos balas no tambor do revólver. Assim, querer que todos passem pela seleção natural da Covid-19, ainda que aceitemos tal dever baseados na possibilidade de generalização do dever, ele não seria um processo justo, dado que as pessoas não têm todas as mesmas chances de contrair a doença, de desenvolver seus sintomas graves e de morrer.

Mesmo que fossem somente os idosos acima dos 80 anos, não seria aceitável que permitíssemos a proliferação da doença e aumentássemos seu risco de morte, ao dizermos que eles já estão próximos da morte e que já viveram muito. A ideia por trás disso é que a preservação da vida dos idosos vale menos do que a preservação do modo de vida dos não idosos atuais. Isso é problemático, pois não leva em conta as contribuições que cada um desses idosos deu para o mundo e toma um modo de vida de uma

maioria como mais importante do que a própria vida dos indivíduos dessa sociedade.

Outro ponto é que não são apenas os idosos que são grupo de risco, mas também cardíacos, diabéticos, entre outros. Há doentes das mais diversas idades. Não colocaremos apenas os idosos em risco, mas todas essas pessoas que tenham tais problemas. Só de diabéticos, o Brasil tem mais ou menos 16 milhões⁷, numa população total de 200 milhões de habitantes mais ou menos. “De acordo com o ex-presidente da Sociedade Brasileira de Cardiologia, Marcus Bolívar Malaquias, cerca de 30% da população adulta do país sofre de pressão alta; de 8% a 10% têm diabetes; e cerca de 5% possuem outros problemas cardíacos”⁸, todos fazendo parte, então, do grupo de risco. Querer que todos se submetam à seleção natural vai nos levar a eliminar muitas pessoas que, além de não quererem perder sua vida, seriam uma força produtiva insubstituível. Quantos filósofos, cientistas, profissionais liberais e artistas essa roleta russa biológica não eliminaria de nosso mundo? A capacidade intelectual ou de realização social não covaria necessariamente com a saúde; e, ainda que covariasse, seria justificável tamanha eugenia?

Um pastor dos EUA pensa que sim, que as mortes da roleta russa biológica estariam justificadas, por serem sacrifícios a Deus⁹. O sacerdote cristão estava falando de sacrifícios humanos. É claro que ele não estava falando sobre assassinar pessoas na fogueira, mas falando sobre as pessoas que morrerão na roleta russa biológica a qual ele gostaria que as pessoas se submetessem. Mas temos de nos perguntar: seria moralmente permitível que uma pessoa, ela mesma, se submetesse à roleta russa biológica? Parece que deontologicamente, se aplicássemos a generalização do imperativo categórico, não teríamos inconsistências. Se todos passassem pela

7 <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,coronavirus-e-diabete-entenda-por-que-a-doenca-aumenta-risco-de-complicacoes,70003242601>

8 <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/03/26/coronavirus-cardiacos-diabeticos-e-hipertensos-correm-mais-risco-se-contaminados.ghml>

9 <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2020/04/08/pastor-diz-que-se-feis-morrerem-por-covid-19-sera-sacrificio-para-deus.htm>

roleta russa biológica, a sociedade não colapsaria nem se tornaria inviável. E uma pessoa pode aceitar que tanto ela quanto os outros têm o direito de passar pela roleta russa biológica, quando certas condições forem o caso (por exemplo, quando há sérios prejuízos para o modo de vida da maioria das pessoas), ainda que não aceite o dever correspondente.

Ainda que não haja o dever de passar pela roleta russa biológica, é possível reclamar o direito de passar por ela. Talvez a maior razão para isso seja que as pessoas têm liberdade para se auto-destruírem, se quiserem, de modo que têm também a liberdade de passar pelo *risco* de auto-destruição. Como todos têm esse direito e não podemos violar a liberdade para se auto-destruir do outro, então, embora possamos nos colocar em risco, submetendo-nos à seleção natural, não podemos fazer o mesmo com outra pessoa, para que não violemos seu completo direito com relação à sua auto-destruição. Nesse sentido, fazer outros passarem por essa roleta russa seria interferir na sua completa liberdade de se auto-destruir.

Dado que os direitos de liberdade de uma pessoa implicam em deveres de respeitar esse direito pelas outras pessoas, como devemos entender a liberdade de se auto-destruir no caso de uma doença infecto-contagiosa? Uma pessoa infectada tem o dever de se auto-isolar, ou ela deve ter liberdade para viver a sua vida, mesmo infectada e com a possibilidade de infectar outras pessoas? É a pessoa não infectada que tem o dever de se proteger, ou a pessoa infectada que tem o dever de não transmitir sua doença?

Tem uma pessoa o dever de não propagar uma doença infecto-contagiosa? A princípio, pela regra do imperativo categórico, parece que ela tem esse dever, pois uma sociedade em que as pessoas não têm esse dever e propagam todas as suas doenças infecto-contagiosas, nessa sociedade todas as pessoas são provavelmente infectadas e, como algumas dessas doenças são mortais, a maior parte das pessoas, senão todas, teria morrido.

De todo modo, façamos duas comparações aqui: com o HIV e com a Influenza H1N1. O que diríamos de uma pessoa que tem HIV, não avisa os

parceiros e faz sexo sem camisinha? Diríamos que tal pessoa é de fato canalha, por submeter intencionalmente outra pessoa a uma doença que ela não expressou desejo por contrair. Mas repara: pensamos assim, pois a pessoa com HIV não avisou sobre sua doença e expôs outra pessoa ao risco de infecção e morte mesmo assim. Porém suponha que a pessoa infectada tenha avisado as outras sobre sua doença. No caso das outras pessoas se submeterem ao risco, pelo sexo inseguro, sabendo das condições, aí a situação já muda. Não poderíamos transpor isso para a situação do corona vírus? Se uma pessoa com corona vírus andasse na rua com alguma indicação de sua doença, seu não isolamento estaria justificado? Seriam, então, as outras pessoas que teriam de se proteger, dado que o aviso foi dado? A resposta aqui seria dizer que qualquer pessoa cujo passeio na rua pode infectar e matar inúmeras pessoas tem um modo de vida que não é compatível com pessoas diferentes, isto é, não infectadas, enquanto o mesmo não é o caso na comparação reversa. Além disso, a transmissibilidade desse tipo de doença não se evita meramente evitando o contato, ao ver a pessoa: o vírus sobrevive em várias superfícies (líquidas, sólidas, aerossóis) por uma grande quantidade de tempo.

Quando refletimos sobre o vírus Influenza H1N1, por exemplo, não costumamos pensar que as pessoas são tão responsáveis pela transmissão do vírus assim, e que os não infectados que são mais responsáveis por manter uma alta imunidade para sobreviver ao vírus. De fato, as populações mais sensíveis são até vacinadas, para as pessoas infectadas não terem de se isolar. O caso da influenza, para o qual temos vacinas, mostra como lidamos com a responsabilidade pela transmissão de doenças, no caso de termos os mecanismos de proteção que não envolvem o risco da seleção natural. Assim, quando o SARS-CoV-2 (vírus causador da Covid-19) estiver no mesmo nível da Influenza H1N1 (vírus causador de um tipo de gripe), em matéria de nossa capacidade de proteção, poderemos deixar de tratá-la como o HIV e passar a tratá-la como a H1N1.

Assim, em termos gerais, o que queremos dizer é que aceitar a seleção natural e trocar o sofrimento de 100 pela tranquilidade de 900 é imoral

por vários motivos: (i) por tratar as pessoas como meios para alcançar finalidades, em vez de tratá-las como fins em si mesmos, expressões dos sujeitos autônomos que são; (ii) por violar a liberdade para se auto-destruir do outro, ao infectar o outro sem sua permissão; (iii) por submeter de modo não isonômico todas as pessoas igualmente à roleta russa biológica, já que elas têm probabilidades distintas de se tornarem casos graves ou óbitos, ou de se tornarem casos de recuperação com imunidade. Além disso, (iv) o Estado estimular a roleta russa, ao não agir para conter a doença, seria imoral por violar as próprias regras do contrato social. Enquanto não conseguirmos nos proteger dessa nova doença sem riscos de seleção natural (fazendo uma vacina, por exemplo), ainda que seja moralmente aceitável que uma pessoa se submeta à roleta russa biológica, se ela tiver o direito à auto-destruição, não será moralmente legítimo que defendamos o processo como um processo social e/ou estatal, obrigatório a todos.

VIII

Arte

Queermuseu: Uma Defesa

Sagid Salles

A exposição *Queermuseu* levantou uma gigantesca polêmica¹ sobre o suposto fato de algumas obras consistirem em defesas da zoofilia e pedofilia. Apesar do furor causado pela discussão, penso que as críticas às pinturas se apoiaram em argumentos fracos. É o que tento mostrar a seguir.

Começo com duas observações. Primeiro, deve-se evitar aqui a *estratégia da repetição mágica*: repetir insistentemente a mesma tese como se a repetição tivesse o poder mágico de tornar a sua tese verdadeira. O mero fato de repetirmos indefinidamente afirmações como “Que absurdo! É claro que se trata de defesa da zoofilia/pedofilia!”, “Trata-se de um ataque às nossas crianças!”, etc. não torna essas afirmações verdadeiras. Uma vez que o que interessa é saber se as teses são verdadeiras, é preciso algo mais do que a mera repetição de papagaio: é necessária argumentação. É importante lembrar que o ônus da prova é dos acusadores. Quando acusamos alguém de algo tão grave como a defesa da zoofilia/pedofilia, devemos assumir a responsabilidade de mostrar que nossa acusação é verdadeira. O leitor provavelmente concorda comigo nesse ponto, dado que não gostaria de receber acusações graves sem provas.

1 <http://epoca.globo.com/brasil/noticia/2017/09/como-movimentos-ultraconservadores-conseguiram-encerrar-exposicao-queermuseu.html>

Segundo, é preciso ser cuidadoso com a estratégia do *significado mais profundo*. De acordo com essa estratégia, se analisarmos a fundo as coisas, veremos que por baixo da superfície existe uma oculta tentativa de pessoas malévolas em promover a zoofilia e a pedofilia através da exposição. Nós, meros humanos inocentes, estamos sendo enganados pelas estratégias astutas desses seres malévolos. Felizmente, temos os analistas sociais para nos salvar. Este tipo de estratégia abre espaço para todo tipo de teoria conspiratória. Apesar da possibilidade de tais teorias estarem corretas, é preciso lembrar que elas requerem argumentos. Do mero fato de que uma interpretação conspiratória dos fatos é possível, não se segue que é plausível. Por exemplo, é possível interpretar que a exposição foi organizada por marcianos vivendo secretamente entre nós para atacar as famílias dos terráqueos. É possível, mas completamente implausível! Qualquer evento que considerarmos admitirá um número potencialmente infinito de interpretações conspiratórias. A pergunta importante é se a interpretação conspiratória é ou não plausível. Quanto a isso, vale lembrar que quanto mais improvável for a teoria, mais forte terão de ser os argumentos a favor dela.

Quase tudo do que tenho visto sobre o assunto consiste em mera repetição da tese que *deveria* ser defendida ou de teorias conspiratórias desacompanhadas dos indícios necessários. O leitor pode ver exemplos disso aqui², aqui³, aqui⁴, aqui⁵ e aqui⁶. Muitas outras fontes poderiam ter sido citadas. Se quiser fazer um exercício interessante de lógica, tente encontrar e explicitar um único argumento apresentado nessas fontes a favor da tese de que os quadros relevantes realmente são defesas das práticas perversas referidas. Surpreende-me a dificuldade de encontrar argumentos, mesmo que ruins, a favor da acusação. Em todo caso, vale a pena

2 <http://pulpitocristao.com/2017/09/apos-atacar-cristaos-promover-pedofilia-e-zoofilia-santander-cancela-exposicao-queermuseu.html>

3 <https://noticias.gospelmais.com.br/exposicao-apologia-pedofilia-revolta-cristaos-92557.html>

4 http://www.oretrogrado.com.br/2017/09/11/santander_arte_crime/

5 <https://www.youtube.com/watch?v=eIWn65iFmNM&spfreload=10>

6 <https://www.youtube.com/watch?v=kz1MrrDmW6Y>

considerar a situação dos quadros e imaginar qual argumento poderia ser dado em defesa da acusação.

Consideremos primeiro o caso da suposta defesa da zoofilia. No quadro mais discutido, há uma cena de zoofilia representada numa parte do quadro (a cena consiste apenas numa parte do quadro e não, como por vezes sugerido, no quadro todo). A partir disso, algumas pessoas sugeriram que o quadro consistia numa *defesa* da zoofilia. Por outras palavras, do fato de que o quadro representava uma cena de zoofilia, conclui-se que o quadro é uma *defesa* da mesma. Pergunte-se: o que nos permite concluir isso?

Repare que do mero fato de que alguém produz um quadro que representa um ato de zoofilia não se segue que a pessoa defenda a zoofilia ou mesmo que o quadro seja uma defesa da mesma. De modo geral, nem toda representação de X consiste na defesa de X. Tome como exemplos as pinturas do chamado *período azul* (1901-1904) de Picasso, que alegadamente teve início após o triste suicídio de seu amigo Carlos Casagemas, em 1901. As pinturas desse período são marcadas por um tom de depressão e melancolia, em geral motivada pelo estado de espírito do próprio pintor. Elas retratam temas como a cegueira e a miséria. Disso não se segue, no entanto, que Picasso estivesse defendendo que a cegueira e a miséria são coisas boas, nem se segue que as pinturas consistem em defesas de que tais coisas são boas. Uma das pinturas, intitulada *A morte de Casagemas*, representa seu amigo morto. Apesar disso, seria incorreto concluir que Picasso estivesse defendendo a morte de seu amigo ou que a pintura consistisse em uma defesa da morte do mesmo. Em todo caso, sequer é preciso olhar para a história da arte para entendermos o ponto. Todos nós podemos representar coisas que declaradamente desaprovamos. Imagino que todos já desenhamos coisas que nos causavam medo, tristeza, repulsa, etc. Disso não se segue que estávamos defendendo que tais coisas eram boas, nem que os desenhos por si só consistiam em defesas dessas coisas. Se assim fosse, então quase todos os seres humanos poderiam ser acusados de defender coisas horríveis; e cada representação

de eventos terríveis ao longo da história da arte pictórica ou literária, incluindo a Bíblia, deveria ser considerada uma defesa dos eventos retratados. Esse resultado é absurdo. Aqueles que defendem que o quadro consiste numa *defesa* da zoofilia precisam de argumentos muito mais fortes do que o mero fato de que o quadro representa a mesma.

O argumento acima vale também para o caso dos quadros com a expressão “criança viada”. Mas esses quadros envolvem uma complicação adicional para os críticos. Isso porque os quadros sequer representam a pedofilia. Um quadro com o desenho de uma criança + a frase “criança viada, travesti da lambada” pode soar terrível para muita gente, assim como mulheres cientistas e meninos bailarinos soaram terríveis no passado. Mas há representação da pedofilia ali? Nem o desenho, nem a frase, nem o conjunto desenho + frase representa a pedofilia. Se é difícil mostrar que o quadro representa a pedofilia, é ainda mais difícil mostrar que consiste numa *defesa* da mesma.

Por um lado, a acusação parece-me estar baseada em uma tese absurda sobre a representação, que afirma que *representar X* implica em *defender X*. Por outro, em alguns casos sequer é claro que tenha havido a alegada representação.

Por fim, é importante não misturar as discussões. Nada do que foi dito aqui implica que sou a favor do financiamento público de cultura ou que defenda que as obras lá expostas sejam boa arte ou apropriadas para um público não adulto. Essas são outras questões, interessantes, mas que não me ocuparam aqui. Tudo o que defendi é que a acusação de que os quadros consistem em defesas da zoofilia e pedofilia não está apoiada em bons argumentos. Talvez esteja a ver mal alguma coisa; mas tudo que vejo é muito barulho em nome de argumentos fracos. Quando há argumentos...

Arte e Artesanato

Rodrigo Reis Lastra Cid

O objetivo deste texto é apresentar o problema da distinção entre arte e artesanato. Para isso, indicaremos alguns critérios e as razões pelas quais pensamos que tais critérios não funcionam. Se arte e artesanato são realmente distintos, isso terá de ser resolvido em debate posterior, que leve em consideração os problemas aqui apresentados.

Pinturas, colagens, assemblagens, esculturas, fotografias, entre outros tipos de arte, inundam as galerias contemporâneas. As galerias fornecem-nos um espaço para a fruição dos objetos de arte. Intrigantemente, há um domínio de objetos, que se assemelha ao dos objetos de arte, mas que é suposto como distinto em algum ponto: os objetos de artesanato. Estes também se dividem em pinturas, colagens, assemblagens, esculturas, fotografias etc., porém não adentram as galerias de arte, ou se adentram, já vem com sua classificação subscrita. Parece haver algo que estabelece uma distinção entre arte e artesanato, que faz o primeiro ser encontrado em galerias de arte, enquanto o segundo é encontrado nas proximidades de pontos turísticos. Qual a natureza dessa distinção? É ela objetiva ou arbitrária? Esteticamente atenta ou economicamente interessada?

Sabemos que as esculturas de santos que compramos dos artesãos de Ouro Preto são objetos de artesanato, enquanto as esculturas de Aleijadinho são objetos de arte; entretanto, se nos perguntarmos sobre a natureza dessa distinção, exigindo-nos condições necessárias e suficientes para algo

ser um objeto de arte ou de artesanato, seremos levados a uma séria dificuldade conceitual. A dificuldade em definir arte ou artesanato existe desde os gregos e, quanto mais a arte se modifica, mais difícil parece defini-la. Sobre o artesanato, embora seu significado pareça mais estável, dar condições que o diferencie da arte é complicado, dado o artista normalmente se utilizar das técnicas do artesão e, conseqüentemente, criar produtos artísticos a partir da artesanaria.

Há formas de arte – como supostamente o mictório de Duchamp, chamado *A Fonte* – que, por se utilizarem de objetos prontos (*ready-made objects*), podem ser consideradas como independentes da artesanaria. Ainda que quiséssemos traçar a artesanaria dos objetos prontos aos artesãos que os fizeram, nossa sociedade industrial ou pós-industrial nos mostraria que, atualmente, os artesãos são, em sua maioria, máquinas. Entretanto nem toda forma de arte independe totalmente de artesanaria, de modo que não seria apropriado tentar utilizar essa condição como critério de distinção.

O problema fundamental, então, é saber como distinguir arte e artesanato. Acreditamos que não é possível traçar essa distinção de maneira objetiva, (1) pelo fato de o conceito de artesanato estar contido no conceito de arte e (2) pelo fato de todas as propostas de distinções apresentadas a seguir não serem satisfatórias. Tais propostas são justamente: (A) a unicidade da obra, (B) sua originalidade, (C) a assinatura do autor, (D) a produção estar voltada para a arte, ou (E) a obra estar numa galeria. Todos esses critérios seriam um tanto modernos ou românticos, talvez pelo fato de uma distinção própria entre arte e artesanato só ser traçada a partir da modernidade. Cabe-nos, então, avaliar os critérios já construídos na história da filosofia da arte, o que faremos a seguir.

Talvez o critério mais utilizado para traçar uma distinção entre arte e artesanato seja dizer que os objetos de arte são únicos, enquanto os objetos de artesanato são reproduções. A ideia de reprodutibilidade foi extensivamente tratada por Walter Benjamin, em sua “A obra de arte na

era da reprodutibilidade técnica”¹, que também desenvolveu o conceito de “aura”, para falar do fascínio que os objetos de arte únicos tinham antes da era da reprodutibilidade técnica. A reprodução da Monalisa em poster e xícaras de café remove um pouco da aura que ela teria. Sua unicidade traria dificuldade para quem a quisesse apreciar e, assim, desejo, dada a sua raridade. Se podemos ter uma reprodução da Monalisa, ou observá-la pela tela de um computador, a raridade do contato com a obra diminui, tal como a aura. Dessa forma, algo que poderia distinguir, pelo menos *prima facie*, arte e artesanato seria o fato de os objetos de arte serem únicos e os objetos de artesanato serem meras reproduções de um modelo. Cada pintura de Portinari seria algo único, mas os inúmeros são franciscos pintados pelos artesãos de Ouro Preto não seriam obras únicas, mas cópias de algum modelo.

Pensamos que esse critério, a unicidade, é ruim por inúmeras razões. A primeira delas é que, se Aristóteles estiver certo em sua *Metafísica*², todo objeto de arte ou de artesanato é a reprodução da ideia que está na mente do artista/artesão, dado que entre as causas do objeto está o plano de se construir a obra. Platão também parece concordar em parte, em sua *República*³, se aceitarmos a interpretação padrão da teoria das ideias, que nos diz que o objeto de arte é imitação da realidade, que, por sua vez, imita as formas ou ideias transcendentais. O objeto de artesanato, embora seja reproduzido, também é a reprodução de alguma ideia, ao menos o primeiro da produção. Um objetor poderia dizer que o fato de o objeto de artesanato ser reproduzido depois e o objeto de arte não o ser faz a diferença. Talvez pelo fato de o objeto de arte ser irreprodutível, enquanto o objeto de artesanato não o é. Essa não é uma boa justificação, pois o objeto de arte é de fato reprodutível, dado que existem copistas bastante capazes.

Se a unicidade ou a reprodução significassem alguma coisa para a distinção entre arte e artesanato, teríamos de aceitar a consequência de

1 <https://philarchive.org/archive/DIATAT>

2 <http://www.unirio.br/cch/filosofia/Members/ecio.pisetta/Aristoteles%20-%20Metafisica.Reale.Bilingue..pdf/view>

3 http://www.eniopadilha.com.br/documentos/Platao_A_Republica.pdf

que, por exemplo, se Monet tivesse decidido reproduzir, por pintura, seu quadro *Ninfeias*, isso o tornaria um objeto de artesanato. Mas é isso aceitável? Pelo menos não o é para as artes essencialmente reprodutivas, como o cinema, a fotografia e a gravura, por exemplo, que apenas são obras de arte enquanto reproduzidas; e, no caso das mesmas, ainda que numeremos cada uma das reproduções (as fotografias, os rolos de filme), de modo a torná-las únicas, não há objetivamente nada relevante, em cada cópia, que a distinga das outras.

Poder-se-ia dizer que, embora o critério da unicidade não sirva adequadamente às artes da reprodução (como cinema, fotografia e gravura⁴), ela o serve às outras artes (como pintura, escultura, assemblagem etc). Não pelo fato de as outras artes serem não reprodutíveis; nós o vimos que elas o são; mas pelo fato de que elas seriam dificilmente reprodutíveis. Ainda que, por exemplo, uma obra de arte conceitual seja formalmente reprodutível com facilidade, o conceito por detrás da obra necessitaria estar inserido em toda uma investigação artística e filosófica que poucos realizariam, tornando, assim, difícil a reprodução da obra de arte com seu contexto, que torna possível a apreciação conceitual.

Também não cremos que esse seja um bom direcionamento para o argumento, pois ainda que aceitemos que seja muito difícil reproduzir uma obra de arte, disso não se segue que é fácil reproduzir um objeto de artesanato. E ainda que seja fácil reproduzir uma obra de artesanato, não está clara a razão de a facilidade da reprodução ser relevante. Atualmente, podemos reproduzir com muita facilidade obras de arte e movimentos artísticos, mesmo que tenhamos que reproduzir também a pesquisa sendo realizada. E, se não levarmos em conta as técnicas, no futuro, pelo rumo do desenvolvimento tecnológico, parece que não será difícil reproduzir qualquer obra de arte, dada a constante aprimoração das impressoras 3D e da possibilidade de inserir a própria impressora na pesquisa artística; e

4 Talvez a literatura também deva entrar nesta lista, dado que ela não existe fora dos livros, mas há razões para excluí-la da lista, dado que é argumentável ela não precisa ser executada a partir de um meio que não é ela própria.

não pode ser o caso que apenas o tempo e a tecnologia possam tornar os objetos de arte em objetos de artesanato.

A solução para o defensor do critério da unicidade, parece-me, seria dizer que há algo que fundamenta a nossa atenção à unicidade que não é a própria unicidade da obra, mas a unicidade da ideia. Na verdade, a obra é única não porque é difícil de reproduzir, mas porque ela expressa algo de original, uma ideia original. Isso explicaria até a nossa vontade de inserção do contexto na avaliação estética de um objeto. Mas falar dessa forma seria mudar de critério e passar ao da originalidade em vez da unicidade.

Aceitar o critério da originalidade implica que se pode reproduzir inúmeras vezes uma obra, mas se ela expressa algo de original, ela tem um valor superior, que a coloca acima dos objetos de artesanato. A ideia aqui é que haveria algo de muito distinto entre a cadeira que eu mando fazer no marceneiro e as cadeiras feitas pelos artistas do *De Stijl*⁵. Há algo de original na Cadeira Vermelho e Azul, de Rietveld, que não é compartilhado pelas cadeiras do meu marceneiro. Rietveld e *De Stijl* têm uma investigação artística única, criando inovações no mundo da arte, que renovam nossa apreciação estética. O meu marceneiro está longe disso. Ele apenas reproduz um número limitado de formas de cadeira que aprendeu com outro marceneiro, de modo que nada do que ele cria é consequência de um projeto original.

Já podemos perceber aonde está o primeiro problema desse critério. Embora ele pareça muito intuitivo, não é possível que todo artesão tenha aprendido técnicas de construir cadeiras e as reproduzido. Algum artesão inventou ou criou uma cadeira. Na verdade, a história das cadeiras da humanidade foi um processo de criação em cima de criação, aperfeiçoando aos poucos as qualidades das cadeiras, como equilíbrio, conforto, beleza etc. Assim, artesãos também criam, tal como os artistas. E se esse é o caso, a originalidade não é um atributo distintivo do artista.

⁵ <https://www.moma.org/collection/terms/29>

Poder-se-ia dizer que, de fato, algum artesão criou a cadeira tal como a técnica de construir cadeiras; mas os outros artesãos, estes apenas aprenderam e reproduziram a técnica. E qual a diferença entre o artesão criador e o artesão reproduzidor? O artesão criador poderia ser considerado artista, enquanto o artesão reproduzidor é um mero artesão. O primeiro seria um artista, pois criou originalmente uma cadeira, que, na época, tinha justamente as propriedades relevantes que, atualmente, defende-se que a Cadeira Vermelho e Azul tem: ela era possivelmente apreciável, desejável, inovadora, fruto de reflexão e planejamento etc., além de ser debatível se ela era ou não bela, tal como é debatível se a própria cadeira de Rietveld é bela. Se não é a beleza, nem o planejamento, nem a inovação, nem a desejabilidade, nem a apreciabilidade que determinam uma distinção entre ambas as cadeiras, o que o faria?

Não há distinção adequada entre o artista e o artesão criador. Mas e quanto ao artesão reproduzidor? Pode a diferença entre ele e o artista se fundar na originalidade deste frente a ele? Dizer que sim teria a consequência de crermos que o artesão reproduzidor não é capaz de originalidade em sua artesanaria, e isso parece uma afirmação demasiado forte. Falamos, há pouco, que, na história das cadeiras, as cadeiras foram se aperfeiçoando aos poucos, com pequenas inovações sendo realizadas nelas (como a criação de tipos de encostos, pés etc.). Possivelmente foi um artesão que criou cada inovação na cadeira. E possivelmente esse artesão aprendeu uma técnica e a reproduzia, quando teve a ideia de sua inovação.

Pode-se dizer que, enquanto ele inventa, ele é artista, e enquanto reproduz, é artesão; porém também pensamos que essa resposta é problemática, dado que teríamos que aceitar não apenas que, por vezes, o artesão é artista, mas que, enquanto o artista realiza técnicas aprendidas, ele é artesão, sendo artista somente quando cria um objeto ou técnica original. O problema disso é que a maioria dos artistas, quando estão fazendo seus trabalhos, utilizam técnicas aprendidas e desenvolvidas por outros (como mistura de cores, utilização de pincel, imitação de movimentos artísticos etc). Isso faria deles, então, artesãos? O que os tornaria artistas? O

que precisaria ser inventado? E ainda: não seria o fato de muitos artistas pertencerem ao mesmo movimento artístico uma evidência contra o critério da originalidade?

*Los Carpinteros*⁶ é um grupo de marceneiros que cria objetos intrigantes, diferentes e que são apresentados nos espaços expositivos de arte tradicionais – como no Centro Cultural do Banco do Brasil, do Rio de Janeiro. Muito provavelmente diríamos que são artistas. Embora construam objetos de madeira, sua atenção ao *design* do objeto, por vezes, tornando-o inútil para a função que dele esperamos, causa um impacto estético e é uma inovação, que parece fruto de uma originalidade peculiar. Se a técnica desses artistas fosse passada adiante e começássemos a reproduzir tais objetos, deixariam eles de ser objetos de arte? Se dissermos que sim, teremos o problema de ter de especificar o número de reproduções que tornaria um objeto de arte num objeto de artesanato. Quantas pinturas idênticas tornam um objeto de arte num objeto de artesanato? E quantas serigrafias? Quantas fotos? Temos especificações de curadores e artistas sobre o quanto é possível reproduzir sem reduzir significativamente o valor econômico do trabalho. Mas seria o valor econômico que determinaria a fronteira entre arte e artesanato? Isso pareceria completamente arbitrário, dado que o valor econômico varia de acordo com o interesse e a raridade e isso varia entre outras coisas de acordo com o contexto socio-econômico, e não de acordo exclusivamente com propriedades intrínsecas dos objetos em questão.

Mas e se as técnicas de *Los Carpinteros* não fossem repassadas a outros? A originalidade deles não seria banalizada e, assim, os seus objetos serão raros e, se houver neles interesse, serão valiosos. Eles seriam raros, por serem expressões da originalidade, que é, em si mesma, rara na humanidade. É por unir originalidade e valor estético que eles são economicamente valiosos, poderia responder o defensor desse critério. Entretanto talvez diríamos o mesmo com relação a certas obras de

6 <http://www.loscarpinteros.net/>

artesanato advindas do Nordeste, do Norte e do interior de Minas Gerais, por exemplo. Num passeio pelo Brasil, podemos ver as mais interessantes obras de artesanato, originais e esteticamente valiosas, mas que não são normalmente consideradas obras de arte – como os trabalhos expostos no Museu de Arte Popular da CEMIG, em Belo Horizonte⁷. Assim, se aceitarmos a distinção pela originalidade, sem aceitarmos a reinserção do critério da reprodutibilidade, seremos levados a dizer que, ao menos, muitos dos objetos de artesanato são também objetos de arte – o que obliteraria a própria distinção que o critério visa traçar.

Se não é a reprodutibilidade e nem a originalidade que determinam uma distinção entre arte e artesanato, temos de investigar outros critérios. A assinatura foi, na modernidade, aos poucos, tornando-se uma marca do artista e adquirindo bastante importância para que algo fosse um produto de valor artístico. Porém, talvez, esse seja um dos piores critérios. Ele é ruim, pois, na história da arte, assinar as obras foi algo que surgiu em um momento (na modernidade) e começou a decair em outro (na contemporaneidade). Antes da modernidade, não se assinavam as obras. Por exemplo, Aleijadinho nunca assinou nenhum de seus trabalhos. Assinar é uma expressão do Romantismo, que via, na verdadeira arte, a expressão do gênio artístico. Contemporaneamente, as assinaturas e as datas estão ficando em desuso, dado o pensamento pós-moderno de dissolução do artista na obra ou da obra que se faz a si mesma. Além disso, como nos mostraram, por exemplo, Piero Manzoni e Marcel Duchamp, todo tipo de coisa pode ser assinada – inclusive pessoas, latas com fezes e objetos de artesanato. E a arte conceitual, e contemporânea no geral, nos faz pensar sobre os limites da arte, de modo que é difícil aplicar um critério que não se adequa a toda a história da arte.

Parece que embora nenhum dos critérios anteriores possa dar uma distinção precisa entre arte e artesanato, dizem que um objeto de arte pode ser diferenciado por ele ter sido feito sem nenhuma finalidade externa à

⁷ <http://www.circuitoliberalidade.mg.gov.br/pt-br/espacos/centro-de-arte-popular-cemig>

própria arte, isto é, o objeto de arte é inútil, enquanto os objetos de artesanato cumprem a uma função – como enfeitar um ambiente, por exemplo – e são produzidos para serem vendidos. A arte é produzida para a própria glória da arte, e não para a venda. Um objeto de artesanato que compramos em frente à Igreja São Francisco de Assis é feito para ser vendido e para ocupar uma função na decoração da casa, enquanto *A Fonte* de Duchamp não foi produzida para ser vendida e nem para decorar um ambiente, mas somente para questionar o conceito de arte.

O critério parece bom quando não avaliamos profundamente. Quando comparamos o objeto de artesanato com um objeto de arte contemporânea, pode parecer que eles se distinguem pela intenção sob a qual eles foram feitos. Mas repare: muitos quadros de artistas reconhecidos do medievo e da modernidade foram feitos sob encomenda, para fazerem parte da decoração de um ambiente de um nobre ou burguês. Muito da história da arte foi produzido para ser vendido, para ser decorativo. Outra grande parte da arte foi produzida meramente com intenções religiosas, e não com a intenção de não terem finalidade externa à arte. E não podemos negar que ao menos uma parte da arte contemporânea seja feita para ser vendida.

Aqui um ponto pode ser traçado: não é porque um objeto está à venda ou é vendido, que ele foi feito com a intenção de ser vendido. Embora essa seja uma distinção relevante, parece que o enfoque nas intenções individuais possa tornar por demais subjetivo o critério, pois nunca saberíamos quais objetos são objetos de arte a não ser que o artista nos dissesse. E se algo ser arte dependesse inteiramente da intenção do artista de que o objeto seja arte ou seja feito para a glória da arte, isso faria com que as artes produzidas antes de termos um conceito de arte não fossem realmente artes, mas somente, no máximo, artesanato.

Um defensor do critério do objeto ser feito para a arte, e não para a venda, pode tentar tomar o caminho inverso, a partir da percepção do valor econômico das obras de arte frente aos objetos de artesanato, e dizer que o que torna um objeto em objeto de arte, e não de artesanato, não é

que ele foi feito meramente para a arte, mas que ele tem um certo valor agregado que se traduz em valor econômico: enquanto os objetos de artesanato são muito baratos, os objetos de arte são caros relativamente. Esse caminho também não é bom, pois há muitos objetos de arte que, por não terem ainda o reconhecimento devido, são economicamente tão valiosas quanto um objeto de artesanato. Conforme dissemos, quando colocamos o valor econômico em jogo, ele está sujeito a flutuações de mercado e a avaliações de raridade e demanda, que tornam difícil sua distinção: um prato comum do século V a.C. pode ser tão valioso quanto um Mondrian.

Estar numa galeria de arte parece garantir que o objeto em questão é um objeto de arte, de modo que não é incompreensível a razão de um filósofo sustentar tal critério. Porém as coisas não são bem assim. Se um objeto está numa galeria ou numa outra instituição de arte, isso significa apenas que ele foi escolhido pelo curador para estar naquele espaço. Na verdade, nem todos os objetos são escolhidos pelo curador; muitos, ao abrir uma galeria, contratam um arquiteto, especialista em design de interiores, para decidir como será a iluminação, como serão os espaços expositivos, como serão os espaços de recepção e de comercialização, entre outras coisas. A mesa em que o galerista está sentado não é, normalmente, um objeto de arte, mas um objeto de artesanato, comprado em lojas de design. Assim, não é meramente estar numa galeria que garante que o objeto seja um objeto de arte, mas é estar numa galeria sendo exposto como objeto de arte.

Essa sofisticação não resolve o problema de o curador ainda ter um papel decisivo na questão de o que distingue um objeto de arte de um objeto de artesanato. Se o curador fosse um real especialista em arte, que visa a expor apenas objetos de arte, sem segundas intenções, talvez pudéssemos confiar no papel do curador. Mas mesmo se esse fosse o caso, o curador ele mesmo teria de ter critérios objetivos com os quais avalia se um objeto é de arte ou de artesanato. Colocar todo o peso do critério no curador é somente afastar o problema da sua resposta, colocando um intermediador entre nós e os critérios. O problema ainda mais grave é que,

na realidade, a curadoria de espaços expositivos é feita por quem tem dinheiro para abrir e manter esses espaços, que são normalmente pessoas muito ricas (colecionadores particulares), empresas e governo. E a escolha curatorial por essas 3 classes de indivíduos não tem garantia alguma de ser feita por critérios técnicos em vez de critérios políticos.

Se um curador, por exemplo, resolve pegar o artesanato de pedra sabão de Ouro Preto e apresentar esse trabalho como obra de arte, parece que ele o poderia fazer. E, se aceitarmos o critério aqui debatido, seremos obrigados a dizer que o artesanato é arte. Assim, não parece que meramente estar numa galeria possa ser um critério realmente distintivo.

Vimos apresentando alguns critérios comuns na história da arte e da filosofia, para determinarmos uma distinção precisa entre arte e artesanato. Tentamos mostrar que todos os critérios apresentados são problemáticos nesse sentido; nenhum parece permitir uma distinção perfeita entre essas duas categorias. Há ainda muitos critérios disponíveis no mundo das ideias, como, por exemplo, critérios conjuntivos (que juntam mais de um dos critérios apresentados), critérios disjuntivos (que envolvem uma disjunção entre mais de um dos critérios apresentados), entre outros; entretanto não temos o espaço neste ensaio para investigar a todos. Deixamos com o leitor, assim, a provocação de que talvez não haja uma distinção a ser traçada entre arte e artesanato e que a nossa diferenciação talvez seja um tanto arbitrária ou não objetiva.

Instalação e curadoria: dois conceitos problemáticos

Rodrigo Reis Lastra Cid

O objetivo deste texto é mostrar que o conceito de instalação abarca o conceito de curadoria. Se a instalação for uma forma de arte, teremos de concluir que a curadoria é também uma forma de arte. Esse tópico é importante, pois rotineiramente não consideramos curadores como artistas, mas os consideramos como meros apresentadores de um conjunto de obras de arte, para a fruição estética; e se este artigo estiver certo, teremos que considerar que isso seria um erro.

No mundo da arte contemporânea, as instalações são consideradas, de modo geral, *manifestações artísticas, compostas por elementos organizados em um ambiente*. Na maior parte das definições, há algum tipo de indicação de que, na história da arte, o termo “instalação” não foi realmente definido de uma maneira forte, mas meramente caracterizado. Por isso, que muitas enciclopédias, como a Enciclopédia Itaú Cultural¹, tentam uma definição, por meio de uma indicação geral junto com a exemplificação de algumas instalações realizadas por artistas contemporâneos (chamaremos os artistas que fazem instalações de “instaladores”), como se essas fossem exemplos paradigmáticos. Falar de exemplos paradigmáticos é longe de ser problemático no mundo da arte; no entanto, quando falamos sobre definições ou caracterizações do conceito de instalação, seja

¹ <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo3648/instalacao>

se tomarmos certos exemplos como paradigmáticos, seja se tentarmos uma definição meramente conceitual, não conseguiremos separar tal conceito do de curadoria de modo significativo.

Mas antes de falarmos da relação entre instalação e curadoria, temos de saber o que é esta última. A curadoria é *a concepção e a montagem de uma exposição de arte*. O ponto aqui seria que a concepção e a montagem de uma exposição de arte envolve organizar elementos, que são manifestações artísticas, em um ambiente. Essa organização está intimamente conectada com aquilo que o curador quer mostrar; o ponto de vista do curador é altamente expresso quando observamos as obras selecionadas para a exposição, o texto expositivo, a ordem das obras, a escolha do cenário da exposição etc. Expor objetos de arte, para serem fruídos num certo ambiente, tendo uma preocupação com a organização de tais objetos, com o ambiente, com a experiência total do fruitor parece tanto uma preocupação de uma curadoria quanto de uma instalação. Ainda que o próprio curador não tenha nenhuma dessas preocupações e pareça ser meramente um burocrata, a curadoria que ele realiza expressará objetivamente uma organização específica, um ambiente específico etc., tal como uma instalação de um instalador que também não tem tais preocupações.

Pode-se argumentar contra mim, dizendo que a instalação tem uma certa unidade que falta a uma exposição: quando se entra em 1 instalação, entra-se em 1 obra, e não em uma sala com várias obras com suas próprias unidades; a instalação passa uma certa mensagem, supostamente, fechada; enquanto uma exposição não passa uma mensagem fechada. Eu responderia a isso, indicando que toda exposição tem uma unidade: seja ela temática (ex.: apenas obras sublimes), estilística (ex.: apenas expressivismo), autoral (ex.: apenas Van Gogh), histórica (ex.: apenas século XVIII) etc. A curadoria expressa sempre uma preocupação com a experiência total do fruitor, e não meramente com as experiências individuais de cada obra. É claro que a exposição de cada obra ainda é importante, assim como cada parte de uma instalação tem a sua própria importância, tanto para a formação do todo quanto por si mesma. Por exemplo, a

instalação de Frans Krajcberg², com vários cedros mortos tem como importante cada cedro e a totalidade da instalação, assim como qualquer curadoria. Tal como uma exposição, feita por uma curadoria, a instalação se preocupa com a posição e a ordem das obras, o cenário do galeria, entre outras coisas, para passar uma mensagem unívoca.

Pode-se dizer que a mensagem unívoca da curadoria é sempre cognitiva, no sentido de que nos traz mais conhecimentos sobre arte (que, talvez, ela seja quase pedagógica); enquanto a mensagem unívoca da instalação não visa ser cognitiva, mas antes não-cognitiva, i.e., ser apreendida apenas por faculdades distintas da razão (perdoem-me o vocabulário iluminista). Essa objeção também não funciona, pois uma curadoria pode passar mensagens pedagógicas ou pode não as passar. Com um certo conjunto de obras, um curador pode querer passar apenas um certo sentimento, e não necessariamente passar um conhecimento. Muitas galerias que comercializam arte são organizadas assim (embora outras não o sejam): causando sentimentos, e não fornecendo conhecimentos pedagógicos. Além disso, uma própria instalação pode ter sido construída com finalidades pedagógicas.

Poder-se-ia ainda dizer que, embora as peças individuais de uma curadoria sejam substituíveis por obras diferentes, mas que mantenham a unidade total da exposição, os elementos de uma instalação não são substituíveis por outros diferentes. Eu diria que essa objeção não é muito boa, por se basear numa equivocada noção de substituição. Suponha que Krajcberg tinha um grande acervo de cedros, mas que decidiu expor apenas uma parte dele. Suponha ainda que alguns dos cedros foram destruídos e que o artista tenha querido substituir por outro de seu acervo. Os cedros são particulares, e cada substituição deles é a substituição por algo diferente, que não é uma cópia, mas que mantém uma certa unidade total da instalação. O curador, dependendo de seus objetivos com a exposição, também pode substituir quadros por outros diferentes, mantendo essa mesma

² <https://www.historiadasartes.com/wp-content/uploads/2015/10/35.19KrajcbergGaleria1.jpg>

unidade. Na mesma medida que a substituição de uma parte da obra causa uma modificação na instalação, a modificação de uma obra também causa uma modificação na exposição. Se essas modificações serão suficientes para modificar a unidade geral da instalação ou da exposição, isso depende dos objetivos gerais do artista ou do curador.

Pode-se querer dizer que a distinção entre curadoria e instalação é que, enquanto uma exposição realizada por um curador pode ser desorganizada e passar a mesma mensagem, uma instalação não pode ter suas partes desorganizadas sem mudarmos a mensagem da mesma. Também não creio que tal argumento funcione. Se um curador quer mostrar a evolução de um certo movimento artístico, então não poderemos desorganizar os quadros sem mudar a direção da evolução que o curador gostaria de mostrar. É claro que há algumas exposições cuja mudança da ordem das obras não faz diferença para a mensagem. Da mesma forma, há algumas instalações cuja mudança de lugar de suas partes não faz diferença para a instalação. Por exemplo, se um artista muda sua instalação de galeria ou museu e a coloca em um lugar com outras dimensões, o artista tem de mudar de lugar as partes da instalação, a fim de que possa refazê-la. Assim, tanto pode ser o caso que a ordem e a posição das obras ou partes da instalação sejam importantes quanto pode ser o caso de isso não importar. Se importa ou não importa, isso dependerá, tal como no caso da troca de uma obra ou parte por outra diferente, das intenções do artista ou do curador.

É possível dizer, contra mim, também que “instalação” é um conceito contemporâneo, intimamente conectado com a época em que certas manifestações artísticas começaram a se desenvolver; se eu estivesse certo, continuaria a objeção, e a curadoria não passasse de um tipo de instalação, então existiriam instalações desde a existência das primeiras exposições de arte. Consequentemente, o termo “instalação” não seria mais satisfatório para singularizar uma certa manifestação artística contemporânea. Creio que essa objeção não seja boa, pois, em primeiro lugar, faria com que tivéssemos que rejeitar que qualquer artista atualmente vivo se

enquadre num estilo que não foi desenvolvido contemporaneamente, o que é patentemente falso – i.e., está claro que um pintor contemporâneo pode ser um pintor impressionista, ainda que o impressionismo não seja um estilo que tenha se desenvolvido contemporaneamente. E, em segundo lugar, unificar instalação e curadoria é justamente o objetivo aqui, de modo que indicar que de fato fazermos isso não é objeção alguma: defendemos justamente que não podemos diferenciar curadoria de instalação. Se isso tem o efeito de fazer as instalações existirem desde o início das exposições de arte, pior (ou melhor) para o conceito de instalação. Se não há diferença entre uma instalação contemporânea e uma exposição de arte de qualquer tempo, então isso terá mostrado que inserir uma distinção cronológica é incoerente ou, no mínimo, arbitrário.

Outra objeção possível com relação a fazer a curadoria ser uma forma de instalação é que isso teria a consequência de fazer do curador o artista final das obras expostas numa certa exposição de arte montada por uma curadoria. Por exemplo, tal como um instalador pode comprar as partes de sua instalação de outros artistas ou artesãos e fazer uma reapropriação dessas obras em uma instalação que as inclua todas, sem nunca fazer referência aos artistas que fizeram tais partes, um curador também poderia expor várias instalações e dizer que está fazendo uma reapropriação dessas instalações numa instalação ainda mais geral, sem nunca fazer referência aos artistas que fizeram cada instalação de sua exposição. Isso mostra-nos um problema mais geral, que é um problema sobre a reapropriação em arte e sobre a existência dos direitos de autor. Se tomamos uma foto de um fotógrafo e desenhemos um bigode nessa obra, isso faz dessa foto modificada uma obra nossa, e não do fotógrafo? Se sim, pareceria que uma exposição de arte criada por um curador é uma imensa instalação, que fez uma reapropriação das obras de cada artista exposto. Mas devemos ou não fazer referência aos artistas que construíram as obras que são partes da exposição/instalação? Isso parece depender intimamente de se falamos de obras de arte ou de artesanato. Se um curador tem a obrigação de fazer referência aos artistas utilizados em sua exposição (ou

em sua instalação), isso se deve ao fato de estarmos falando de obras de arte, e não de artesanato. O mesmo se aplica a um instalador: se ele utiliza obras de arte, e não mero artesanato, para criar sua instalação, os direitos de autor parecem exigir que ele também faça referência aos artistas utilizados em sua obra. Assim, a consequência de tornar o curador em um instalador que pode assinar pela totalidade das obras dispostas numa exposição, não o exime de expor suas referências e nem o distingue do artista instalador convencional, que, igualmente, deve expor suas referências utilizadas.

Assim, como não há diferenças significativas entre curadores e instaladores, defendemos que toda curadoria é uma instalação e que, por isso todo curador é um artista (se instalações forem formas de arte). Aproveitamos para desafiar filósofos e artistas (curadores inclusos) a tentarem fornecer um conceito de instalação que a distinga claramente da curadoria. Na falta disso, parece que seremos obrigados a aceitar que o curador é um instalador.

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



www.editorafi.org
contato@editorafi.org