



Rodrigo Reis Lastra Cid
(Org.)

uma
ideologia
de centro



O objetivo deste livro é propor uma reflexão sobre o ideário de centro, se perguntando se ele seria possível e como. Prefiro chamar de "Uma Ideologia de Centro" em vez de "Ideário", pois o termo "Ideologia" é instigante para um título. Entretanto tenho a noção de que essa palavra é bastante carregada de significados teóricos. No modelo marxista, grosso modo, a ideologia é um conjunto de crenças, construído pela parcela dominante da sociedade, para naturalizar a dominação. Não é nesse sentido que utilizo o termo "ideologia". Gostaria de um significado mais neutro para ele, tal como um conjunto de crenças, valores e/ou ações que respeita um conjunto de princípios. Nesse sentido, podemos pensar em uma ideologia para a direita política, para a esquerda política e para o centro político. Normalmente dividimos o espectro político de acordo com esses princípios; entretanto outras divisões são possíveis, ou ainda pode ser o caso que nenhuma divisão seja realmente objetiva. Como devemos, então, pensar essa divisão? Quais princípios subjazem as ações de diferentes atores políticos? Numa época de polarização política entre esquerda e direita, faz sentido refletirmos sobre posições mais moderadas? Qual conjunto de crenças, valores e ações poderia constituir moderação no cenário atual? Nosso livro tenta trazer uma reflexão sobre o ideário de centro, apresentando pensadores que refletem sobre a possibilidade de estabelecermos um centro, sobre a relação entre a ciência e o centro, sobre reformas centristas, entre outras coisas. Nossa intenção é que este livro promova uma reflexão inicial estimulante, e não a palavra final sobre as ideias apresentadas. Nesse sentido, este livro é ensaístico e tenta produzir algo original, ainda que incompleto. Nosso livro não tem uma unidade de visão; e acreditamos que isso é um mérito, pois não tenta estabelecer, em definitivo, se há e o que é o centro, mas nos leva a pensar sobre o conceito. A reflexão filosófica tem a característica de nos aprofundar nas questões investigadas. Podemos não chegar numa resposta final, mas nosso conhecimento sobre o problema e sobre as respostas para ele aprimoram nossa capacidade reflexiva. Pode-se acabar não concordando com nada do que aqui foi escrito. Maravilha! Se esse é o caso, o mais importante é saber por que não concordamos e construirmos nossa própria crítica argumentativa. Mas não paremos na crítica; construamos também uma teoria positiva, uma visão de mundo. É a partir do processo de criação, crítica, destruição e reconstrução, que tornamos mais fortes as nossas visões de mundo. Parafraseando a maior celebridade filosófica de todos os tempos, Sócrates: a vida só vale realmente a pena, se refletida.



Uma Ideologia de Centro



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 Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

Uma Ideologia de Centro

Organizador:

Rodrigo Reis Lastra Cid



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Arte de Capa: Editoria de Arte/Folhapress

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.)

Uma Ideologia de Centro [recurso eletrônico] / Rodrigo Reis Lastra Cid (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

130 p.

ISBN - 978-65-87340-45-6

DOI - 10.22350/9786587340456

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

1. Filosofia; 2. Política; 3. Sociologia; 4. Estado; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio	9
Rodrigo Reis Lastra Cid	
1	11
Uma ideologia de centro	
Rodrigo Reis Lastra Cid	
2	27
Uma ideologia de centro: réplica	
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes	
3	42
Problemas para a distinção entre “esquerda”, “direita” e “centro”*	
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos	
4	58
O que é ser uma pessoa de centro em política?	
Sagid Salles	
5	74
Nem esquerda nem direita: um ensaio sobre como uma ideologia de centro poderia vir a contribuir para o debate e para a condução de políticas públicas	
Tiago Luís Teixeira de Oliveira	
6	87
O centro político entre a mediação e o não-lugar	
Ivan Henrique de Mattos e Silva	
7	105
O apagar do centro e a política dos extremos	
Everton Miguel Puhl Maciel	
Celina Alcântara Brod	
Referências gerais	121

Prefácio

Rodrigo Reis Lastra Cid

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a todos os autores deste livro, que se dedicaram a escrever um ensaio sobre o tema, à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal do Amapá, que financiou a edição e publicação deste livro, ao Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DGP/CNPq), pelo apoio acadêmico, e à Editora Fi, nossa editora. Gostaria de ressaltar também que todas as opiniões emitidas nos ensaios a seguir são de responsabilidade de seus autores e não representam a opinião das instituições envolvidas na publicação, mencionadas anteriormente, e nem de seu organizador.

O objetivo deste livro é propor uma reflexão sobre o ideário de centro, se perguntando se ele seria possível e como. Prefiro chamar de “Uma *Ideologia* de Centro” em vez de “Ideário”, pois o termo “Ideologia” é instigante para um título. Entretanto tenho a noção de que essa palavra é bastante carregada de significados teóricos. No modelo marxista, grosso modo, a ideologia é um conjunto de crenças, construído pela parcela dominante da sociedade, para naturalizar a dominação. Não é nesse sentido que utilizo o termo “ideologia”. Gostaria de um significado mais neutro para ele, tal como um conjunto de crenças, valores e/ou ações que respeita um conjunto de princípios. Nesse sentido, podemos pensar em uma ideologia para a direita política, para a esquerda política e para o centro político. Normalmente dividimos o espectro político de acordo com esses princípios; entretanto outras divisões são possíveis, ou ainda pode ser o caso que nenhuma divisão seja realmente objetiva. Como devemos, então, pensar essa divisão? Quais princípios subjazem as ações de diferentes atores políticos? Numa época de polarização política entre

esquerda e direita, faz sentido refletirmos sobre posições mais moderadas? Qual conjunto de crenças, valores e ações poderia constituir moderação no cenário atual? Nosso livro tenta trazer uma reflexão sobre o ideário de centro, apresentando pensadores que refletem sobre a possibilidade de estabelecermos um centro, sobre a relação entre a ciência e o centro, sobre reformas centristas, entre outras coisas.

Nossa intenção é que este livro promova uma reflexão inicial estimulante, e não a palavra final sobre as ideias apresentadas. Nesse sentido, este livro é ensaístico e tenta produzir algo original, ainda que incompleto. Nosso livro não têm uma unidade de visão; e acreditamos que isso é um mérito, pois não tenta estabelecer, em definitivo, se há e o que é o centro, mas nos leva a pensar sobre o conceito. A reflexão filosófica tem a característica de nos aprofundar nas questões investigadas. Podemos não chegar numa resposta final, mas nosso conhecimento sobre o problema e sobre as respostas para ele aprimoram nossa capacidade reflexiva. Pode-se acabar não concordando com nada do que aqui foi escrito. Maravilha! Se esse é o caso, o mais importante é saber *por que* não concordamos e construirmos nossa própria crítica argumentativa. Mas não paremos na crítica; construamos também uma teoria positiva, uma visão de mundo. É a partir do processo de criação, crítica, destruição e reconstrução, que tornamos mais fortes as nossas visões de mundo. Parafraseando a maior celebridade filosófica de todos os tempos, Sócrates: a vida só vale realmente a pena, se refletida.

Uma ideologia de centro

*Rodrigo Reis Lastra Cid*¹

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 nos promete tirar da polarização, ao valorizar tanto ideais de direita, libertários, quanto ideais de esquerda, igualitários.

Introdução

“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: a igualdade ou a liberdade. De acordo com a nossa escolha,

¹ Professor adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Amapá, doutor em Lógica e Metafísica pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisa de Pós-Doutorado em Filosofia realizada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Este texto é uma expansão e revisão de “Uma ideologia de centro”. In: Cid, Rodrigo (org.) (2020). *Refutações: ensaios em política, economia, ética e arte*. Porto Alegre: Editora Fi.

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 certo conflito entre essas visões, que pretendemos solucionar por meio de uma visão aonde os dois valores são tomados como igualmente importantes, ambos restringindo-se mutuamente. A ideia aqui é que nosso ideal de centro possa ser razoável para ambas as visões: uma sociedade que 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.

Pode-se dizer que falar de esquerda e de direita dessa forma, como um conflito entre a igualdade ou a liberdade como valor fundamental, não leva em conta a observação de Amartya Sen, em *Desigualdade Reexaminada*² e *Desenvolvimento como Liberdade*³, de que, quando falamos da igualdade, podemos inclusive nos perguntar sobre a igualdade de liberdade entre as pessoas. Quando falamos de igualdade, ela não é oposta à liberdade. Além disso, temos de especificar de que tipo de igualdade falamos quando pensamos qualquer teoria política e dos ordenamentos sociais. Podemos querer estabelecer igualdades de renda, de recursos básicos, de direitos, de capacidades, de liberdades etc., e, para qualquer escolha que fizermos de valor político fundamental, teremos de aceitar as desigualdades que poderão surgir. Por exemplo, se aceitamos a igualdade de liberdades, então se, com as mesmas liberdades, as pessoas empreendem diferentemente e adquirem diferentes rendas, temos de aceitar essa desigualdade de rendas. Se preferimos uma igualdade de rendas, então temos de aceitar algum tipo de desigualdade de capacidades, pois as pessoas, com as mesmas rendas e diferentes condições

2 SEN, Amartya. *Desigualdade Reexaminada*; tr. Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.

3 SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*; tr. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

sociobiológicas, têm diferentes capacidades. Da mesma forma, se preferimos uma igualdade de capacidades, então teremos de aceitar a desigualdade de direitos, pois, para fazer pessoas sociobiologicamente diferentes serem iguais em capacidades, teremos de atribuir a elas diferentes direitos; e assim por diante.

Esse nível de sofisticação teórica e refinamento na descrição da igualdade, que pode igualmente ser aplicada à liberdade e seus diversos gêneros, não é algo que eu quero perseguir aqui. Minha intenção é, antes, apresentar essas concepções como algo mais unificado, de uma granulação conceitual mais grosseira, a qual podemos aplicar à questão sobre qual o papel do Estado na vida da população. Igualdade e Liberdade, nesse contexto, nos falam sobre se o Estado deve agir com mais ou menos presença na economia, na prestação de serviços, na cultura etc, i.e., se o Estado deve ser mínimo ou mais que o mínimo, e o quanto.

Uma Justificação dessa Concepção⁴

O debate ocorre, supostamente, para além de um Estado mínimo. Todos, esquerda e direita, creem que o Estado deve ser apto a manter pelo menos a segurança, a política, o judiciário e os mecanismos de aplicação legal, como penitenciárias. O lado mais à direita da história é o lado mais próximo do Estado mínimo. Há uma crença de fundo de que quanto menos o Estado interferir, melhor as coisas se sairão, pois o mercado teria uma capacidade de regular a si próprio. Contrariamente, o lado mais à esquerda da história está mais distante desse Estado mínimo e próximo de um Estado máximo, aquele que forneceria *todos* os produtos e serviços para a população, tendo assim interferência máxima na economia. Esquerda e direita não são os pontos máximos desses debates, mas são um espectro em um contínuo.

⁴ Baseado no meu ensaio “Auto-interesse: Estado primitivo, Estado Mínimo e Estado Não Mínimo”, encontrado como capítulo de livro em Cid, Rodrigo (org.) (2020). *Refutações: ensaios em política, economia, ética e arte*. Porto Alegre: Editora Fi.

Thomas Hobbes⁵ nos diz que o Estado mínimo já é do nosso interesse, para que saíamos do estado de natureza, que é um estado primitivo, brutal, em que não há a autoridade com o monopólio legítimo da violência. O estado primitivo, o estado de natureza, é a guerra de todos contra todos pelos recursos escassos do mundo. Você pode ter família, amigos, bens, contratos, mas não há garantia alguma de que os acordos serão honrados, de que manterão suas posses, ou de que seus familiares e amigos estarão seguros. Nada está garantido, nada está protegido, a não ser que você consiga fazê-lo por si mesmo. No estado primitivo é cada um por si.

Assim, queria apresentar para vocês uma justificação de aceitarmos mais que um Estado mínimo: um Estado não mínimo, com benefícios suficientes para que as pessoas sintam que vale mais a pena viver na sociedade do que se juntar a milícias. Fazer isso nos leva para mais perto de um centro, pois leva em consideração o ideal de liberdade, mas também o de igualdade, conforme veremos. Para realizar esse objetivo, vou defender aqui que o Estado não mínimo é preferível ao mínimo e que, para alguns, um estado primitivo é preferível a um Estado mínimo. Assim, o autointeresse nos levaria antes a um Estado não mínimo que a um Estado mínimo, ou seja, a algum Estado que proteja mais do que meramente a nossa segurança e os nossos bens, mas também aquilo que é suficiente para a dignidade humana e para a segurança humana de um modo geral⁶. A ideia aqui é justificar nossa posição de centro, ao mostrar como uma sociedade como a que sugeriremos estaria de acordo com o nosso autointeresse.

Conforme eu disse, 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,

5 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção Os Pensadores. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

6 Para uma concepção mais abrangente de segurança humana, que envolve a proteção de desastres com relação à área social, econômica e política, ver (i) Sen, Amartya (2001). "Why Human Security?". In: *Internacional Symposium on Human Security*; e (ii) Sen, Amartya (2002). *Texto introdutório para o workshop Basic education and human security*. Kolkata: Commission on Human Security, UNICEF, the Pratiche Trust, Harvard University.

livres para trabalhar etc., sem que o Estado interfira com restrições ou taxas em suas interações sociais (incluindo as econômicas). 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, representante da direita política.

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 suas vidas e de suas 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? 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, a propriedade e a vida. Nesse estado de coisas, os guerreiros, os assassinos, os ladrões e todos aqueles que lucram com a guerra têm muitas oportunidades de desenvolvimento para si, tal como também aqueles que para eles trabalham.

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 violência, algo a mais que a proteção delas, dos seus familiares, dos seus amigos e de seus bens tem de ser oferecido, 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, se elas vierem a perder suas propriedades, que elas tenham meios de manter sua dignidade enquanto voltam a adquirir propriedades legitimamente. Um Estado mínimo não seria capaz

de cumprir esse requisito, pois essas “redes de segurança” à la Rawls⁷, 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.

Alguém pode tentar defender que o Estado Mínimo é legitimado não pelo autointeresse, mas pela fundamentalidade do direito de propriedade. Mas é muito improvável que existam tais 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, ou matar, ou contrabandear armas, drogas ou pessoas dentro de um estado primitivo.

Por sua vez, para quem tem muitas propriedades, mas não lida com a guerra, um Estado mínimo vale mais a pena do que um estado primitivo. Na verdade, um Estado não mínimo, com mais impostos do que para apenas manter a segurança, valeria mais a pena que um estado primitivo, dada 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, o que ainda é 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, conforme dissemos; 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

⁷ Ver mais em: RAWLS, John. *O Direito dos Povos*; tr. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001; e em: RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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 autointeresse de todos os leva a um Estado mínimo. Não é um absurdo pensar que o autointeresse de algumas pessoas as leve a apenas aceitar sair do estado primitivo por um Estado maior que o mínimo, talvez por um Estado em que elas consigam se manter mesmo desempregadas, que consigam manter a saúde e a educação de seus filhos e a própria etc.

Mas por que a opinião de guerreiros, assassinos e ladrões seria importante para estabelecermos o contrato, para além da opinião de ricos e pobres? 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 decidem 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 privadas.

Se essas pessoas, por autointeresse, 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 autointeresse, uma direita radical, não pode estar correta. Da mesma forma, uma esquerda radical, que queira comunitarizar todos os meios de produção, também não pode estar correta, no que diz respeito ao autointeresse das pessoas ricas e das que trabalham com a guerra. Mas algo que não aceite nenhum desses polos, mas aceite algo mais próximo ao centro, i.e., alguma forma de Estado não mínimo e não máximo, pode lograr algum sucesso, no que diz respeito a satisfazer nosso autointeresse.⁸

8 Ainda que uma pessoa se imagine “sob o véu da ignorância” de John Rawls, 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.

O Sócio-Capitalismo de Mercado

Tendo estabelecido o autointeresse de uma ideologia mais central, gostaria de falar um pouco especificamente do projeto de centro que defendo. Eu costumo chamar esse ideal de sociedade de *Sócio-Capitalismo de Mercado*. Ele mistura os ideais do Estado mínimo com os do igualitarismo, a fim de preservar os ideais de direita, mas não esquecer das redes de segurança⁹ que poderíamos atribuir à esquerda. Conforme dissemos, 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 punição, e com a menor quantidade de impostos possível – em seu nível máximo, constituindo-se em um Estado mínimo. Os recursos fluiriam para todos na medida em que o setor privado fizesse investimentos, conseqüentemente 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 o custo de produção. 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.

Ressalto nesse momento que ambas, esquerda e direita, são, supostamente liberais em política, de modo que são a favor de certas liberdades, como a liberdade religiosa, a liberdade de imprensa, a

9 Meu uso de “redes de segurança” é ampliado com relação a Rawls, como a prevenção de desastres nas áreas social, política e econômica, tal como pensa Amartya Sen e tal como apresento respectivamente nestes ensaio e artigo: <http://refutacoes.com/blog/a-educacao-na-seguranca-humana/> e em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/PF/article/download/2335/2843>.

liberdade de pensamento, a liberdade de expressão etc. Mas elas podem divergir quanto a serem conservadoras ou progressistas num sentido moral; ambas podem ser conservadoras ou progressistas de acordo com se são a favor ou contra certas pautas morais, como o direito ao aborto, a maioria penal, a pena de morte, a eutanásia, o casamento LGBTQAI+, entre outros desse tipo; mas não nos ocuparemos aqui da discussão sobre o conservadorismo ou o progressismo na esquerda ou na direita, mas deixaremos essa discussão em aberto, em nosso projeto de centro. E a deixaremos em aberto, pois a resposta a como deve ser uma sociedade com o tamanho do Estado equilibrado não deve interferir na discussão sobre essas pautas morais.

Nossa sociedade imaginada é um misto desses dois ideais 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 comunitaristas. O sócio-capitalismo 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 sua 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.¹⁰ –, 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 em conta para os trabalhadores ou para todos os cidadãos maiores de idade. O objetivo de tornar privado esses serviços e de redistribuir diretamente o dinheiro à população é: (a) fazer a desigualdade de renda diminuir, (b) reduzir o custo dos produtos e serviços, (c) dirimir, na medida do possível, a corrupção e (d) aumentar a qualidade de vida dos nossos nacionais, não esquecendo, é claro, de (e) garantir a liberdade de cada cidadão de escolher sua própria cesta de produtos e serviços. Reverter esse dinheiro diretamente para as pessoas tem a vantagem de dirimir a possibilidade de corrupção, pois reduz as transações de recursos entre vários órgãos públicos até o dinheiro servir à sua finalidade, reduzindo também a ineficiência do uso do dinheiro público.

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 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

¹⁰ Ressalto aqui que esses serviços são chamados de “não essenciais”, pois não são essenciais para a manutenção de um Estado mínimo. É claro que eles são essenciais, no sentido de que promovem a dignidade da vida humana, mas o Estado não colapsa num estado primitivo, se não tiver esses serviços públicos.

poderíamos fazer leis que garantiriam que as escolas (privadas, que seriam as únicas que existiriam) ensinariam 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 desse cidadão alcoólatra? Como ficariam? Para os filhos que ainda são crianças, uma solução possível seria apreender parte da redistribuição que o pai recebe e restringi-la a só poder ser gasta com produtos ou serviços necessários para a criança – por meio de algum cartão específico, por exemplo. Aqui temos o problema de restringir a liberdade do indivíduo de gastar como quiser; mas só fazemos isso para preservar a liberdade de seu filho menor, que sofre de dependência econômica.

Os cidadãos da terceira idade ou de qualquer idade que desejem parar de trabalhar, esperaremos que as aulas de economia os tenham ensinado a fazer uma previdência privada ou algum investimento, ou esperaremos que suas famílias os ajudem; mas haverá sempre 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 homens vivam melhor. Pra que se juntar em um Estado, se a qualidade de vida não for aprimorada, tanto para você quanto para seus ascendentes e descendentes?

Alguém poderia pensar que essa renda universal¹¹ 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

11 Repare que, aqui, eu não falo de renda *mínima* universal, mas apenas de renda universal, pois o que proponho não é que as pessoas devam ganhar o mínimo necessário. Isso seria regular por baixo. Elas devem ganhar tanto quanto a sua sociedade pode fornecer sem desestimular o investimento privado.

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 essa 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”. Ainda que esse sistema permita o *free rider*, que é aquele que aproveita dos benefícios sem fornecer algo em troca, aproveitando-se do trabalho dos outros, podemos ter esse tipo de pessoa sob a ótica do equilíbrio: quanto mais deles, menos dinheiro para os cidadãos, e menos vale a pena ser um *free rider*. O equilíbrio não permite que todos sejam *free riders* e nem a maior parte; entretanto não vejo isso como injusto, pois um tempo de não trabalho e de ócio é um valor positivo na vida das pessoas.

Embora um menor de idade seja uma pessoa e um cidadão, ele não recebe parte dos dividendos, a não ser pelos produtos e serviços pagos por meio da restrição nos dividendos dos seus pais. Para fortalecermos o senso de comunidade e para propiciar ao jovem uma boa entrada na vida de maior de idade, poderia fazer parte da educação nacional (privada e, pelo menos, parcialmente legislada) 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 também direcionarmos a eles tanto um salário de estagiário, já que seriam também membros produtivos da sociedade. Porém dar-lhes uma renda sem restrições de consumo pode reduzir significativamente o poder familiar, de modo que seria interessante uma proposta como a de haver uma conta para o jovem acessar quando chegar

à maioria. Isso daria chance de a quantidade de dinheiro aumentar, permitindo talvez algum tipo de investimento ou de consumo.

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. Os dividendos complementaríamos os salários, de modo que, ainda que os salários fossem baixos, os trabalhadores não receberiam pouco, pois receberiam, também a redistribuição de renda, tendo também 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, na produção cultural, na produção econômica e no próprio usufruto do bem-estar e da vida. Dinheiro é tempo!

Reduzir os salários pagos pelos empresários, reduzindo assim a quantidade de tempo trabalhada, embora sem reduzir ou aumentando o que os funcionários recebem (pelos dividendos), 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. A redução dos preços no mercado interno é um importante fator de qualidade de vida, pois abre o acesso das pessoas a uma maior gama de produtos e serviços. Uma população com mais qualidade de vida e mais dinheiro para gastar é uma nação mais rica, uma

nação mais feliz¹²; 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 queriam 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. A quantidade de impostos recolhida para os dividendos tem de estar em equilíbrio entre cobrir as necessidades das pessoas e não desestimular o investimento, tendo em vista que a ideia é sempre a ampliação da qualidade de vida, por meio da ampliação progressiva da liberdade de escolhas entre diferentes cestas de bens e serviços.

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 – se públicas já são tendenciosas, imagina se privadas! 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

12 Na verdade, não necessariamente é uma nação mais feliz. Há estudos que mostram que, depois de um certo nível de dinheiro, o dinheiro a mais não traz mais felicidade. Mantive essa parte pela força retórica. Na verdade, minha intenção era falar sobre uma nação com uma maior qualidade de vida e maiores possibilidades de escolhas entre conjuntos de bens e serviços.

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, de pensamento, de religião, 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.

Além dos salários dos funcionários públicos, temos de pagar também algumas grandes obras de extremo interesse coletivo (nacional, estadual, municipal, do bairro, da rua, do prédio etc.) cujo interesse privado seria

difícil. Nesse caso, poderíamos permitir que o executivo (o presidente, o governador, o prefeito, o sub-prefeito, o síndico), depois de planejar, o legislativo aprovar (se for em níveis menores, o Conselho ou a Assembleia), 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 (ou, no caso do prédio, que aumente o valor do condomínio). Toda remoção de dividendos ou lucros deve ser temporária, apenas para a realização de obras necessárias, de interesse público (coletivo) manifestado, para que o poder ativo e construtor do Estado não supere seu poder regulador, e tal possibilidade de redução deve existir, para que seu poder regulador não supere seu poder construtor ou empresarial. O sócio-capitalismo de mercado é, de fato, um projeto de centro, pois é tanto de direita, por pensar que o Estado deve ser antes regulador 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 sócio-capitalismo 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 sócio-capitalismo 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 economistas, sociólogos, gestores públicos, administradores, juristas, militares, entre outros, para que discutamos assuntos mais específicos. 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.

Uma ideologia de centro: réplica

*Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes*¹

Introdução

No capítulo anterior, intitulado “Uma Ideologia de Centro”, o professor Rodrigo Cid nos apresenta um dos maiores desafios: pensar a realidade do Brasil. O país passa por um período de turbulência e entrou em uma grande dicotomia política ressaltando antigos termos como esquerda e direita. Segundo Cid, a única maneira de sairmos dessa polarização seria abandonar os pensamentos radicais de esquerda e de direita e unir forças em uma ideologia de centro que reforçaria ideais libertários de direita e ideais igualitários de esquerda. É o que o autor chama de “sociedade de *Sócio-Capitalismo de Mercado*” e que mistura os ideais do Estado mínimo com os do igualitarismo. Nessa sociedade idealizada todos seriam sócios de todos:

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 todos².

¹ Doutor em Filosofia (UFRJ). Professor de Filosofia Política, Ética e Filosofia da Tecnologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM).

² Veja no capítulo anterior deste livro.

Esse ideal do autor, apesar de estar transvestido por um vocabulário de mercado, nada mais é do que a “renda básica universal” defendida por alguns pensadores keynesianos, que entendem que deve haver uma renda básica, que permita estabilizar as perdas no mercado e que permita a circulação de mercadoria, incentivando o consumo. Desse modo, a finalidade desse tipo de renda é manter o consumo em alta e o movimento do mercado, o que não tem em si nenhum propósito substancial. Há, no entanto, uma versão da renda básica universal defendida por alguns socialistas, como Yanis Varoufakis, ex-ministro grego das Finanças do Governo Tsipras em 2015. Segundo Varoufakis, a renda básica é uma forma de manter a dignidade humana perante as adversidades globais e a sua capacidade de escolha, ao não permitir que uma pessoa se submeta aos trabalhos-lixos oferecidos pelo capitalismo. Dessa forma, a renda não serviria apenas para alimentar o mercado, mas para manter a liberdade de escolha das pessoas.

Para Cid, como a renda não passaria pelo governo, ele teria que 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. Mesmo discordando do autor que esses sejam considerados “serviços não essenciais”, vamos seguir o texto para permitir a sequência da sua exposição. Há um ideal comum que ainda levaria à reforma política e uma reformulação do bem público. Tudo isso, segue em aberto e precisaria, segundo o autor, ser pensado por diversos intelectuais. Suas ideais ainda sugerem uma reeducação social, redução da carga horária de trabalho e uma redução dos rendimentos ganhos, o que, no fundo, manteria o teor da exploração e do mais-valor adquirido pelo empresário junto ao trabalhador. Em resumo, a proposta de Cid é reformista e só é chamada de “centro” porque os dois valores (esquerda e direita) são fundamentais na teoria, e não um terceiro valor.

O que gostaríamos de demonstrar com nosso trabalho é, em primeiro lugar, que não há uma ideologia de centro no pensamento de Cid, mas as suas ideias são uma forma de beneficiar o mercado e a visão da direita neoclássica. Em segundo lugar, vamos apresentar as razões pelas quais uma economia política de esquerda é mais viável para a realização de sua ideia social inicial. Em outras palavras, a proposta de conciliação entre esquerda e direita é inviável factualmente, o que leva a pertinência dos termos esquerda e direita e a disputa legítima pelas temáticas propostas por cada um dos lados. Dessa forma, toda proposta de centro acabaria por se revelar como fraca nos seus ideais, pois revelaria uma tendência para algum dos lados.

Direita e Esquerda

Em sua exposição, Cid reduzirá a dicotomia político-ideológica em duas categorias filosóficas importantes: igualdade, pertencente aos preceitos defendidos pela esquerda; e liberdade, pertencente aos preceitos defendidos pela direita. Ele corroborará o seu argumento, utilizando-se das noções de mais e menos Estado, entendendo que “mais Estado” significaria uma política mais à esquerda e “menos Estado” significaria uma política mais à direita. Essas são dicotomias problemáticas e não resolvem o cerne da divisão política que representa cada um dos lados.

Norberto Bobbio, que escreveu exaustivamente sobre essa dicotomia, dirá que “uma doutrina ou um movimento podem ser apenas ou de direita ou de esquerda”³. Qualquer outra vertente que venha a surgir fará necessariamente referência a essa dicotomia. Uma ideologia de centro nunca é realmente de centro. Ela sempre tenderá para um dos lados, seja por conta do próprio autor, seja pela percepção que se tem dela pelas demais pessoas. Afinal, aqueles que se encontram à direita tendem a ver o centro como esquerda e aqueles que se encontram à esquerda tendem a

³ BOBBIO, N. *Direita e Esquerda*. Razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 49.

ver o centro como direita. Ou seja, o centro nunca se encontra, de fato, ao centro.

Quanto à centralidade do papel do Estado para se entender políticas de esquerda ou de direita, Chris Maisano vai ao ponto, ao colocar, no começo do seu artigo, que esse é um falso problema, pois o “Socialismo não é só sobre mais governo – é sobre propriedade e controle democráticos”⁴. Um governo pode ser extremamente centralizador em suas decisões e ser de direita, de maneira que não é o tamanho do Estado que definirá o quanto um governo é de esquerda ou de direita. Essa é uma das confusões ideológicas que geralmente se comete, ao pensar que a esquerda controla mais as decisões de Estado e a direita menos, quando o ponto central é sobre a democratização dos espaços, mobilização popular nas decisões de governo e investimento público/privado nos setores essenciais para a vida humana. São esses os pontos elementares que diferenciarão governos de esquerda e de direita.

Além do mais, a dicotomia liberdade e igualdade para delimitar direita e esquerda é controversa. Vemos dois problemas no artigo de Cid, um de cunho teórico e outro prático. O problema teórico consiste na não definição dos termos, o que levou a uma associação indevida com os outros dois termos: esquerda e direita. Liberdade é um status do ente (x é livre), já a igualdade indica uma relação entre dois ou mais entes (x é igual a y). Outro ponto de equívoco é considerar um termo como oposto ao outro. Segundo Bobbio,

[...] é verdade que a igualdade acaba por limitar a liberdade tanto do rico quanto do pobre, mas com a seguinte diferença: o rico perde uma liberdade usufruída efetivamente, o pobre perde uma liberdade potencial.⁵

Isso significa dizer que nem sempre uma igualdade leva a uma perda de liberdade, muito pelo contrário. Como exemplos podemos dar os

4 MAISANO, C. O País Já Não é Meio Socialista? *O Minhocário*, 04/07/2016. Disponível em: <https://ominhocario.wordpress.com/2016/07/04/mas-o-pais-ja-nao-e-meio-socialista/>. Acesso em: 06/08/2020.

5 BOBBIO, *op. cit.*, p. 130.

direitos iguais entre homens e mulheres, o compartilhamento dos deveres domésticos, salários iguais entre pessoas para a mesma função, independente de cor, etnia ou gênero. Esses exemplos demonstram que as pessoas, ao usufruírem direitos iguais, também adquirem maior liberdade para se expressarem social e politicamente⁶. Por que deveríamos ter uma sociedade que priorize o mercado? Por que deveríamos manter os empresários, como defende Cid em seu artigo, em vez de entregar a indústria nas mãos dos trabalhadores e, dessa forma, fazer de maneira justa a distribuição da riqueza? Os ideais defendidos por uma esquerda séria implicam em uma série de direitos básicos, direitos universais à vida, que incluem saúde, educação, segurança, integração social e participação política. Direitos esses que foram primeiramente defendidos pelo liberalismo e agora são destruídos pela visão neoclássica de governo, ao colocar em primeiro lugar as decisões de mercado. Por isso vemos que a reformulação deve vir de baixo para cima, de maneira que os empresários não sejam mais os principais gestores das empresas e muito menos do Estado.

Tais direitos devem incluir todas as pessoas igualmente por princípio, isto é, que não haja diferença de tratamento e atendimento nesses direitos. Isso em nada infringe a liberdade dos indivíduos, muito pelo contrário, garante essa liberdade. Como bem observou Rousseau em seu “Discurso sobre a Desigualdade”⁷, não há liberdade sem igualdade. Basta um desigual para que a liberdade deixe de ser igual para todos. Quando criamos classes sociais baseadas em renda, damos a poucos uma liberdade muito maior do que aos muitos que têm senão uma liberdade potencial, que, talvez, nunca venham a conquistar em ato.

Quanto ao problema prático, eu diria que, há muito tempo, as políticas adotadas pelos governos, sejam esses de esquerda ou de direita, são as ditadas pelo *neoliberalismo*. E o que isso quer dizer? O que

6 Ver também: BOBBIO, N. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

7 ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

chamamos aqui de neoliberalismo são as medidas ultraliberais adotadas pelos governos e sugeridas por economistas neoclássicos, que defendem, principalmente, um Estado mínimo, para a implementação de um fundamentalismo de mercado acima de valores humanos.

O postulado desses autores, que encontramos também em Von Mises ou Hayek, é que a intervenção política é um processo cumulativo. Uma vez iniciada, leva necessariamente à coletivização total da economia e ao *regime policial totalitário*, já que é preciso adaptar os comportamentos individuais aos mandamentos absolutos do programa de gestão autoritária da economia. A conclusão é clara: não se pode falar de falência do liberalismo, porque foi a política intervencionista que gerou a crise. O mecanismo dos preços, quando funciona livremente, resolve todos os problemas de coordenação das decisões dos agentes econômicos⁸.

Dessa forma, no Brasil (e no mundo) tanto governos de esquerda como de direita têm adotado políticas que diminuem a cobertura do estado bem-estar social (*welfare state*), aumentem o alcance do mercado e façam políticas de austeridade, através de cortes em gastos sociais, controle de inflação e incentivos para a entrada de capital estrangeiro. Os partidos chamados de esquerda, há muito tempo se afastaram, na prática, dos ideais comunistas, marxistas ou anarquistas (a esquerda raiz). O Partido dos Trabalhadores (PT), que esteve no poder por 13 anos, mesmo fazendo diversas medidas sociais para as classes de menor renda, nunca deixou de beneficiar a grande burguesia do país, principalmente no setor bancário, em que os lucros foram mais altos. Talvez o professor Cid não tenha percebido, mas é possível que no governo do PT esteja a verdadeira ideologia de centro defendida em seu artigo. É só lembrar que para se eleger, Lula precisou fazer um pacto com os empresários do país em sua famosa “Carta ao povo brasileiro”. Isso mostra que ele não realizou de modo algum uma ruptura com os interesses do mercado financeiro. O que Lula fez foi estabelecer um acordo com o empresariado local para garantir

8 DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016 (ebook). Grifos nossos.

sua vitória nas eleições para presidente, isto é, um acordo que permitiu a ele fazer uma articulação política que visava tranquilizar os interesses de mercado e evitar resistências que poderiam levá-lo a uma quarta derrota.

Lula sabia que a política é a arte do compromisso, das concessões mútuas, para alcançar maioria; mais do que isso, ele sabia que é possível ser eleito sem o apoio da burguesia, mas é impossível governar sem ela. Por isso, já em um famoso documento de sua campanha eleitoral de 2002, a ‘Carta ao povo brasileiro’, ele mudou o tom e o conteúdo de suas propostas, e assim que foi eleito, demonstrou que sabia que não é possível governar o capitalismo sem os capitalistas e logrou deles se aproximar⁹.

Isso efetivamente garantiu a eleição de Lula e o estabelecimento de seu governo, podendo ser visto como um pensamento político arguto para se conseguir chegar ao poder, pois acalmava a elite ao mesmo tempo em que se apoiava no povo para chegar ao governo. Há uma verdadeira luta ideológica contra o sistema de bem-estar social, advinda da razão neoliberal propagada no mundo, e que proporciona um falso ideal de liberdade. A liberdade de escolher fica reduzida ao ato de consumir. O axioma liberal de que a liberdade e a justiça estão ligadas intrinsecamente à ordem liberal, além de ser uma explicação puramente tautológica, é uma apropriação indevida dos termos. Liberdade e justiça estão para além do que chamamos de mercado. Ser livre é muito mais do que o mero agir no mercado. Não podemos aprisionar o nosso livre-arbítrio aos fundamentos do mercado, fazendo com que a escolha do indivíduo se resuma à incessante escolha estimulada pelo mercado entre produtos e serviços. Criou-se toda uma vulgata aliada aos ideais de direita sobre o tema da necessária “desobrigação do Estado” e a incomparável eficiência dos mercados.

9 BRESSER-PEREIRA, L. C. *A construção política brasileira. Sociedade, economia e Estado desde a Independência*. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 353.

Sobre a terceira via

Outro ponto que gostaríamos de ressaltar é que tentativa de colocar uma outra opção para a dicotomia esquerda e direita não é nova. É o que Anthony Giddens chamou de *terceira via*, via esta que deve ser implementada pela social-democracia, a partir de concepções diferentes do pensamento tradicional de esquerda. Segundo Giddens, a terceira via “é uma tentativa de transcender tanto a social-democracia do velho estilo quanto o neoliberalismo”¹⁰, de modo a estabelecer um novo paradigma, para que a esquerda possa enfrentar com sucesso cinco grandes debates postos pela contemporaneidade¹¹:

1. globalização;
2. individualismo;
3. esquerda e direita;
4. ação política;
5. questões ecológicas.

Giddens aponta para a complexidade de processos político-econômicos gerados pela globalização; as novas potencialidades do indivíduo; um novo olhar para o centro político; conciliação de reivindicações diferentes; mudança tecnológica, problemas ecológicos, transformações geopolíticas e pluralismo cosmopolita. Giddens aceita a definição de Bobbio: esquerda tem como valor diferencial a igualdade: “igualdade e liberdade individual podem entrar em conflito, mas medidas igualitárias também aumentam muitas vezes o espectro das liberdades abertas aos indivíduos”¹². Acrescenta, porém, a dimensão política. Isso quer dizer que uma nova via deve ser construída pensando o fenômeno da globalização, junto à questão do indivíduo no mundo contemporâneo, sem deixar de pensar na questão da consciência ecológica cada vez mais

10 GIDDENS, A. *A terceira via*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 36.

11 GIDDENS, *op. cit.*, p. 38 et seq.

12 GIDDENS, *op. cit.*, p. 74.

urgente. Para ele, “há grandes diferenças entre social-democratas e neoliberais quanto ao futuro do *welfare state*, e essas diferenças se concentram em torno da divisão esquerda/direita”¹³. No entanto, como podemos ver pela crítica de Dardot e Laval, essa tentativa de construir uma nova via social, política e econômica, nada mais é do que a adoção da razão neoliberal aos ideais de esquerda.

Nada ilustra melhor a virada neoliberal da esquerda do que a mudança de significado da política social, rompendo com toda a tradição social-democrata que tinha como linha diretriz um modo de partilha de bens sociais indispensáveis à plena cidadania. A luta contra as desigualdades, que era central no antigo projeto social-democrata, foi substituída pela “luta contra a pobreza”, segundo uma ideologia de “equidade” e “responsabilidade individual” teorizada por alguns intelectuais do blairismo, como Anthony Giddens. A partir daí, a solidariedade é concebida como um auxílio dirigido aos “excluídos” do sistema, visando aos “bolsões” de pobreza, segundo uma visão cristã e puritana. Esse auxílio dirigido a “populações específicas” (“pessoas com deficiência”, “aposentadorias mínimas”, “idosos”, “mães solteiras” etc.), para não criar dependência, deve ser acompanhado de esforço pessoal e trabalho efetivo. Em outras palavras, a nova esquerda tomou para si a matriz ideológica de seus oponentes tradicionais, abandonando o ideal da construção de direitos sociais para todos.

[...]

Em uma palavra, e talvez de forma paradoxal, nada manifesta melhor a natureza da racionalidade neoliberal do que a evolução das práticas dos governos que há trinta anos se dizem de esquerda, mas conduzem uma política muito semelhante à da direita¹⁴.

A adoção pela esquerda das práticas neoliberais destruiu de vez a sua concepção original e, nesse sentido, nenhuma esquerda latino-americana escapa à crítica. A desigualdade é mantida a custo de uma pequena *reforma* ao capitalismo, mas nada que abale com ênfase o sistema. Separar liberdade e igualdade como polos da direita e da esquerda não é uma boa

¹³ GIDDENS, *op. cit.*, p. 56. Ver também: GIDDENS, A. (Org.). *O debate global sobre a terceira via*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

¹⁴ DARDOT; LAVAL, *op. cit.*

maneira de separar as duas vertentes políticas. O liberalismo geralmente faz uso dessa distinção para acusar o socialismo de ser um regime contra a liberdade democrática. Entretanto, os verdadeiros polos seriam igualdade e desigualdade. A esquerda estimula em suas políticas a igualdade, pois vê na sociedade capitalista um ponto de estímulo à desigualdade promovida pela livre concorrência do mercado e a exploração da mão de obra do trabalhador pela burguesia. Nesse ponto nenhuma teoria reformista é capaz de criar um centro político e muito menos econômico.

Por uma proposta comunista

Gostaríamos aqui de pensar algumas perspectivas possíveis para a realização de um novo comunismo. Há diferentes capitalismo (liberalismo, neoliberalismo, capitalismo de mercado), diversos socialismos (comunismo e anarquismo inclusos). Há a tentativa de unir liberalismo e socialismo (social-democracia). Vamos fazer uma análise mais acurada do que poderia ser a proposta marxiana para o comunismo. Até mesmo no comunismo a igualdade deve ser levada com certas ressalvas. Na fase final da sociedade comunista, de acordo com Marx, deveria valer o princípio: “a cada um segundo suas necessidades”. Em entrevista ao “The Chicago Tribune”, Marx expõe suas ideias para a formulação de uma sociedade comunista¹⁵:

Sufrágio universal, igual, direto, secreto e obrigatório para todos os cidadãos maiores de vinte anos e para todas as eleições gerais e comunais. O dia da eleição será um domingo ou um dia feriado;

- . Legislação popular direta. Guerra e a paz decididas pelo povo;
- . Nação Armada. Substitui ao do exército permanente pela milícia popular;
- . Supressão das leis de exceção, notadamente as leis sobre a imprensa, reuniões e associações; em geral, todas leis;
- . Instituição de tribunais populares. Gratuidade da justiça;

¹⁵ MARX, K. *Entrevista ao The Chicago Tribune* (18 de Dezembro de 1878). Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1878/12/18.htm>. Acesso em: 09/03/2020.

- . Educação geral e igual do povo pelo Estado. Obrigação escolar. Instrução gratuita em todos os estabelecimentos escolares;
- . Máxima extensão possível dos direitos e liberdade, no sentido das reivindicações acima citadas;
- . Imposto único e progressivo sobre a renda, para o Estado e as comunas, em lugar de todos os impostos indiretos, especialmente daqueles que sobrecarregam o povo;
- . Direito ilimitado de associação;
- . Jornada de trabalho correspondente às necessidades sociais. Proibição do trabalho aos domingos;
- . Interdição do trabalho das crianças, bem como do trabalho cuja natureza prejudique a saúde e seja ofensivo à moral da mulher;
- . Leis de proteção a vida e a saúde dos trabalhadores. Controle sanitário dos alojamentos operários. Fiscalização do trabalho nas usinas, fábricas e oficinas, bem como trabalho a domicílio, por funcionários eleitos pelos trabalhadores. Lei delimitando claramente as responsabilidades;
- . Regulamentação do trabalho nas prisões.

Perante a lista apresentada, poderíamos nos perguntar em que os ideais marxianos sobre o comunismo vão contra a concepção de liberdade? Vemos não uma dicotomia de opostos, mas uma correlação entre igualdade e liberdade. Segundo Marx, nas suas obras, um dos grandes problemas para falta de liberdade seria a alienação das pessoas do sistema econômico ao qual elas pertencem. Em resumo, podemos dizer que existe um tripé básico que rege o sistema capitalista: banqueiros, empresários e trabalhadores¹⁶. Os banqueiros são aqueles que tem poder para manipular as demais classes. Tanto empresários como trabalhadores mantêm-se alienados pela ideologia burguesa que aparece como um ideal a ser seguido, de maneira que se possa manter a estrutura de dominação. Um dos pontos falhos do trabalho do professor Cid foi não levar isso em consideração, tomando de maneira fácil demais a relação entre empresários e a população acionista, sem pensar o papel dos bancos nisso e o poder que eles têm de manipular e lucrar cada vez mais – o que mantém o enriquecimento de poucos e a profunda desigualdade que assola

16 MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

o Brasil. De fato, a economia política marxiana demonstra que não existe equilíbrio entre classes, pois uma apresenta a contraposição da outra e as realidades entre uma e outra são totalmente contraditórias. Desse modo, uma ideologia de centro, mesmo que fosse aceita não poderia resolver os problemas reais entre classes.

Marx não teorizou muito sobre o comunismo, justamente por se ater ao que existe. Muito defendido por outros pensadores, o comunismo não existia na sua época, portanto, ainda precisava ser inventado. O *Manifesto Comunista* longe está de ser uma obra teórica como o *Capital*, por exemplo. Para ilustrar o que queremos dizer aqui, colocamos uma citação de Marx e Engels do *Manifesto Comunista*: “os comunistas trabalham para a união e pelo entendimento dos partidos democráticos de todos os países”.¹⁷ Decorrente disso, podemos dizer que o comunismo defendido por Marx e Engels não é antidemocrático e muito menos totalitário. Aproveito o termo totalitário para esclarecer que o tipo de acusação que se faz a Marx de ser um modelo teórico para o totalitarismo tem por princípio a obra de Karl Popper, *A sociedade aberta e seus inimigos*. No volume 1, Popper ataca Platão fazendo um paralelo com o fascismo. No volume 2, Popper ataca Marx fazendo um paralelo como o comunismo da URSS.

Entretanto, entendemos que a interpretação totalitária do comunismo é equivocada. O comunismo tem alguns princípios básicos para ser implementado, sendo o primeiro deles a socialização dos meios de produção nas mãos dos trabalhadores (e não do Estado como faz a China, por exemplo). Depois é preciso acabar com a exploração do trabalho (mais-valor) e, por fim, acabar com a sociedade de classes. Quanto à "ditadura do proletariado", que tantos acusam Marx, o termo, de fato, aparece na *Crítica ao programa de Gotha*¹⁸ e faz referência ao período de transição entre capitalismo e comunismo. Portanto, a ditadura do proletariado não é o comunismo defendido por Marx, mas uma fase anterior ao comunismo. Segundo Marx, o proletariado não deve se tornar

17 MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 69.

18 MARX, K. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

a classe dominante no lugar da burguesia, mas, ao tomar o poder, o objetivo é instaurar a sociedade sem classes. Isso é o comunismo defendido por Marx: *sociedade sem classes*.

Peguemos, por exemplo, a grande obra de Marx, *O Capital*. Essa obra é, a nosso ver, a maior análise sobre o capitalismo já feita, pois é onde Marx desvela toda a artimanha burguesa para se manter como a classe dominante no mundo. Será através desta obra que Marx mostrará como o trabalhador é reduzido a uma mera mercadoria como qualquer outra, tendo a sua mão de obra explorada, o que leva a sua total destruição como ser humano que é.¹⁹

Em nossa concepção, o porvir será construído através de um novo comunismo. Não o velho comunismo totalitário e estatal implementado na URSS, mas um comunismo que tenha como lemas a autogestão dos indivíduos, solidariedade e autoajuda. Pode parecer estranho falar de um novo comunismo aqui, mas não estamos tratando de velhos modelos e nem algum que exista na realidade atual. Estamos a tratar de algo que precisa ainda ser inventado. Para isso, o capitalismo neoliberal precisa ruir e acabar definitivamente. Uma reconfiguração da sociedade precisa surgir como ideia, primeiramente, para que haja depois o combate contra a ideologia burguesa que domina o *status quo*. Sem isso, não há como romper com nada do que está em voga, pois aquilo que foi gravado em ferro na memória das pessoas, dificilmente se apaga com o sofrimento de uma crise. O capitalismo já atravessou diversas crises, sendo algumas delas bem catastróficas, mas sempre acaba por se recuperar e seguir em frente cada vez mais voraz. Somente uma ruptura feita em sua base ideológica poderia acabar com as consequências nefastas desse modo de produção. É preciso lidar com a pluralidade existente na classe trabalhadora que não a faz se reconhecer como uma. Essa fragmentação se dá por um processo de desarticulação entre os membros de classe que não conseguem se situar como uma classe. Um problema que perpassa o sistema ideológico capitalista que se sobrepõe a todo processo

19 MARX, K. *O Capital*, Crítica da Economia Política. São Paulo, Boitempo, 2013-2017 (3 v.)

exploratório. De maneira que o trabalhador não se reconhece como um explorado pelo sistema e acaba por defender o mesmo sistema que o explora, seguindo a mesma linha de raciocínio burguês. Por esse motivo, o combate à ideologia se faz essencial ao processo de construção do novo comunismo.

Conclusão

Apesar de não vermos falhas estruturais na construção da proposta do professor Cid, consideramos que ela ainda se apresenta um tanto incompleta para lidar com a conjuntura política do país. As lacunas são muitas e a proposta precisa ser mais bem elaborada, ao se repensar o que, de fato, significa esquerda e direita e que caminho devemos tomar. Como no final do artigo ele propôs uma reflexão sobre o que escreveu, creio que não faço mal aqui em estimular o esforço do pensamento dialógico.

Nosso trabalho teve como intuito levantar uma discussão crítica sobre o artigo de Cid, além de apresentar uma outra proposta, que consideramos mais de acordo com a necessidade democrática e popular de nossa sociedade. Isso perpassa, de certa maneira, à reconfiguração do humanismo, não apenas com a problemática clássica humana, mas envolvendo a problemática sobre o papel da natureza e da tecnologia, assim como a maneira como nós humanos devemos lidar com essas duas. O modelo exploratório da natureza chegou ao seu auge e não há mais como comportá-lo no mundo atual. No entanto, as grandes empresas de tecnologia como Google, Microsoft e Amazon já estão pensando em um modelo feito para manter o isolamento dos mais ricos através do suporte tecnológico aprimorado e aplicativos de entregas, como o I-food, só para citar o mais famoso. Enquanto isso, a maioria das pessoas viveria subempregada e exercendo a maior parte das atividades que sustentariam o *status quo* da classe dominante²⁰. É preciso um novo olhar sobre a

20 KLEIN, N. Screen New Deal. *The Intercept*, 08/05/2020. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/05/08/andrew-cuomo-eric-schmidt-coronavirus-tech-shock-doctrine/>. Acesso em: 24/05/2020.; ZIZEK, S. Podemos vencer as cidades pós-humanas. *Outras Palavras*, 2020. Disponível em:

natureza que permita ao homem a convivência harmônica com esta. Mas que mundo podemos ter a partir disso é ainda uma construção em aberto.

Problemas para a distinção entre “esquerda”, “direita” e “centro”¹

*Bruno Aislã Gonçalves dos Santos*²

O artigo de Cid intitulado “Uma Ideologia de Centro” nos convida a explorar, não apenas a nível teórico, mas também pragmático, um posicionamento que não seja extremado para o que comumente chamamos “esquerda” ou “direita”. Assim como Menezes³ já apontou, a proposta de Cid é ao mesmo tempo instigante e difícil. Sendo assim, farei minhas notas acerca do que considero ser essencial antes de qualquer discussão sobre conteúdo de uma “ideologia” – seja lá o que isso for –, o que seja: é razoável utilizarmos uma conceituação que assume uma classificação como “direita”, “esquerda” e “centro”? Defenderei que, a nível teórico-filosófico, não há muita utilidade nisso. Defendo essa posição, pois não parece haver critério claro sobre como distinguir as posições partidárias em uma linha que não seja arbitrário (como autodeclaração, por exemplo). Vou explorar duas linhas: classificação baseado no surgimento dos ideários vinculados as siglas partidárias e ao conteúdo do que está em tais ideários. Assim, não apelarei para qualquer tentativa filosófica *a priori* de classificação. Adicionalmente, penso que essa classificação se tornou pejorativa e não informativa, pelo menos no

1 Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente, professor colaborador da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO).

2 Veja o capítulo de Cid neste livro.

3 Veja o capítulo de Menezes neste livro.

discurso do senso comum, e que em última instância deveria ser substituída por outra classificação ou deveria ser refinada. Dessa forma, meus passos no texto serão o seguinte: (i) tento evidenciar o desacordo que há a nível do discurso público acerca do que seja “direita”, “esquerda” e “centro” chamando atenção que diferentes partidos em diferentes países que, geralmente, são classificados como pertencentes ao mesmo espectro político, mas não parecem próximos em suas ações e ideários; (ii) defendendo que fenômenos como esses se devem, centralmente, a duas razões: (a) os partidos (os agentes que os compõem) discordam quanto ao conteúdo que preenche os princípios e os ideais que compõem os ideários⁴ e como satisfazê-los e (b) que os ideários aceitos por essas instituições sociais civis não são claramente separados. Acerca de (b) faço um breve comentário já no início do texto, argumentando que ideários razoáveis aceitam várias coisas parecidas e apenas isso. Meu maior interesse será em (a). Para sustentar (a) recorro a ideia de que ideários podem ser formalmente iguais, mas substancialmente diferente dado algumas maneiras plausíveis de interpretação dos princípios e ideais que os compõem. Depois, ainda com o objetivo de sustentar (a), exploro a linha argumentativa de que o contexto sócio-histórico e político possa ser um fator determinante para classificarmos as posições no espectro político. Acerca desse ponto, devo chegar à conclusão de que o contexto referido não é suficiente para explicarmos a adoção de certa interpretação dos ideais e princípios assumidos e que, em última instância, ele não nos informa acuradamente quais ideários são de “esquerda”, de “direita” ou de “centro”. Como o leitor perceberá, faço dois estudos de casos para sustentar essa posição que penso serem suficientes para abandonarmos o critério do contexto sócio-histórico e político para a dita classificação. Por

4 Prefiro usar o termo “ideário” do que “ideologia”, por algumas razões. O termo “ideologia” vem a muito a ser carregado de uma interpretação pouco caridosa no meio não acadêmico, em outros termos ele é tomado de modo pejorativo. Adicionalmente, não estou suficientemente informado da discussão do que é uma “ideologia”, para poder empregar o termo com alguma segurança. Sendo assim, prefiro utilizar outro termo. Por “ideário” eu quero referir um conjunto sistematizado de valores políticos (por exemplo, “justo” e “injusto”), princípios políticos (por exemplo, “devemos distribuir riquezas” e “não devemos distribuir riquezas”), ações políticas (“oferecimento de sistema público de saúde” ou “permissão de sistemas privados de saúde” etc. adotados por instituições sociais livres (como partidos políticos) ou teorias políticas ou sobre política(s).

fim, dou um exemplo no qual me parece que dois partidos podem concordar a nível formal e discordar a nível substancial acerca do conteúdo dos ideários e que isso tem implicações práticas. Em minha conclusão aponto que, do ponto de vista teórico-filosófico, talvez seja mais frutífero utilizar classificações já assentadas em teorias de filosofia política. Mas, antes de continuarmos, duas ressalvas. A primeira é um lembrete ao leitor, não será possível me aprofundar em vários tópicos, sendo assim, alguns pontos vão ficar sem desenvolvimento adequado, como todo bom *ensaio*. A segunda é que concedo que o papel teórico dessa classificação é relevante dentro de teorias dependendo do que a teoria se propõe. Se sua teoria se propõe a entender como os partidos políticos se comportam em diferentes contextos, então a classificação pode ser de extrema relevância. Por outro lado, se a sua teoria se preocupar em oferecer, com mínimo de razoabilidade, qual a forma justa de organizar uma sociedade, então a classificação é mais um instrumento para fornecer uma ideia mais geral do que se defende do que uma informação precisa a ser utilizada. Afinal, responder como *deve* uma sociedade se organizar para ser justa, independe de se produzir uma teoria considerada de “direita”, “esquerda” ou “centro”⁵. Assim, como não sou cientista político, sociólogo, antropólogo etc. não estou habilitado a fazer uma teoria para entender o que ocorre *de fato* no Brasil entre partidos políticos que se encaixam nesses espectros. Ressalvas feitas, vamos a nossa discussão.

“Direita”, “Esquerda” e “Centro”?

Há certo desacordo quando falamos em “direita”, “esquerda” e “centro”. O desacordo se deve, em alguma medida, na falta de clareza do que referimos com tal conceituação. A obscuridade dos termos se dá não apenas porque não temos uma definição de sucesso para cada um, mas também porque no uso cotidiano deles, não guardamos essas posições como estanques, afinal há “direita radical”, “direita”, “centro-direita”,

⁵ Para outra visão de que é essa classificação “não é lá aquelas coisas”, ver KYMLICKA (2000, p. 3-9)

“centro”, “centro-esquerda”, “esquerda”, “esquerda-radical” e assim sucessivamente. Repare, se compararmos, por exemplo, dois partidos tidos como de direita como o Conservadores do Reino Unido e o NOVO do Brasil, o que vocês pensam que irá se manter *idêntico* nas posições? Tudo? Quase tudo? Pouco? Quanto é necessário assumir (além do quê) para ser de direita? Ou se compararmos, por exemplo, os ideais de partidos tidos como de esquerda, como os Democratas dos EUA e o Partido dos Trabalhadores do Brasil, o que se manterá igual? Tudo? Quase tudo? Pouco? Quanto é necessário assumir (além do quê) para ser de esquerda? O mesmo vale para posições tidas como de centro, por exemplo, o Partido Trabalhista Australiano e o Partido Verde do Brasil, o que eles possuem em comum? Tudo? Quase tudo? Pouco? Quanto é necessário assumir (além do quê) para ser de centro? As perguntas são, de certo modo, retóricas, já que não se dá para determinar claramente vários elementos que há em comum entre os ideários dos partidos citados. Isso ocorre por dois motivos, acredito: (a) mesmo que os partidos (os agentes que os compõem) em seus ideários concordem em várias coisas, talvez até mesmo a respeito de princípios fundamentais, discordam quanto ao conteúdo que preenche tais princípios e como satisfazê-los – volto a este ponto abaixo – e; (b) os ideários não são, em geral, claramente separados. Eles podem assumir aqui e ali valores ou ideias de um outro ideário que está no espectro oposto. Como disse, meu principal interesse aqui está em (a), mas acerca de (b) podemos pensar, por exemplo, que não importa o espectro que se encontre, qualquer *ideário razoável aceitará* que as pessoas dentro de uma sociedade são portadoras de alguns direitos, pelo menos, ou que algo é devido a elas por parte do restante da sociedade etc. Assim, tanto ideários ditos de “esquerda”, “direita” ou “centro” se intersectam em vários pontos – isso poderia ser considerado um conteúdo mínimo de ideário razoável, mas não me estenderei nesse ponto.

Vamos utilizar alguns exemplos para ilustrar o que tenho em mente sobre a discrepância nas classificações como aponteí acima. Partidos tidos como de “esquerda” são bastante preocupados com distribuições

igualitárias de bens materiais, por exemplo. Mas, o que podemos considerar uma distribuição igualitária? E quais os bens materiais a serem distribuídos? Imagine que temos uma sociedade na qual tudo está por ser distribuído e nós vamos começar a distribuição pelos livros – isso mesmo, pelos livros. Como devemos proceder? A distribuição deve ser estritamente igual, ou seja, se um indivíduo possuirá um livro o outro também deve ter um igual? Ou ela deve seguir o autointeresse das pessoas, ou seja, damos livros as pessoas interessadas neles e não damos livros aos não interessados neles? Ou ainda, ela deve ser baseada em uma espécie de necessidade básica à educação que todos têm e devemos oferecer, pelo menos, o mínimo de livros necessários para cada indivíduo se educar? Reparem que esses três modelos de distribuição entendem a “igualdade” de modos distintos. A primeira entende a igualdade de bens materiais como aquela que aceita apenas distribuições estritas. A segunda aceita a igualdade de interesses não egoísticos, então os interesses iguais são tratados igualmente. E, por fim, a terceira visão aceita uma ideia de igualdade natural, ou seja, somos todos igualmente ignorantes dada a nossa natureza falível e precisamos ser educados. E os problemas não param por aí, pois não sabemos, nem mesmo, quais bens materiais são relevantes para a distribuição. Será que devemos distribuir televisores igualmente? Ou carros Ferrari igualmente? Ou mais radicalmente, não deveríamos distribuir nada já que tudo é de todos? E, agora, qual a concepção de “igualdade” e de “bens materiais” devemos aceitar para classificar algum ideário como de “esquerda”?

O mesmo ocorre com os partidos tidos como de “direita”; não se engane. Tais partidos possuem, pode-se argumentar, uma grande preocupação com a promoção e garantia das “liberdades”, por exemplo. Mas, de que liberdades estamos falando? Liberdades formais, ou seja, que todos tenham os mesmos direitos de liberdade, ou liberdades substantivas, ou seja, não basta termos as liberdades garantidas constitucionalmente, pois, se não conseguimos ser livres por falta de bens, então não somos, de fato livres. Além disso, o quão livre devemos ser? Totalmente livres, no

sentido que ninguém tem o direito de intervir em nossa propriedade para além daquilo que é minimamente necessário para manter um Estado que garanta segurança? Ou nossas liberdades deveriam ser um pouco mais limitadas e deveríamos ser obrigados a abrir mão de um pouco mais de nossa propriedade para garantir um Estado de bem-estar social? Deveríamos garanti-las para quem? Para todos igualmente, mais para uns do que para outros, só para um grupo e não para os outros? Bem, o ponto é que, ao que parece, a respeito do conteúdo, impera amplo desacordo, não somente entre teóricos, mas entre agentes políticos dentro dos mais diversos parlamentos do mundo, mesmo que eles se autodenominem de “esquerda”, ou de “direita” ou de “centro”. O ponto que quero chegar é: princípios e ideais que fazem parte de ideários políticos podem ser formalmente iguais, mas com conteúdo completamente diferente.

A desavença entre proponentes de ideários políticos que têm a mesma alcunha – seja de esquerda, de direita, ou de centro – se dá, pode-se argumentar, porque, em algum nível, os contextos sócio-históricos e políticos em distintos países se constituíram de formas diversas⁶. Adicionalmente, o conteúdo dos princípios mais gerais que regem tais ideários são abertos a interpretação, nem sempre rigorosa, dos conceitos que encerram, por parte dos agentes políticos, além dos ideários não serem claramente separados, como referi acima. O que se encara como “esquerda” no EUA, por exemplo, nunca seria encarado como esquerda no Brasil - apesar de que lá os Democratas já foram chamados até de socialistas. E as pessoas de “direita” no Reino Unido, seriam de “centro” do ponto de vista dos EUA. Mas, só porque há uma discordância entre os proponentes políticos no mundo sobre o que deve ir à esquerda ou à direita do espectro político, nós deveríamos abandonar as distinções? O leitor poderia argumentar que talvez não seja muito útil classificarmos posições política interpaíses como de “direita”, “esquerda” e “centro”, dado que, como foi argumentado acima, os contextos históricos são bem distintos. Poderia, assim, fazer sentido utilizar tal classificação a nível doméstico, ou

6 KYMLICKA, 2006.

seja, dentro de um mesmo país, porque o pano de fundo histórico é o mesmo, por exemplo. Mas será que isso é plausível? A plausibilidade da classificação ser empregada dentro de um país se dá, pode-se argumentar, quando consideramos os aspectos sócio-históricos da *nossa* sociedade. Chamemos isso de critério do contexto sócio-histórico e político. Assim, a própria história da formação de alguns partidos políticos (ou até mesmo a história de alguns agentes políticos) brasileiros pode servir para uma discussão breve. Começemos por avaliar se o contexto é relevante para a classificação de uma posição política de agentes individuais no espectro “esquerda”, “direita” e centro” depois passemos para partidos políticos. Vou me debruçar no que estou chamando de critério do contexto sócio-histórico e político, pois penso que algo próximo disso é bastante utilizado quando discutimos a classificação “esquerda”, “direita” e “centro”⁷.

O critério do contexto sócio-histórico e político: classificando agente políticos

Ao final da ditadura militar brasileira, muitos agentes políticos eram “parceiros” na luta a favor da restauração da democracia. Grande parte deles participaram do Movimento Diretas Já e, posteriormente, como integrantes da constituinte que culminou na Constituição de 1988, mas que ao final decidiram formar partidos políticos bem distintos. José Serra, conhecido político brasileiro, participou em sua juventude da fundação da chamada “Ação Popular” uma organização extraparlamentar que era contra a ditadura militar. Além disso, o político foi presidente da União Nacional dos Estudantes (UNE) enquanto era discente na Universidade de São Paulo (USP). Por ser considerado de “esquerda” pela ditadura militar,

⁷ Apesar de acreditar que há defensores deste tipo de ideia, não estou a vinculando a nenhum pensador ou pensadora específico. Estou apenas tomando-a como plausível para a classificação dos ideários em um espectro político. Todavia, alguém poderá argumentar que essa não é a visão mais acurada de certo “materialismo histórico” que parece estar por detrás do que estou chamando de “critério do contexto sócio-histórico e político”. Ao que eu argumentaria que a pessoa provavelmente está com a razão. Porém, me reservo o direito em um ensaio de lidar com as nossas intuições, ao invés de primeiro fazer a descrição mais acurada possível do que está em jogo aqui. Como se sabe, fazer com competência essa última tarefa foge completamente do escopo de um ensaio.

acabou por se exilar. Mas, ao retornar ao país e participar da constituinte de 1988, Serra fundou o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) que para muitos é um partido de “direita”. Um dos fundadores da “Ação Popular” também foi Herbert José de Sousa, sociólogo brasileiro que defendeu, durante sua vida toda, ações contra a miséria e a pobreza – o leitor deve conhecê-lo pelo nome Bentinho. Apesar de Herbert José de Sousa não ter fundado qualquer partido, é sabido que sustentava posições consideradas fortemente de “esquerda” como, por exemplo, ser contra o sistema econômico capitalista⁸. Agora uma pergunta relevante é: como duas figuras públicas e relevantes politicamente, com o mesmo pano de fundo sócio-histórico e político, que participaram das mesmas instituições políticas, incluso como fundadores, podem ser considerados de “direita” e de “esquerda”, respectivamente? Claro que há várias explicações razoáveis para isso como: pode ser o caso que Serra mudou seu ideário da “esquerda” para a “direita”. Ou até mesmo que Sousa na verdade nunca foi de “direita” ou “esquerda”, mas defendeu algo fora de um ideário específico seja de “esquerda”, “direita” ou “centro” etc. Mas isso nos coloca um problema adicional, qual seja, será o contexto sócio-histórico e político relevante para explicarmos/identificarmos qual e quem pertence a cada uma das categorias da classificação? Ou em outros termos, o critério do contexto sócio-histórico e político nos informa corretamente a respeito da classificação? Ao que parece, o contexto não é determinante, porque se fosse, tanto Serra quanto Sousa deveriam defender o mesmo ideário ou, pelo menos, serem colocados do mesmo lado do espectro político. Porém, agora é difícil utilizar o contexto sócio-histórico e político para tentarmos encaixar alguém na linha do espectro, ou mesmo decidir quão relevantes tais contextos são para a definição de uma posição política clara.

Alguém poderia dizer que o critério do contexto sócio-histórico e político é suficientemente informativo se fizermos o “corte” correto do

8 Penso que o ideário de Bentinho pode ser considerado de “esquerda” e evidências sobre isso podem ser encontradas nas transcrições de sua entrevista ao Programa da TV Cultura, Roda Viva, disponíveis em <http://www.rodaviva.fapesp.br/imprimir.php?id=363>.

período histórico no qual estamos fazendo a classificação. Assim, no exemplo acima, Serra é de “esquerda” dado o fundo histórico da ditadura militar, mas de “direita” dado o pano de fundo histórico da redemocratização brasileira. Mas, se assim for, dois problemas saltam aos olhos: (a) Qual o critério para fazer o recorte histórico “correto”? O próprio critério do contexto sócio-histórico e político não pode ser utilizado, já que ele não estabelece qualquer coisa acerca de como elegemos o contexto sócio-histórico e político relevantes, então deveríamos ter outro critério para depois utilizar o contexto. Mas, fazer isso é empurrar o problema para outro lugar. O que quero dizer é que se alguém assumir essa linha argumentativa, passa agora não mais a discutir classificação do espectro político, mas sim como deveríamos eleger contextos para discutir temas ligados a eles. O que não me parece um movimento muito legítimo de argumentação e; (b) Essa linha argumentativa não implica em um grave caso de relativismo sócio-histórico? O que quero dizer é que uma classificação nunca seria válida para qualquer período histórico e, mais do que isso, ela poderia nos levar a aceitar posições implausíveis. Como alguém (ou um partido) poderia ser de “direita” e de “esquerda” sem mudar seu ideário, mas apenas porque seu contexto mudou? Se isso fosse verdade, então pouco interessaria o conteúdo do que as pessoas/partidos defendem para a classificação deles no espectro político, tudo seria reduzido ao período histórico que eles estão inseridos, ou seja, sua posição política é relativa ao período histórico. A implicação desse tipo de relativismo é que não há sentido em fazer um esforço de classificação abstrato que possa ser utilizado para fazer classificações. E, talvez, em última instância, falar de “direita”, “esquerda” e “centro” não seja nem interessante, já que o ponto mais interessante seria o de discutir cada contexto histórico em si, sem poder utilizar as informações de um contexto para explicar o que aconteceu em outro, já que tudo seria de tal forma preso a seu contexto que a simples comparação entre eles seria impossível, já que os contextos seriam incomensuráveis. Isso me soa implausível. Porém, não acredito que alguém que discorde de mim irá por essa linha

argumentativa, pois penso haver outra muito mais plausível e mais simples de defender.

Pode-se argumentar que o exemplo acima não funciona, pois: (i) Sousa, por exemplo, não fundou ou participou de nenhum partido político, ao contrário de Serra, o que indicaria uma comparação assimétrica, entre a trajetória dos dois; ou (ii) que eu escolhi a dedo o exemplo para beneficiar meu ponto, já que poderia haver vários outros exemplos nos quais os indivíduos ficaram do mesmo lado do espectro político – essa parece uma forma muito mais profícua de contrapor o que venho defendendo, não é mesmo?. Pois bem, apesar de pensar que a comparação entre Serra e Sousa seja legítima, concederei que ela é não simétrica, pois não resultou em escolhas claras por parte do último acerca de qual posição política “oficial” ele tomou. Então para evitar (ii) podemos tentar ver outro exemplo – apesar de eu pensar que um só exemplo seria o suficiente para evidenciar que o critério do contexto sócio-histórico e político não funciona para determinarmos as posições no espectro. Talvez o critério funcione melhor se considerarmos partidos políticos. Vamos lá.

O critério do contexto sócio-histórico e político: classificando partidos e o problema da interpretação do conteúdo dos ideários

Considere, por exemplo, o Partido dos Trabalhadores (PT)⁹ e o Partido Democrático Trabalhista (PDT)¹⁰. Eles foram fundados, respectivamente, em 1980 e 1979, são ambos considerados de “esquerda” e foram constituídos contra o mesmo plano de fundo, qual seja, ambos baseados em movimentos trabalhistas com o socialismo democrático constituindo o ideário político e ambos contra o regime militar. Evidências disso se encontram nos sítios oficiais dos partidos. Reproduzo trechos sobre o socialismo democrático assumido por eles:

⁹ História do Partido dos Trabalhadores <https://pt.org.br/nossa-historia/>

¹⁰ História do Partido Democrático Trabalhista <https://www.pdt.org.br/index.php/o-pdt/historia/>

O Partido dos Trabalhadores é uma associação voluntária de cidadãos e cidadãos que se propõe a lutar por democracia, pluralidade, solidariedade, transformações políticas, sociais, institucionais, econômicas, jurídicas e culturais, destinadas a eliminar a exploração, a dominação, a opressão, a desigualdade, a injustiça e a miséria, com o objetivo de construir o socialismo democrático”. (Partido dos Trabalhadores, <https://pt.org.br/estrutura-partidaria/>)

E

O novo Trabalhismo [...] contempla a propriedade privada, condicionando seus usos às exigências do bem-estar social. Defende a intervenção do Estado na economia, mas como poder normativo, uma proposta sindical baseada na liberdade e na autonomia sindicais em uma sociedade socialista e democrática. (Partido Democrático Trabalhista, <https://www.pdt.org.br/index.php/o-pdt/historia/>)

Agora, como podemos notar, há muitas semelhanças nas propostas dos dois partidos e, mais do que isso, o contexto sócio-histórico e político influenciou o nascimento deles, pois há de se conceder que mesmo que o PDT, por exemplo, seja um reavivamento de ideais já defendidos à época de Vargas e o PT ser um produto da insatisfação dos trabalhadores, principalmente no ABC paulista, os dois partidos defendem em seu cerne o socialismo democrático e talvez não teriam sido criados se a ditadura militar não estivesse por pressionar a população¹¹. Ótimo! Podemos utilizar o critério do contexto sócio-histórico e político e, adicionalmente, o conteúdo para classificar ambos no espectro, no caso, do lado esquerdo. Caso resolvido! Há como separar esquerda, direita e talvez até centro com base nessas duas variáveis. Infelizmente, penso que não há como fazer tal coisa. Como já illustrei, o pano de fundo histórico era comum também àqueles que criaram siglas consideradas de direita, então o contexto pouco ou nada informa, pois às vezes propicia o surgimento da “direita” e por

11 Novamente, alguém poderia dizer que essa não é uma descrição acuradíssima do contexto sócio-histórico e político do nascimento de ambos os partidos. Todavia, novamente argumento que não é meu objetivo produzir essa descrição acurada e que para os meus propósitos a descrição oferecida é suficiente. O leitor pode sentir-se livre para rejeitar a minha posição, baseado no argumento da falta de acurácia.

vezes da “esquerda”. A discrepância fica maior quando nos perguntamos: “oras se PDT e PT são ambos socialistas democráticos, baseado nas reivindicações dos trabalhadores e nascidos com a pressão da ditadura militar, não teriam ideários coextensivos?”. Afinal eles compram as mesmas ideias. Aqui entra outra sugestão acerca da variabilidade da classificação, os partidos discordam o suficiente para se tornarem distintos na prática¹², ou seja, o conteúdo do que seja “socialismo democrático”, “reivindicação trabalhista” etc. diverge entre os partidários de uma ou de outra sigla. Dessa forma, os ideários do PDT e do PT devem divergir na interpretação do que seja o referente dos termos acima. Todavia, alguém poderia argumentar que eles não discordam acerca do conteúdo dos ideários, mas eles discordam, na verdade, de como operacionalizar tais ideários – o que é necessário fazer na prática para atingir seus ideais. Porém, temos que notar algo aqui, a discordância sobre ao que é necessário fazer para atingir um ideal *pode* evidenciar uma discordância profunda sobre o ideário a nível teórico. Tomemos um outro exemplo.

Imagine que os dois partidos concordem que devemos combater a pobreza. Então, na prática um sugere que impostos aplicados àqueles que são mais ricos sejam maiores e que o excedente de arrecadação seja redistribuído aos mais pobres. Já o segundo pensa que a pobreza será melhor combatida se acabarmos com as propriedades privadas, defendendo que a existência delas é que causa a pobreza. Assim, podemos ver um ideal comum, mas que envolve não apenas práticas diferentes, envolve concepções teóricas diferentes – o primeiro não é contra a existência do direito à propriedade privada, apesar de pensar que alguma propriedade pode ser tomada legitimamente pelo Estado, enquanto o segundo é contra a existência da propriedade privada e nega a existência

12 Claro que podemos considerar que há ou havia outras razões para os partidos serem distintos na prática mesmo tendo ideários coextensivos. Pode ser que os interesses dos indivíduos que os fundaram fossem tão distintos que não havia a possibilidade prática de se unirem sob a mesma sigla. Ou que as pessoas estavam à procura de fazer algo “seu”, ou seja, buscavam satisfazer uma necessidade de pertencimento a algum movimento político. Ou, talvez, apenas estavam interessados em galgar poder e isso só poderia ter sido possível através da fundação de um partido político etc. Mas meu ponto aqui é sobre o conteúdo do ideário e não porque os partidos surgiram com ideários possivelmente coextensivos

de qualquer direito legítimo a ter algo como propriedade privada. Agora, se fossemos colocar essas visões dentro do espectro político, onde elas se encaixariam? Retoricamente, alguns agentes políticos diriam que a primeira proposta é de direita e que a segunda é a genuína esquerda. Enquanto outros tentariam dizer que a segunda proposta é de “extrema esquerda” e que a primeira é de “esquerda”. Enquanto outros diriam que a primeira proposta é de “centro-esquerda” e a segunda proposta seria de “esquerda. Se isso for verdade, as coisas ficam ainda mais bagunçadas. Porque, como vimos acima, os dois partidos poderiam ser colocados à esquerda do espectro dado seus ideários. Mas, agora as coisas ficam novamente obscuras e a retórica toma conta.

A classificação “esquerda”, “direita” e “centro”: a retórica na esfera pública e a relevância da distinção em nível teórico

O problema do modo retórico de classificação é que ele carrega consigo um ranço pejorativo que simplesmente faz mais barulho na discussão do que nos esclarece acerca de algo substancial. Grande parte do que se vê no discurso público é ataques infundados a algumas posições, por elas serem de “esquerda” ou de “direita” etc. Isso parece claro quando pensamos como os agentes políticos no Brasil se comportam. Pensem, por exemplo, nos discursos políticos do atual Presidente da República e de seus aliados que defendem, simplesmente, que a “esquerda” brasileira é um mal. Em primeiro de Janeiro de 2019 no parlatório do Palácio do Planalto, na ocasião de sua posse, ele disse “É com humildade e honra que me dirijo a todos vocês como Presidente do Brasil. E me coloco diante de toda a nação, neste dia, como o dia em que o povo começou a se libertar do socialismo, da inversão de valores, do gigantismo estatal e do politicamente correto”.¹³ O uso retórico é claro, o juízo de valor também é

¹³ Essas e outras frases do atual Exmo. Sr. Presidente da República podem ser encontradas em matéria da Revista Época intitulada “As Ideias E Os Valores De Bolsonaro Em 100 Frases”. Escrita por Rita Constantino, Valter Costa e Yuri Eiras e publicada no dia 08/01/2019, disponível em <https://epoca.globo.com/as-ideias-os-valores-de-bolsonaro-em-100-frases-23353141>

claro e o poder dessa retórica advinda do chefe de Estado é mais estarrecedora ainda. Mas, por outro lado, os agentes políticos/partidos ditos de “esquerda” tomam essas palavras como revelando o que, realmente, a “direita” defende (por vezes, o que ela defende e defendeu *sempre e em todos os lugares*). Ao final desse tipo de disputa, nem o Exmo. Sr. Presidente da República parece ser de “direita” e nem o que ele diz sobre a “esquerda” parece refletir o que agentes e partidos defendem, pois, toda essa algazarra é não razoável, seja para ser defendida como ideário sério, seja para fazer classificações de ideários. E se me é permitido um juízo de valor do ponto de vista do que deveria imperar em uma democracia, os partidos/agentes políticos que se utilizam desse tipo de retórica não apenas estão sendo insensatos como também estão por mudar o foco do que realmente importa em uma discussão, as ideias/ideais razoáveis acerca de como devemos agir para atingir uma sociedade justa e plural. Adicionalmente, tantos os que se autointitulam de “direita” ou “esquerda”, em nosso país, por vezes, acusam aqueles que se dizem de “centro” de “ficarem em cima do muro”, mas uma vez, a retórica não deixa espaço para que as ideias relevantes venham à tona. Obviamente, que ao analisarmos certos discursos na esfera pública podemos considerar que eles são razoáveis ou não, tolerantes ou não, etc., todavia, não temos elementos o suficiente para utilizá-los como base para qualquer distinção. Não parece plausível supor que uma posição só por ser classificada *arbitrariamente* como de “direita” é melhor (ou pior) do que uma classificada como de “centro” ou de “esquerda”, como é feita em nossa sociedade – supondo é claro que o arrazoado anterior faz algum sentido.

Penso que do ponto de vista teórico que assumo, ou seja, o filosófico, deveríamos dar pouco peso para tais classificações, ainda mais se a base delas for o tipo de discurso visto acima. Essas classificações não envolvem, essencialmente, noções que revelam coisas substanciais para a manutenção e desenvolvimento democrático como, por exemplo, se sistemas políticos propostos na esfera pública são razoáveis ou não. A razoabilidade de uma posição acerca da política (da justiça, da organização

social, da distribuição, da ontologia social etc.) não advém dela pertencer a esse ou aquele espectro da linha, mas, antes, do conteúdo que ela apresenta. Assim, a nível teórico, é relevante sabermos o que cada ideário propõe como aquilo que é “justo”, “a melhor organização social” etc. e isso parece ser substantivo. Ao julgarmos as posições, não podemos enviesar a discussão apenas admitindo como falsas as posições que são abertamente contrárias à nossa, dado que ideários são complexos em demasia e algo de razoável pode vir à tona. Como diria J. S. Mill¹⁴: “a opinião que uma autoridade tenta suprimir talvez possa ser verdadeira. Certamente os que desejam suprimi-la negam-lhe verdade, embora eles mesmos não sejam infalíveis. Não possuem autoridade para decidir a questão para todos os homens, e rejeitam a todas as outras pessoas os meios de julgar”¹⁵. Assim, penso que o papel teórico-filosófico da classificação “direita”, “esquerda” e “centro” e suas derivadas, não deve ser de grande relevância por sua imprecisão e por não nos informar nada de substancial acerca de qual o ideário mais razoável/justo/plausível que deve ser seguido. Como tentei mostrar, considerar o critério do contexto sócio-histórico e político para nos auxiliar na classificação de posições dos partidos/agentes políticos, não nos ajuda. Tentei mostrar através da análise de casos (Serra e Sousa/ PT e PDT) que temos boas razões para pensar que o contexto não é muito útil para fazermos as devidas classificações. Adicionalmente, tentei argumentar que as classificações, *como utilizadas na esfera pública*, possuem muito mais um caráter retórico do que informativo acerca do que é substancialmente importante e nada nos auxilia na avaliação das distintas posições políticas que estão a nossa disposição. Então o que deveríamos assumir?

¹⁴ MILL, 2000, p. 29

¹⁵ Obviamente que estou defendendo que devemos tolerar as opiniões contrárias não importando de que dito espectro político elas são. E, obviamente, não estou defendendo que deveríamos tolerar pontos de vistas intolerantes. Nisto concordo com Rawls (2008), devemos tolerar os tolerantes e não tolerar os intolerantes.

Conclusão

Talvez, a nível teórico-filosófico a classificação poderia ser mudada para algo mais comum a nós, qual seja, a classificação filosófica das teorias de filosofia política. Sou favorável a nível teórico abandonarmos a classificação “esquerda”, “direita” e “centro”. Na verdade, extrapolando as minhas razões – já que penso não ter argumentado o suficiente para tanto – sugiro que essas divisões não fossem utilizadas nem mesmo em um discurso público não especializado. Em um discurso público já existe muito “barulho” e talvez substituir essa classificação (ou refiná-la?) por outra seja uma alternativa a ser pensada. Repare que sou a favor de abandoná-la a nível teórico (na filosofia), mas concedo que alguém possa ajustá-la de forma mais clara a ser utilizada em outros corpos teóricos. Penso que em Filosofia já temos uma classificação boa o suficiente e não precisamos empregar a classificação “esquerda”, “direita” e “centro”. Uma ideia um tanto quanto egocêntrica – eu reconheço – poderia ser a de classificar as posições políticas no mundo atual seguindo os modelos filosóficos e, então, substituir as classificações de “direita”, “esquerda” e “centro” por, por exemplo, libertarianistas, comunitaristas, bem-estarmistas/utilitaristas liberais, igualitários liberais, socialistas, comunistas, feministas etc. que tal?

O que é ser uma pessoa de centro em política? ¹

Sagid Salles ²

Meu objetivo neste ensaio é apresentar uma definição do que é ser uma pessoa de centro. De acordo com minha proposta, ser uma pessoa de centro é ser um caso de fronteira entre ser uma pessoa de direita e ser uma pessoa de esquerda. Esta definição envolve três conceitos: os conceitos de *pessoa de direita* e *pessoa de esquerda*, e o conceito de *casos de fronteira*. Deste modo, boa parte da discussão é voltada para uma caracterização dos últimos. O resultado é o esboço de uma perspectiva, que deve ser visto como uma tentativa preliminar de entender o que é uma pessoa de centro. A despeito disto, defenderei que a definição apresentada tem certo poder explicativo e é capaz de resistir às objeções mais imediatas.

§1 Expressões como “arte” ou “obra de arte” são frequentemente usadas em um sentido avaliativo, em que dizer que algo é uma obra de arte implica que este algo tem valor positivo. O mesmo se aplica a expressões como “direita” e “esquerda”, com a diferença de que as últimas também são usadas para avaliações negativas. É plausível que uma caracterização de arte possa se restringir ao sentido puramente classificativo do termo, em que dizer que algo é arte não implica que este

¹ Este artigo surgiu de uma palestra apresentada no Núcleo de Estudos em Lógica e Filosofia Analítica da UFAM. Agradeço aos membros do grupo, e também a Bruno A. G. dos Santos, por ótimas discussões e sugestões. Agradeço também a Rodrigo Cid pelo convite para publicá-lo nesta coletânea.

² Graduado em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestre pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM). Doutorado também pelo PPGLM, com período de sanduíche realizado na Universidade de Miami.

algo possua qualquer valor.³ Uma vez mais, o mesmo se aplica a “direita” e “esquerda”. Daqui por diante me restringirei ao sentido puramente classificativo destas expressões. Quando classificar algo como de direita/esquerda não estarei dizendo que este algo é bom ou ruim.

Neste contexto, é importante evitarmos a falácia da definição. Esta falácia ocorre quando definimos os termos de modo ilicitamente favoráveis, a fim de facilitar a defesa e dificultar a refutação de nossa própria tese. Aqui estão alguns exemplos dados por Sainsbury no *Dicionário Oxford de Filosofia*: “um libertário pode insistir em definir ‘imposto’ como roubo estatal, e um opositor do aborto pode insistir em definir ‘feto’ como ‘pessoa que ainda não nasceu’”. Ao definir “imposto” como roubo estatal, o libertário coloca seu interlocutor no dilema de ou concordar com ele ou ser a favor do roubo. De forma similar, ao definir “feto” como pessoa que ainda não nasceu, o opositor do aborto coloca seu interlocutor na posição de ou concordar com ele ou aceitar o assassinato de pessoas. Em cada caso, a definição assumida dos termos relevantes já garante a vitória de uma das partes no debate. Repare que o problema aqui não é que as pessoas não podem acreditar que o imposto é roubo e o aborto é assassinato. O problema é que não devem *definir* os termos relevantes de modo a já garantir que suas crenças sejam verdadeiras. Estas são crenças que devem ser defendidas por meio de argumentos, e não estabelecidas por um ato de definição. Infelizmente, este tipo de falácia é bastante comum em discussões políticas, e talvez seja até mesmo a regra em discussões sobre esquerda e direita. Boa parte da absoluta certeza de nossos colegas de direita/esquerda com respeito ao fato de que o lado oposto é o mal encarnado se deve ao fato de eles já partirem de definições tendenciosas dos termos. Se não evitarmos esta prática, a discussão civilizada será impossível.

§2 A expressão “direita/esquerda” se aplica a coisas de tipos muito diferentes. Cotidianamente, classificamos crenças, teorias, pessoas,

³ Veja, por exemplo: Dickie, G. (1997). A teoria institucional da arte. In: MOURA, V. (org.). *Arte em Teoria*. Tradução Vítor Moura. Húmus, 2009, p. 117-119.

projetos, ações, instituições, etc. como sendo de direita ou de esquerda. Por razões que não discutirei aqui, acredito que o domínio das crenças é fundamental, no sentido de que, pelo menos, alguns outros domínios são de direita/esquerda em virtude de sua relação com crenças de direita/esquerda.⁴ Em conformidade com meu objetivo neste texto, limitar-me-ei a apontar alguns fatos sobre a aplicação de “direita/esquerda” ao domínio de crenças, e em seguida explicar como o conceito de *pessoa de direita/esquerda* pode ser definido em termos do conceito de *crença de direita/esquerda*. Somente então estaremos aptos a compreender o conceito de *pessoa de centro*.

Os exemplos mais óbvios de crenças no domínio de aplicação de “direita/esquerda” são as crenças valorativas. Por *crença valorativa* entende-se a crença de que algo é correto/incorreto/bom/mau/etc. É importante não confundir as coisas: do fato de que aplicamos “direita/esquerda” a crenças valorativas não se segue que estamos a usar estas expressões em sentido avaliativo. Por exemplo, podemos classificar a crença valorativa de que o aborto é moralmente errado como uma crença de direita sem, com isto, avaliá-la positivamente ou negativamente. Ao colocar crenças valorativas no domínio de aplicação de “direita” e “esquerda”, não estou abandonando o sentido puramente classificativo dos termos.

Cotidianamente, também classificamos crenças puramente descritivas – que não exprimem qualquer norma ou avaliação – como de direita ou de esquerda. Diz-se, por exemplo, que a crença de que liberar as armas aumenta a violência é de esquerda, enquanto sua negação seria de direita. Esta prática me parece um erro. Não devemos classificar crenças

4 Este é certamente um aspecto controverso de minha estratégia. Algumas pessoas podem discordar que “direita” e “esquerda” se aplicam primariamente a crenças. Em particular, muitas pessoas estão convencidas de que estas expressões se aplicam primariamente a ideologias. Esta proposta tem a desvantagem de depender de um conceito muitíssimo obscuro: o conceito de *ideologia*. Além disto, independentemente de como este obscuro conceito é definido, me parece irrecusável que uma ideologia é formada por um conjunto de crenças. Como veremos, minha proposta acomoda perfeitamente a distinção entre conjuntos de crenças de direita e conjuntos de crenças de esquerda, e parece-me que isto poderia iluminar a própria distinção entre ideologias de direita e de esquerda. Por outras palavras, a última distinção poderia ser entendida em termos da primeira. Mas esta é tarefa para outro momento.

puramente descritivas como sendo literalmente de esquerda/direita. Mas não vou insistir nisto, dado que meus argumentos não dependem desta suposição. Por simplicidade, vou considerar apenas crenças valorativas, mas o leitor está livre para estender o domínio de aplicação dos termos de modo a incluir outros tipos de crenças.

Aplicado a crenças, as expressões “direita” e “esquerda” exprimem uma distinção mutuamente exclusiva; ou seja, nenhuma crença pode ser simultaneamente de direita e de esquerda.⁵ Isto pode parecer controverso, na medida em que algumas crenças aparentemente pertencem a ambos os lados. Exemplos disto são crenças muito básicas, como a crença de que é moralmente errado agredir as pessoas gratuitamente, e de que todos os seres humanos possuem algum direito. Não poderíamos dizer que tais crenças são tanto de direita como de esquerda? A resposta é “não”. Nosso uso cotidiano de “direita” e “esquerda” parece pressupor que uma crença não pode pertencer a ambos os espectros simultaneamente. É por isto que, quando alguém afirma que uma crença trivial pertence a determinado espectro, isto é imediatamente interpretado como uma provocação ao outro espectro. Se você classificar a crença de que é errado agredir as pessoas gratuitamente como sendo de esquerda, por exemplo, será interpretado como implicando que esta crença não é de direita; e assim será tomado como alguém que está a provocar o outro lado. A tentativa de tratar as crenças acima como pertencendo a ambos os lados conflitaria diretamente com nossos usos das expressões relevantes. Um modo mais plausível de acomodar estas crenças é tratá-las como casos indefinidos, como crenças que nem são de direita nem são de esquerda. Tais crenças estariam, no presente contexto, fora do domínio de aplicação de “direita” e “esquerda”. Outro exemplo de crença indefinida, bem mais claro do que os anteriores, é a crença numa versão radical da liberdade de expressão,

⁵ Evidentemente, “direita” e “esquerda” são contextualmente relativos, de modo que crenças são de direita ou de esquerda sempre relativamente a um contexto, e sua classificação pode variar de contexto para contexto. Uma mesma crença pode ser de direita/esquerda em um contexto e não em outro. Mas isto é diferente de dizer que uma crença pode ser simultaneamente de direita e de esquerda. Por razões de simplicidade, vou ignorar a relatividade contextual das expressões “direita” e “esquerda” ao longo deste texto.

que pode ser exposta do seguinte modo: todo conteúdo pode ser expresso em algum contexto público. Na medida em que esta crença implica de modo óbvio a permissão ao discurso de ódio, ela não é de esquerda. Na medida em que implica de modo óbvio a permissão a discursos que sejam ofensivos às religiões, ela não é de direita. Esta crença é nem de direita nem de esquerda. Trata-se de uma crença indefinida. Pelo menos quando aplicado a crenças, a sugestão de Bobbio de que “direita” e “esquerda” são “conjuntamente exaustivos” é claramente falsa.⁶

Naturalmente, pode ocorrer de uma crença indefinida ser tipicamente aceita por pessoas de ambos os espectros, assim como pode ocorrer de ela ser tipicamente rejeitada por pessoas de ambos os espectros. No contexto brasileiro, as crenças triviais mencionadas acima são um exemplo do primeiro tipo de caso, enquanto a crença na liberdade radical de expressão é um exemplo do segundo. Isto não representa qualquer mistério. Aquelas crenças triviais são obviamente implicadas tanto por crenças de direita como por crenças de esquerda, de modo que é natural que sejam tipicamente aceitas por pessoas de ambos os espectros. Já a crença na liberdade radical de expressão implica de modo óbvio a negação tanto de crenças de direita como de crenças de esquerda, de modo que naturalmente será rejeitada por pessoas em ambos os espectros.

Geralmente, crenças no sentido acima indefinidas não são classificadas como pertencendo a uma terceira opção, como o centro. Não existem crenças de centro, e se existem elas não são caracterizadas meramente em termos de serem indefinidas no sentido acima.

§3 Com isto, podemos entender o conceito de *pessoa de direita/esquerda*. Antes de mais nada, é importante notar que minha caracterização leva em conta apenas indivíduos adultos e que não sejam *apolíticos*, no sentido de não possuírem um número significativo de crenças politicamente relevantes (bebês são apolíticos neste sentido). Isto posto, uma pessoa é de direita ou de esquerda em função do conjunto de crenças que possui: ela é de direita/esquerda quando seu conjunto de

6 Bobbio, N. (1994). *Direita e Esquerda*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, p. 31.

crenças é de direita/esquerda. Por sua vez, se um conjunto de crenças é de direita ou de esquerda depende de, pelo menos, dois fatores: (i) a proporção de crenças de direita/esquerda, e (ii) o peso de cada crença. Falo um pouco sobre cada um deles abaixo.

A motivação para (i) é que, via de regra, hesitaríamos em classificar sinceramente como de direita uma pessoa que sabemos possuir uma ampla maioria de crenças de esquerda; assim como hesitaríamos em classificar sinceramente como de esquerda uma pessoa que sabemos possuir uma ampla maioria de crenças de direita. A motivação para (ii) é que nem toda crença tem o mesmo peso. Algumas são mais importantes do que outras na determinação de se uma pessoa é de direita ou de esquerda. Por exemplo, a crença de que o aborto deve ser proibido parece ter mais importância para a direita do que a crença de que a posse de armas deve ser permitida. Atualmente, ter a primeira crença é mais importante para uma pessoa contar como de direita do que ter a segunda. De forma similar, embora tanto a crença de que devemos taxar grandes fortunas como a crença de que a posse de armas deve ser proibida sejam de esquerda, ter a primeira é mais importante do que ter a segunda para alguém contar como de esquerda. Infelizmente, é difícil determinar quais crenças têm maior peso em cada caso, e qual é a lógica por trás da atribuição de pesos. Em todo caso, esta é uma tarefa para as ciências empíricas.

Consideremos dois contraexemplos à tese de que uma pessoa é de direita/esquerda em função de seu conjunto de crenças. O primeiro é que às vezes classificamos uma pessoa como de direita/esquerda em virtude do fato de ela apoiar alguém do espectro relevante. Isto parece indicar que apoiar alguém de direita/esquerda é suficiente para ser de direita/esquerda. É fácil mostrar que este não é o caso. Há muitas razões que poderiam levar alguém de direita a apoiar alguém de esquerda, e vice-versa. Por exemplo, alguém pode ficar sem opções consideradas ideais em um segundo turno das eleições (porque ambos os candidatos são do espectro oposto, ou porque o candidato que não é do espectro oposto é

visto como muito radical, ou...). Neste caso, uma pessoa de direita/esquerda poderia perfeitamente apoiar uma pessoa de esquerda/direita, sem com isto passar a pertencer ao espectro oposto. Portanto, apoiar alguém de direita/esquerda não é suficiente para ser de direita/esquerda. O segundo contraexemplo é que às vezes classificamos uma pessoa como de direita/esquerda em virtude de ela pertencer a certo partido político. Podemos dizer que Fernando Haddad é de esquerda porque é do PT, e José Serra é de direita porque é do PSDB. Isto sugere que pertencer a um partido de direita/esquerda é uma condição suficiente para alguém ser de direita/esquerda. Novamente, não é difícil mostrar que isto é falso. Acontece de membros de um partido de direita/esquerda serem acusados de pertencerem ao espectro oposto. Um possível exemplo disto é o recente caso de Tabata Amaral. Após algumas votações importantes, como aquela envolvendo a recente reforma da previdência, não foi difícil encontrar pessoas a sustentar que a Tabata era de fato uma direitista infiltrada no PDT, e que disfarçou sua posição política a fim de angariar apoio de um partido de esquerda. Para nossos propósitos, não é relevante se as acusações estão ou não corretas. O que importa é que elas fazem sentido, de modo que em princípio uma pessoa de direita/esquerda pode sim pertencer a um partido do espectro oposto. Portanto, pertencer a um partido de direita/esquerda não é suficiente para ser de direita/esquerda.

Obviamente, tanto o fato de que Fulano apoia alguém de direita/esquerda como o fato de que pertence a um partido de direita/esquerda podem servir como indícios não conclusivos de que ele é de direita/esquerda. Mas isto apenas porque estes fatos são, em última instância, indícios a favor de que suas crenças são de direita/esquerda. Pelo menos em alguns casos, o fato de que Fulano apoia certo indivíduo, ou de que pertence a certo partido, é um indício a favor de que suas crenças se coadunam com aquelas aceitas pelo indivíduo ou partido em questão. Uma vez que os últimos conjuntos de crenças são de direita/esquerda, concluímos que o conjunto de Fulano provavelmente também é de direita/esquerda, e assim o próprio Fulano seria de direita/esquerda. Em

suma, minha perspectiva é capaz de reconhecer que as conexões de Fulano com outros indivíduos ou instituições são por vezes relevantes para a nossa classificação dele como sendo de direita/esquerda.

§4 A descrição acima nos permite falar em casos de fronteira entre direita e esquerda: pessoas que nem são claramente de direita nem são claramente de esquerda. Para ilustrar o ponto, considere um conjunto de crenças com cem crenças de direita, e nenhuma de esquerda.⁷ Este conjunto é claramente de direita. Agora substitua uma única crença dele por uma crença de esquerda, de tal modo que o conjunto contenha 99% de crenças de direita. O conjunto ainda é claramente de direita. Repita o processo, alcançando um conjunto com 98% de crenças de direita. O resultado ainda é um conjunto claramente de direita. Continue o procedimento passo a passo, substituindo a cada vez uma crença de direita por uma de esquerda. Ao fim do processo, quando só restarem crenças de esquerda, teremos um conjunto que é claramente de esquerda. Entretanto, ao longo do processo alcançaremos conjuntos que são casos de fronteira entre direita e esquerda, conjuntos que nem são claramente de direita nem são claramente de esquerda. Existem muitas (realmente muitas) definições de *casos de fronteira* na literatura filosófica. Sem entrar nestas discussões, vou assumir o seguinte.

- Um conjunto C de crenças é um caso de fronteira entre direita e esquerda somente se possuir as duas seguintes propriedades: (i) é correto descrever C como de direita, e é correto descrevê-lo como de esquerda, embora não seja correto descrevê-lo simultaneamente como de direita e esquerda; e (ii) se usuários competentes de “esquerda” e “direita” fossem perguntados sobre se C é de direita ou de esquerda, o resultado seria uma significativa falta de consenso sobre o *status* de C.

Há dois elementos centrais na descrição acima. O primeiro é que um caso de fronteira pode ser descrito como de direita, e também pode ser

⁷ O exemplo envolve muitas idealizações. Em particular, estou assumindo que todas as crenças têm o mesmo peso e ignorando a presença de crenças indefinidas. Levar estes fatores em conta tornaria o ponto desnecessariamente complexo para os propósitos deste texto. Em todo caso, acredito que nada disto afeta minha tese central.

descrito como de esquerda. Com isto quero dizer que se um conjunto de crenças é um caso de fronteira, então podemos classificá-lo como de direita ou de esquerda, sem que isto afete a nossa competência em usar os termos relevantes. Obviamente, a classificação tem de ser coerente, de modo que não é permitido classificá-lo como sendo de direita e esquerda ao mesmo tempo. Entretanto, satisfazer esta condição não é suficiente para ser um caso de fronteira no meu sentido do termo. Isto porque um conjunto de crenças que satisfaz esta condição pode ainda ser tal que há um consenso significativo sobre se ele é de direita ou de esquerda, e não diríamos que tal conjunto é um caso de fronteira. De forma resumida, podemos expressar isto do seguinte modo: Um conjunto de crenças é um caso de fronteira entre direita e esquerda somente se é permitido o desacordo sobre se ele é de direita ou de esquerda, e de fato há significativo desacordo quanto a ele ser de direita ou de esquerda.

Este não é um fenômeno estranho em nossa linguagem. Considere a expressão “careca”. Temos de classificar como careca uma pessoa que tenha 0% do couro cabeludo coberto por cabelo, e como não careca uma pessoa que tenha 100% do couro cabeludo coberto por cabelo. Quanto a estes casos, nenhum desacordo é permissível. Mas há indivíduos que podem ser classificados como carecas, e também podem ser classificados como não carecas. Quanto a estes indivíduos, o desacordo é permissível, embora não obrigatório.⁸ Dentre eles, alguns são geralmente classificados como carecas, e outros geralmente classificados como não carecas, de modo que apenas alguns usuários da expressão “careca” adotarão uma classificação diferente da ampla maioria. Já outros são alvos de significativo desacordo, de modo que há significativa falta de consenso sobre se eles são carecas ou não carecas. Estes são os casos de fronteira.

⁸ Esta característica de predicados como “careca” tem sido defendida por vários filósofos na discussão sobre vagueza. Um exemplo disto são os filósofos de viés contextualista sobre a vagueza. Veja, por exemplo, Soames, S. 1999. *Understanding truth*. Oxford: Oxford University Press, p. 209; e em especial o conceito de *open texture* de Shapiro, S. 2006. *Vagueness in context*. Oxford: Oxford University Press, p. 10. Entretanto, penso que foram Sainsbury e Raffman que melhor acomodaram esta ideia. Veja Sainsbury, M. 2013. *Lessons for vagueness from scrambled sorites*. *Metaphysica* 14 (2): 225-237, e Raffman, D. 2014. *Unruly words: A study of vague language*. Oxford: Oxford University Press.

Talvez pessoas com 85% do couro cabeludo coberto por cabelo sejam casos de fronteira neste sentido. Por um lado, é correto classificá-las como carecas, assim como é correto classificá-las como não carecas. Por outro, não haveria qualquer consenso entre os membros da comunidade sobre se elas são ou não são carecas.

Detalhes sobre o conceito de *casos de fronteira* dependem de discussões que vão muito além do objetivo deste texto. Este conceito é muito frequente em discussões filosóficas sobre o fenômeno da vagueza, e minha interpretação dele está diretamente relacionada com o que eu penso sobre este fenômeno.⁹ Em todo caso, espero que a exposição acima seja suficientemente clara para nos permitir prosseguir. O que realmente importa é que podemos alcançar o seguinte resultado.

- Um conjunto C de crenças é de centro quando é um caso de fronteira entre direita e esquerda. Correspondentemente, uma pessoa é de centro quando seu conjunto de crenças é um caso de fronteira entre direita e esquerda.

De acordo com a descrição acima, é o conjunto de crenças que realmente importa para a determinação de se uma pessoa é de direita/esquerda/centro. Imagine que João e Maria sejam adversários em uma disputa presidencial, e que ambos possuam um conjunto de crenças claramente de esquerda. Sabendo que eleitores de esquerda preferem votar em candidatos de esquerda, João difunde um boato de que Maria esconde suas verdadeiras intenções, e que na verdade é de direita. Por causa deste boato, passa a haver uma significativa falta de consenso sobre se Maria é de direita ou de esquerda. De acordo com minha perspectiva, esta falta de consenso em nada afeta o fato de Maria ser de esquerda. Ela

9 Importante: não penso que o fenômeno da vagueza pode ser adequadamente definido em termos da existência de casos de fronteira. Mas penso que há uma relação importante entre os dois fenômenos e que uma teoria correta da vagueza pode jogar luz sobre o conceito de *caso de fronteira*. Parte de minha perspectiva sobre a vagueza está exposta em minha tese de doutorado (que pode ser acessada em <https://ppglm.files.wordpress.com/2017/11/tese-ppglm-vagueza-como-arbitrariedade-sagid-salles.pdf>). Infelizmente, naquele momento ainda não era capaz de relacionar a vagueza com o fenômeno dos casos de fronteira de forma totalmente satisfatória. Com sorte, conseguirei desenvolver esta relação em algum trabalho futuro. Para uma introdução relativamente amigável ao problema filosófico da vagueza, veja meu: Salles, S. (2016). O problema da vagueza. *Fundamento*, n. 12, p. 139-174.

é de esquerda porque seu conjunto de crenças é de esquerda, ponto. Se há falta de consenso sobre a situação de Maria, é apenas porque há muitas pessoas em situação de ignorância sobre seu real conjunto de crenças. De fato, penso que o modo ideal de testar se uma pessoa é de direita, esquerda ou centro é verificar seu conjunto de crenças, sem levar em conta quem é a pessoa relevante.¹⁰ Ao omitir quem é a pessoa, poderíamos ainda evitar a influência de fatores arbitrários como motivação eleitoreira ou implicância pessoal.

§5 Meu objetivo foi apresentar uma definição de *pessoa de centro*. Esta definição pressupõe que existe uma distinção entre conjuntos de crenças que são de direita e conjuntos de crenças que são de esquerda, e a última pressupõe a existência de uma distinção entre crenças de direita e crenças de esquerda. Em última instância, portanto, minha definição pressupõe os conceitos de *crença de direita* e *crença de esquerda*. Todavia, nenhuma caracterização dos últimos foi apresentada. Tudo que disse sobre este par de conceitos é que se aplica a crenças valorativas, mas não estabelece uma distinção exaustiva entre elas. De fato, isto é tudo que direi sobre ele, pois não pretendo tomar uma posição sobre o que é para uma crença ser de direita/esquerda. De acordo com uma perspectiva comum, pressuposta por Rodrigo Cid no artigo de abertura deste volume, as crenças de direita possuem alguma relação especial com o ideal de liberdade, enquanto as crenças de esquerda possuem tal relação com o ideal de igualdade. De acordo com uma perspectiva mais pessimista, sugerida por Bruno A. G. dos Santos em outro artigo para este volume, a distinção entre crenças de esquerda e de direita é estabelecida de modo mais ou menos arbitrário, sem lastro em algum ideal ou coisa do tipo. Embora eu próprio esteja inclinado a assumir algo na linha da proposta de Santos, tudo que preciso dizer aqui é que minha definição de pessoa de centro é consistente com ambas as propostas, e com muitas outras.

Além disto, a definição proposta implica que o conceito de *pessoa de centro* é vago. Ora, se uma pessoa é de centro depende de se o conjunto de

¹⁰ Obviamente, o *modo ideal* nem sempre é um dos modos disponíveis, principalmente em contextos cotidianos.

crenças dela é de centro, e se o conjunto é de centro depende de se há uma falta significativa de consenso sobre ele ser de esquerda ou de direita. Uma vez que é obviamente vago o que conta como *significativo*, o próprio conceito de *pessoa de centro* é vago. Acredito que este resultado corresponda a expectativas razoáveis, na medida em que expressões como “direita”, “esquerda” e “centro” – pelo menos tal como aparecem na linguagem natural – são evidentemente vagas.

Permita-me encerrar esta sessão com uma breve nota sobre a relação entre a definição proposta e os usos ordinários de certas expressões. Minha definição de *pessoas de centro* tem lastro em usos ordinários de “esquerda” e “direita”. Afinal, as últimas são realmente usadas de modo a deixar margem para a existência de casos de fronteira (no meu sentido do termo), e são estes casos que classifico como pertencendo ao centro. Pelo menos em alguns contextos cotidianos, a palavra “centro” é usada para falar de casos de fronteira entre direita e esquerda, de modo que minha definição tem lastro também nos usos cotidianos desta palavra. A distinção entre direita e esquerda é frequentemente imaginada como ocupando dois extremos em uma linha reta. Nesta imagem, o centro naturalmente seria classificado como nem de direita nem de esquerda. Esta representação dificilmente está inteiramente correta, mas o fato de que as pessoas frequentemente representam as coisas deste modo mostra que a ideia do centro como um caso de fronteira não é estranha aos usos comuns. Seja como for, meu objetivo não é simplesmente descrever e acomodar integralmente os usos ordinários de “centro”. Por um lado, as expressões “direita”, “esquerda” e “centro” são não apenas vagas, mas também ambíguas. Elas são usadas em muitos sentidos diferentes, e não tenho a pretensão de revelar todos os sentidos de “centro” aqui. Por outro, nosso uso destas expressões é frequentemente motivado por fatores arbitrários, e isto abre margem para muitos usos incorretos. Às vezes, pessoas de direita/esquerda classificam como de centro alguém que claramente é de direita/esquerda, com o único intuito de prejudicar a sua imagem. Por exemplo, um grupo de eleitores de um político de esquerda pode classificar

como centro um concorrente que também é de esquerda, apenas para prejudicar sua imagem frente a outros eleitores de esquerda (que não gostariam de votar em alguém de centro). Uma perspectiva filosófica sobre o centro deve prever que tais usos são incorretos. Portanto, o propósito deste texto não é meramente descritivo, mas também normativo.

§6 Na seção 1.4 de seu clássico e instigante *Direita e Esquerda*, Norberto Bobbio apresenta três objeções à ideia de um centro. A primeira delas é a seguinte. A distinção em três partes implica uma distinção em cinco partes, na medida em que agora poderemos falar em casos que são *nem de direita nem de centro*, e casos que são *nem de centro nem de esquerda*. Por sua vez, a distinção entre cinco partes implica em uma distinção entre nove partes, que implica em uma distinção entre 17 partes, e assim por diante. É difícil ver qual exatamente é o ponto desta objeção. Não rejeitamos o cinza entre o preto e o branco apenas porque isto abriria espaço para dois novos matizes de cor, um entre o branco e o cinza, e outro entre o cinza e o preto. Ademais, Bobbio parece estar corretamente pressupondo que não se pode postular uma fronteira precisa entre direita/esquerda e centro. Mas o mesmo ponto se aplica a ele: não se pode postular uma fronteira precisa entre a direita e a esquerda. O problema não pode ser resolvido meramente negando a existência de um centro. O problema reside no fato de que “direita”, “esquerda” e “centro” são expressões vagas, que não traçam uma linha divisória entre as coisas às quais elas se aplicam e as coisas às quais não se aplicam.

A segunda objeção de Bobbio é que a distinção entre direita e esquerda permanece exaustiva se lhe interpretarmos como *relativa*. Por exemplo, o suposto centro ainda é esquerda relativamente à direita, e direita relativamente à esquerda. Isto não indica que a distinção entre direita e esquerda é exaustiva? A resposta é “não”! Do fato de que uma pessoa média é alta relativamente a (algumas) pessoas baixas, e baixa relativamente a (algumas) pessoas altas, não se segue que a distinção entre alto e baixo seja exaustiva, e que não existam pessoas médias.

A última objeção é que nosso uso comum dos termos frequentemente força uma distinção exaustiva, no sentido de que pessoas de esquerda tendem a classificar as de centro como sendo nada mais do que direita disfarçada, enquanto pessoas de direita tendem a classificar as de centro como nada mais do que esquerda disfarçada. Devo conceder que as pessoas frequentemente tratam a distinção entre direita e esquerda como exaustiva. Isto é inegável. Mas também é inegável que as pessoas frequentemente tratam a distinção como *não* exaustiva. Não é incomum falarmos em pessoas que nem são de direita nem são de esquerda. Se o primeiro fato inegável acima é um indício a favor de Bobbio, o segundo é um indício a meu favor. No fim das contas, nossos usos comuns dos termos falham em nos fornecer um veredito. Em segundo lugar, minha definição de centro é compatível com a característica dos usos comuns apontada por Bobbio. Ora, da definição apresentada temos que uma pessoa é de centro somente quando pode ser descrita como de direita, e também pode ser descrita como de esquerda. Nada impede que tais pessoas sejam por vezes descritas como de direita, e por vezes como de esquerda. O fato de que pessoas de centro são por vezes descritas como de direita/esquerda está em perfeito acordo com minha perspectiva das pessoas de centro como casos de fronteira. Além disto, pessoas de direita/esquerda frequentemente consideram a esquerda/direita uma opção ainda pior do que o centro. Neste contexto, uma pessoa de direita/esquerda pode usar a expressão “esquerdista/direitista disfarçado” para exprimir uma avaliação negativa de alguém de centro. Para uma pessoa claramente de direita/esquerda, chamar alguém de esquerdista/direitista disfarçado seria um modo de avaliar negativamente alguém que tem perspectivas relativamente distantes da sua. Isto não seria surpreendente, dado nossa tendência a fazer avaliações enviesadas daqueles que não são vistos como pertencentes aos nossos grupos.¹¹

11 Sobre esta tendência, veja, por exemplo: Bäck, E. A. (2013). Position toward the status quo: Explaining differences in intergroup perceptions between left- and right-wing affiliates. *Journal of Applied Social Psychology*, 43, p. 2073-2082.

§7 Por um lado, minha definição de pessoa de centro tem lastro em nossos usos cotidianos das expressões relevantes. Ela capta as intuições de que a distinção entre direita e esquerda não é exaustiva, e de que o conceito de *centro* deve ser entendido em termos dos conceitos de *direita* e *esquerda*. Além disto, a expressão “centro” é, pelo menos, algumas vezes usada para exprimir que alguém é um caso de fronteira entre uma pessoa de direita e uma pessoa de esquerda, de modo que a definição capta pelo menos um de seus sentidos. Por outro lado, a definição é rica o bastante para prever que alguns usos cotidianos dos termos são simplesmente incorretos, e assim nos permite evitar tais equívocos. Por fim, ela escapa de, pelo menos, algumas objeções mais óbvias, incluindo três objeções apresentadas por Bobbio em seu clássico livro sobre direita e esquerda. A despeito disto, o leitor deve tomar seriamente a afirmação de que esta tentativa é apenas um esboço preliminar. A discussão aqui proposta é limitada de muitos modos diferentes. Primeiro, ela se baseia nos conceitos de *crença de direita* e *crença de esquerda*, para os quais nenhuma definição foi apresentada. Segundo, muito mais pode e deve ser dito sobre o conceito de *caso de fronteira*, que tem uma importância maior do que possa parecer à primeira vista para a lógica, semântica e teoria da comunicação. Terceiro, muitos conceitos correlacionados ao nosso debate foram simplesmente ignorados. Um exemplo de conceitos que mereciam alguma atenção são os conceitos de *progressismo* e *conservadorismo*. Aliás, minha proposta não fornece qualquer concepção óbvia de quando uma pessoa é de extrema direita/esquerda.¹² Por fim, alguns casos problemáticos foram ignorados. Um libertário pode ter crenças de esquerda (liberdade para o casamento homoafetivo e o aborto) e de direita (ampla liberdade econômica e rejeição das cotas), somadas a um conjunto de crenças indefinidas (Estado mínimo e liberdade radical de expressão). Neste contexto, pode-se sustentar que é incorreto classificar o libertário como de

12 Penso que Bobbio (1994, cap. 2) está correto em notar que “extrema” aqui não diz respeito ao grau em que uma pessoa é de esquerda e direita. Uma pessoa de extrema direita/esquerda não é uma pessoa que é mais de direita/esquerda do que as outras. O conceito de *extremo* tem um sentido próprio neste caso, e portanto requer uma investigação independente.

direita, e também incorreto classificá-lo como de esquerda. Esta parece ser a sugestão de Lester.¹³ Isto significaria que os libertários também não poderiam ser classificados como centro, pelo menos não no meu sentido do termo. Não está claro como tais casos deveriam ser tratados. Em suma, mesmo que o leitor me conceder que a proposta aqui esboçada é inicialmente plausível, ainda há muito a se fazer para torná-la uma alternativa realmente robusta.

¹³ Lester, J. C. (1994). The Evolution of the Political Compass (And Why Libertarianism Is Not Right-Wing). *Journal of Social and Evolutionary Systems*, v. 17 n. 3, p. 231-241

**Nem esquerda nem direita:
um ensaio sobre como uma ideologia de
centro poderia vir a contribuir para o debate e
para a condução de políticas públicas**

*Tiago Luís Teixeira de Oliveira*¹

Em tempos de intensa polarização política, é inevitável desconsiderar o incômodo causado pelos assim chamados “isentões”. Qualquer um que ouse criticar a postura de um líder da extrema direita será automaticamente adicionado à interminável lista imaginária de pessoas comunistas. E qualquer um que acene positivamente para uma ou outra agenda menos estatista na economia já é automaticamente colocado no mesmo espectro político de Pinochet pelos defensores mais apaixonados de uma revolução socialista. O modo apaixonado como os militantes de cada lado polarizado trata aqueles cujos posicionamentos não sejam equivalentes aos seus próprios ajuda a inviabilizar uma agenda positiva não polarizada. Quem, afinal, estará disposto a apanhar de todos os lados por não ser suficientemente de esquerda ou suficientemente de direita? Em acréscimo a isso, os partidos políticos brasileiros que se identificam como centro são bastante fisiológicos, aliados de ocasião que usufruem das oscilações políticas para a perpetuação no poder e angariamento de cargos de confiança no governo, seja este de direita ou esquerda. Tal quadro

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais e professor do Departamento de Filosofia do Colégio Pedro II (RJ). Fez seu estágio pós-doutoral no PPGFIL da UERJ entre agosto de 2019 e julho de 2020.

favorece a narrativa de que os “isentões” não passam de bajuladores interesseiros, aliados não confiáveis em busca apenas de benefícios inconfessáveis publicamente, não negados pragmaticamente. Haveria, então, algum papel para o centro numa conjuntura como a da polarização política? Acredito que sim, embora certamente não pela via clientelista dos partidos de centro brasileiros. Para exercer algum papel positivo na condução de políticas públicas, é preciso que os “isentões” deixem de apenas se defender das hordas de robôs e perfis nas redes sociais que idolatram este ou aquele político e possam propor temas ao debate público. É preciso que os que não se entregam aos extremos desenvolvam uma ideologia própria, capaz de ser oferecida como proposta alternativa aos esquerdistas e direitistas. Nas próximas linhas tentarei esboçar o que acredito que poderia ser um núcleo de uma ideologia de centro, capaz de criar uma agenda própria para os governos e partidos. Ao lado desse esboço, farei o esforço para pensar cenários sobre como tal ideologia poderia ser viável em situações como eleições e pleitos, onde impera o discurso emocional das campanhas. Defenderei que o centro, tal como penso neste artigo, contém virtudes imprescindíveis para o avanço da democracia e da eficiência do Estado (seja ele mais ou menos interventor na economia) embora, para tanto, talvez seja necessário repensar o que se entende por ideologia partidária.

Uma ideologia de centro não precisa ser equivalente à falta de ideologia, mas talvez possa apresentar-se positivamente como uma ideologia do progresso científico e da política baseada em evidência, da valorização da pesquisa e da prudente análise do mérito das propostas colocadas na mesa por todos os atores do jogo político. O centro ideológico pode ser marcado pela busca equilibrada da maior justiça social compatível com a máxima liberdade econômica (ou da máxima liberdade econômica compatível com a maior justiça social). É realmente lamentável que, devido à recente polarização, uma pessoa precise aderir ao pacote completo da direita ou o da esquerda, quando é bastante razoável concordar em partes com direitistas e em partes com esquerdistas.

Também seria bastante razoável a mudança de pensamento sobre um assunto determinado quando novas evidências sugerem que o antigo pensamento apoiava-se em crenças hoje reconhecidamente falsas, ou que ele revelou-se ineficaz, ou produziu mais problemas do que resolveu. Uma outra agenda positiva de centro pode ser o de evitar fazer da população inteira ou todo o território nacional de laboratório para políticas que não se sabe exatamente se seriam benéficas nem eficientes. No lugar de mudar todo o sistema educativo por uma lei federal, pode-se propor a adoção experimental da proposta em causa por municípios de médio porte ou por escolas cuja comunidade tenha aceitado testar tais inovações. Só uma avaliação positiva acompanhada de evidência da eficácia do projeto tornaria discutível a expansão da ideia a todo o território do país. Inversamente, também pode ser a prerrogativa do centro tomar experiências municipais e estaduais de sucesso e convidando governo e oposição a replicar o modelo em política federal.

Engana-se, entretanto, quem pensa que a mera existência de um grande contingente de cientistas e pesquisadores em atividade é suficiente para que os partidos políticos adotem um programa mais fundamentado em evidências ou que a política possa ser substituída pela ciência sem qualquer mediação de partidos. Penso haver pelo menos duas razões para que o centro represente o braço político da ciência, sem ser substituído pela mesma: (1) Todo o conhecimento de consequências prováveis de uma ou outra ação política que por acaso a ciência possa oferecer não substitui análises de custo-benefício, debates com a sociedade para determinar o que deve ser priorizado em detrimento do quê (por exemplo, se devemos fazer uma escolha que sacrifique o bem estar atual em vista de uma melhoria a longo prazo ou não). Em outras palavras, saber alguns dados objetivos não implica saber o que fazer com tais dados. (2) Um ideal de substituição da política pela ciência é um cenário muito próximo a uma distopia. A ciência não pode substituir a discussão política, embora possa informá-la e aprimorá-la. O contrário disso é uma ditadura cientificista, impondo uma decisão como se fosse a única recomendável pelos

pesquisadores, quando na verdade uma escolha por uma ou outra política pública requer uma decisão anterior: sobre os fins e objetivos daquela sociedade em questão. Tais fins não são objetiváveis sem ampla discussão democrática. A ideologia de centro deve, portanto, valorizar a pesquisa e o desenvolvimento científico como política de estado, mas continuaria tendo o papel de propor e discutir os modelos de sociedade possíveis, de analisar os custos e benefícios de uma proposta feita pelo governo ou pela oposição com a maior abertura possível. Uma agenda de centro deve apostar que há mais democracia quanto mais a sociedade é educada cientificamente, de modo a possuir maiores informações para tomada de decisões e para a escolha dos candidatos que virão a ser os tomadores de decisão. Decisões estas, por sua vez, que continuarão a ser políticas, fruto de debate dos diferentes membros de uma sociedade e seus respectivos interesses.

O primeiro desafio na elaboração de uma ideologia de centro é romper o monopólio do debate concentrado nas propostas dos polos opostos. Esquerda e direita possuem desentendimentos profundos sobre o papel do Estado e sobre suas finalidades: é papel do Estado atuar para diminuir diferenças sociais acentuadas? Quais são os serviços essenciais que deveriam ser fornecidos pelo Estado? As leis devem proteger minorias? Que tipo de proteção seria compatível com a isonomia? O Estado deve ter monopólio de serviços e empresas? Etc. Talvez seja o desafio mais complexo, já que o desacordo de princípios leva a desacordos maiores nas propostas de leis e políticas públicas. Obviamente, os meios eficazes para alcançar um fim A podem prejudicar ou ir na direção oposta ao fim B. Por isso mesmo, falar em eficácia sem determinar corretamente os fins é esconder um dado relevante: eficácia é um termo relacional, isto é, eficácia é eficácia para isto ou aquilo. Ainda assim, há consensos mínimos que todos os espectros políticos precisam concordar para o bom funcionamento de uma democracia: sistema de pesos e contrapesos, direitos tais como liberdade de imprensa e de expressão, legitimidade dos partidos, isonomia e um sistema judiciário capaz de promovê-la, reconhecimento da diversidade e da necessidade de tolerância (política,

religiosa, étnica, socioeconômica, sexual etc.). Nesses consensos seria possível avançar muito mais se as pautas que os envolvem não fossem capturadas por um ou outro espectro político. Se, por exemplo, responsabilidade fiscal não fosse um assunto exclusivo da direita, ou se a pauta dos direitos humanos transcendesse os círculos ideológicos da esquerda, seria possível criar medidas adequadas de gestão fiscal do estado ou políticas de combate a violações graves à liberdade sexual sem que isso seja visto como vitória de um ou outro campo ideológico, mas apenas um avanço na nossa democracia. O dissenso no modo como os espectros políticos respondem a tais perguntas leva, frequentemente, a um atraso no debate sobre políticas públicas necessárias ao desenvolvimento da nação e da cidadania. Tal atraso, sobretudo, se revela desastroso na implementação de leis e projetos de longa duração, com descontinuidades e retrocessos de políticas que se mostravam até então bem-sucedidas; com imposição de leis e posturas cuja capacidade de atingir sequer os fins para os quais foram criadas é duvidosa e que teimosamente foram instituídas para fazer frente aos rivais políticos. A lógica por trás do “Fla-Flu” político é a de que se uma política é de autoria de alguém do time rival, então ela é ruim, não importa a realidade. Ora, o que deveria importar é justamente a realidade: uma jogada genial não deixa de ser genial só porque ela resultou numa derrota do meu time. Do mesmo modo, uma política pública não é boa ou ruim só pelo fato de ter sido protagonizada por este ou aquele partido. Neste quesito, as emoções tornam-se más conselheiras e uma contribuição dos chamados “isentões” poderia muito bem ser a cobrança da permanência de boas políticas e da interrupção de más políticas, já que os mesmos não estariam a rigor comprometidos com o governo ou com a oposição, mas com a qualidade das propostas. Aliás, outra importante contribuição de uma ideologia de centro poderia ser justamente a de evitar a análise apaixonada e enviesada de propostas e de políticas públicas. Um pequeno experimento mental pode ajudar a compreender meu ponto: se o leitor não soubesse (tomemos emprestado

o instrumento do “véu da ignorância” de John Rawls)² a autoria de um determinado projeto de lei, atendo-se apenas ao conteúdo do mesmo e concorda com sua implementação, não há motivos para se opor ao mesmo, depois de descobrir que é uma proposta de um partido do outro espectro político. O mesmo sobre discordar de um projeto de lei derivado de seu próprio partido político: não seria razoável passar a apoiá-lo apenas por saber quem o propôs. Uma aplicação da minha versão do “véu da ignorância” sobre propostas e políticas já implementadas e/ou em tramitação ajudaria a avaliar de modo menos apaixonado o debate político, forçando os polos opostos a apresentar estudos de impacto e de viabilidade, além de evidências científicas de que suas propostas têm boas chances de realizar os fins almejados pelos próprios proponentes. Se os fins não serão sempre consensuais, pelo menos o debate das políticas públicas pode ter o nível aumentado, e as aspirações dos cidadãos pode ser mais bem capturada quando apenas o conteúdo está em jogo, não importando a autoria das políticas e das leis. De uma forma prática, a aplicação da versão do véu da ignorância aos projetos de lei poderia ser feita do mesmo modo como revistas acadêmicas sérias procedem: tornando anônimos os autores de modo a não influenciar o julgamento dos pareceristas. A diferença é que o debate pode ocorrer de forma pública nas instâncias legislativas. Tal como no sistema de revisão por pares, tal proposta está longe de garantir leis excelentes e bem redigidas. E o anonimato pode cair por terra se os autores buscarem apoio para seu projeto nos colegas pelos corredores. Mas esse pode ser um instrumento a mais para favorecer o debate sério do mérito do texto, aproximando rivais de polos opostos quando descobrem-se concordando com alguma matéria.

2 O “véu da ignorância” é um experimento mental proposto por John Rawls em seu livro de 1971: *Uma teoria da justiça*. Na obra, Rawls sugere que, se uma pessoa não sabe qual a posição social que ocupará inicialmente numa sociedade e desconhece quais as aptidões naturais e características que tal sociedade valorizará, tenderá a escolher uma sociedade que represente as melhores condições para os menos favorecidos. Uma vez que, sob o véu da ignorância tal pessoa desconhece se está ou não entre os privilegiados, podendo estar nas piores condições em sua posição original, é razoável que prefira um ponto de partida menos desigual que os demais. Minha adaptação é bem mais simples do que a proposta rawlsiana. Não estou colocando em jogo projetos distintos de sociedade, apenas a questão do mérito de uma proposta política indiferente a quem a propôs. Para mais detalhes sobre o “véu da ignorância” de Rawls, ver RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 146ss.

Dessa forma, o centro, tal como delinee aqui, deve representar a postura da análise do mérito da questão, colocando o conteúdo na frente do autor. A ideologia do centro é a da primazia do “quê” sobre o “quem”. Se houver um centro tal como descrevo aqui, exigindo evidência empírica para os supostos benefícios de uma política ou medida governamental que pareça ser do interesse público, se houver um lado no espectro político que pode ser crítico de alguns pontos da esquerda, mas também de outros pontos da direita, isso poderia facilitar a permanência das boas políticas e supressão mais apressada das políticas baseadas em “achismos” ou apenas para agradar correligionários. Um centro tal como penso pode reconhecer o sucesso da política de cotas no sentido de melhorar a diversidade da educação superior pública, inclusive com incremento da qualidade³, bem como a eficácia do plano real para conter a inflação. Pode, por exemplo, exigir que o movimento parlamentar proponente do “Escola Sem Partido” forneça evidências seguras de que uma suposta doutrinação comunista é um caso generalizado na educação pública e não uma coleção de casos pontuais que sequer mereceriam mais do que uma nota da secretaria de educação daquele estado da federação. Tal centro poderia também se dispor a analisar se a privatização da Petrobras renderá mais benefícios para a população brasileira que sua manutenção e, se for este o caso, concordar com a mesma. Ou ainda se opor a cotas para homossexuais em concursos públicos se o percentual de homossexuais no serviço público já for similar ou ligeiramente acima do percentual de homossexuais em um país que pretenda instituir tais cotas para fins de diversificação. O mesmo para propostas como a da renda mínima universal: sem estudos de impacto, sem histórico de países que a implementaram e sem evidências de que o aumento de imposto requerido para sua existência seria compensado por uma melhora significativa da vida da população e seu reflexo positivo na economia, um centrista pode, com razão, permanecer

3 Há importantes estudos publicados mostrando como os cotistas possuem desempenho ligeiramente superior aos não cotistas. Na ocasião da implementação das cotas a argumentação contrária a elas sugeria queda na qualidade educacional. Uma divulgação desses estudos encontra-se em <<https://veja.abril.com.br/revista-veja/cotas-melhor-te-las-2/>> Acesso em 1 de julho de 2020.

cético ou mesmo considerar tal medida imprudente. Parece-me que sem a existência de um grupo ideológico de centro, qualquer projeto de país a longo prazo está fadado à descontinuidade, já que o poder pode passar da direita para a esquerda num ciclo que tende a se repetir caso não haja novos golpes contra a democracia. Direita e esquerda precisam uns dos outros para a crítica mútua, mas nenhum fará, gratuitamente, uma autocrítica. Nisso ambos os espectros são bastante similares: enquanto direita está no poder, a esquerda vaia e critica tudo. E vice-versa. O centro é o grupo que pode pesar a favor de um progresso via políticas públicas duradouras e talvez seja o único espectro político capaz de ver o valor de uma proposta independente de sua autoria. Nos casos em que os projetos de lei e medidas governamentais são polêmicos, pode não haver saída do impasse. Mesmo nesses casos, entretanto, o centro pode ocupar um lugar importante na qualificação do debate, pois antes de se opor ao referido projeto, pode simplesmente julgar a sua eficácia para os próprios fins almejados pelo espectro político em que a proposta teve origem. Pode-se, por exemplo, tomar algumas propostas conservadoras que buscam anular uniões homoafetivas ou introduzir o ensino religioso confessional nas escolas públicas e, no lugar de criticar os fins almejados pelos proponentes, mostrar que tais medidas não aumentam as chances de reduzir o número de homossexuais ou aumentar o número de fiéis de uma denominação religiosa. Pode-se também fazer o mesmo com ideários progressistas polêmicos: buscar evidências importantes de que a legalização da prostituição não contribuiu para a causa feminista como se imagina, etc. Nestes casos, embora a motivação para opor-se a um projeto polêmico seja diferente das motivações dos polos opostos do embate político, o centro pode contribuir para que uma lei de duvidosa eficácia (mesmo para os propósitos dos proponentes) seja posta em vigor, criando despesas desnecessárias ou outros inconvenientes que paralisam os serviços públicos ou dificultam a vida da população, ou fazem dos cidadãos cobaias de políticas públicas que podem vir a se mostrar desastrosas, ainda que bem-intencionadas.

Antevejo uma objeção ao meu ponto anterior: ainda que exista um centro tal como esboçado anteriormente trata-se de uma utopia esperar que tal centro político seja capaz de ganhar eleições num mundo polarizado. De fato, a polarização funciona de modo a fazer parecer que não há opção entre um ou outro campo. O caso das últimas eleições presidenciais brasileiras pode ser instrutivo, nesse sentido: dois candidatos com alta rejeição chegaram no 2º turno.⁴ O que faz com que candidatos com alto índice de rejeição sejam, ao fim e ao cabo, as únicas opções para os eleitores brasileiros, já que havia candidatos com menos rejeições? A resposta, além da polarização, pode também residir no sistema eleitoral: o sistema de votação em dois turnos coloca os mais votados e não contabiliza a rejeição. Assim, o medo de que um dos lados ganhe leva à radicalização da campanha e os votos acabam distribuindo-se entre os que se apresentam como adversários diretos; O centro teria chances maiores num sistema parlamentarista ou com uma ligeira alteração no modo como são feitas as eleições. Se a votação permitisse escolher uma segunda opção (tal como opções de curso em processos seletivos de universidades), seria possível colocar um terceiro candidato, supostamente mais moderado, no páreo. Somados os votos de 1ª e 2ª opção, seria possível apontar o candidato com maiores chances de representar a vontade geral popular, já que os resultados seriam indício de que grande parte dos eleitores aceitaria ser governada por aquele candidato. Isso seria um avanço no sistema eleitoral para cargos executivos no Brasil, pois levaria em conta a rejeição de um candidato como fator que pode dificultar sua eleição, forçando-o à moderação, bem como apontar para o candidato que tende a ter as melhores relações com o congresso, já que, a rigor, não representa unicamente os interesses de nenhum dos adversários políticos à esquerda ou à direita. Reconheço que tal proposta ainda é uma realidade um tanto quanto distante das regras

4 Não considero que o PT seja extrema esquerda como alguns editoriais fizeram parecer. O adjetivo “extremo” deve estar reservado para os partidos e candidatos que não reconhecem a legitimidade dos partidos do campo ideológico oposto (e de seus candidatos), incitando ou praticando a eliminação do adversário. Para efeito do meu argumento, no entanto, tal advertência não muda o que está implicado.

eleitorais em vigor no país. Mas em nada a distância para com a realidade eleitoral muda o fato de que, se o centro ocupar-se de representar o posicionamento epistemicamente responsável de análise do mérito das propostas de leis e programas governamentais, seu papel tende a ser primordial no aprimoramento a democracia e, conseqüentemente, ocupar a presidência talvez seja menos importante do que conquistar assentos no parlamento, aprimorando de lá o debate sobre as finalidades do Estado, apoiando bons projetos e resistindo àqueles que pareçam mal estruturados, inviáveis, ineficientes, ou mesmo que façam a população de cobaia em assuntos que parecem merecer mais debate e/ou maiores evidências.

Uma outra crítica que, suponho, venha à mente do leitor é que, ainda que um partido assuma a postura epistemicamente responsável indicada acima, isso não favorece uma unidade capaz de angariar a maioria, quer internamente ao partido, quer externamente, devido aos princípios valorativos extremamente incompatíveis entre esquerda e direita. Não posso recusar que tal crítica é pertinente. Afinal, se dois grupos a princípio têm pontos de partida inconciliáveis que orientam seus respectivos fins, qualquer proposta vista como favorável a um desses princípios é automaticamente vista como indesejável pelo lado oposto. Dessa forma, não seria possível atingir algum tipo de meio termo capaz de ser consistente o suficiente para unificar o grupo e, conseqüentemente fornecer uma identidade ideológica a tal centro. Responder a essa crítica demanda adotar um novo ponto de vista sobre o conceito de ideologia. Para que uma postura política não alinhada automaticamente com a esquerda ou com a direita seja possível, é preciso admitir o conceito de ideologia *a posteriori*. Uma característica dos embates entre direita e esquerda está no princípio valorativo inegociável de cada lado. Esquerda e direita definem *a priori* sua identidade e lançam candidaturas e propostas em acordo com o que pensam ser tal identidade inegociável. Mas isso significa que, a resposta de cada lado da polarização para uma gama de problemas será cada vez mais do mesmo. Se a esquerda quer justiça social

até que a sociedade se aproxime de não ter classes sociais, ela insistirá em aumento de impostos, redistribuição de renda diretamente via programas sociais ou indireta via serviços públicos, puxando a corda cada vez mais à esquerda. Se a direita visa liberdade econômica acima de tudo, tenderá a diminuir impostos, entregar empresas públicas ao capital privado, diminuir o papel do Estado na economia e favorecer concorrência do mercado. A direita também puxará a corda cada vez mais para seu lado. Mas o que ocorre quando as circunstâncias da macroeconomia, da política internacional ou da desigualdade interna demandarem uma reação mais complexa por parte do governo? Quando uma estatal dá prejuízos constantes aos cofres públicos e não retorna em serviços aquilo que é investido nela? Se um partido é *a priori* contra privatizações, acabará defendendo a manutenção da empresa e a distribuição dos prejuízos entre os contribuintes. E quando há uma recessão mundial que provavelmente tirará a capacidade ou a confiança do capital privado em investir no mercado do país? A direita vai continuar defendendo a não intervenção e sugerindo que os miseráveis e empobrecidos pela crise não sejam assistidos pelo estado. Mas um partido com ideologia *a posteriori* reconhece que situações distintas demandam ações também distintas. Ter uma solução *a priori* para questões novas não parece levar a qualquer progresso. Se há um deficit educacional atestado pelos resultados de parâmetros internacionais (como o PISA), não seria razoável aumentar investimentos em educação, formação de professores e criação de uma carreira atraente para os funcionários da educação ainda que isso levante a necessidade de mais impostos ou desinvestimento em outras áreas? Por outro lado, se o Estado precisa fazer caixa para não adquirir mais dívida, não seria razoável abrir mão de estatais não essenciais? Se há uma crise econômica que impede investimentos privados não é razoável instituir um programa temporário de injeção de renda para alavancar o consumo? Se o aumento do desemprego se der por falta de competição interna, não seria razoável abrir ao capital estrangeiro e proporcionar leis e condições de livre concorrência? Insistir numa resposta pronta retirada da cartilha

do partido a uma circunstância não prevista é negar os fatos. Ora, uma ideologia *a posteriori* é autocorrigível, justamente porque parte das condições dadas e não dos princípios inegociáveis que levem sempre às mesmas soluções para situações diferentes. Um partido de centro dotado de uma ideologia *a posteriori* pode montar um projeto político de curto e médio prazo na direção de ideias de esquerda se sua base entender que as condições assim exigirem maior atuação do estado e, contornada a situação geradora de tais políticas, dar uma guinada à direita se parecer mais apropriado num projeto mais a longo prazo. Ou o oposto. O importante é que tal projeto esteja em consonância com a necessidade imediata e com os meios mais eficazes de suprir tal necessidade, além da exigência de que, mudando as condições, reveja-se o projeto. Dessa forma, um partido de centro pode congrega afiliados com valores distintos, desde que os mesmos estejam dispostos a apoiar as políticas mais adequadas ao momento político, econômico e social a que o país esteja submetido, o que pode significar dar pequenos recuos para garantir novos avanços nas conquistas da sociedade, seja em termos de equidade, seja em termos de liberdade econômica. É preciso ressaltar que divergências não são exclusividade de partidos de centro, mas de qualquer congregação comprometida com os valores da democracia. Assim, é possível encontrar divisões internas num partido de esquerda ou num de direita, havendo alas mais radicais e mais moderadas em cada partido. Tais disputas, portanto, não sendo impeditivas dos partidos de ideologia *a priori*, também não impediriam uma ideologia *a posteriori*. O único valor do qual não é possível abrir mão *a priori* é o das regras do jogo democrático. Mas como o centro aqui delineado é justamente o lugar do debate menos apaixonado e mais técnico da efetivação de políticas públicas e de leis, o perigo antidemocrático surge com muito mais vigor nos extremos da direita e da esquerda.

Em entrevista recente ao Programa Roda Viva, o cientista político da universidade de Columbia Mark Lilla, interrogado sobre a crise dos partidos de centro, afirmou que tal crise é derivada da crise de confiança

na democracia⁵. Uma vez que os eleitores vão obtendo os mesmos resultados ruins ao elegerem tanto a esquerda quanto a direita democrática em pleitos sucessivos, vão começando a desconfiar de que os problemas são do próprio sistema político, suas regras e mecanismos de funcionamento. E à medida que aparecem alternativas declaradamente contra o sistema, tais propostas parecem mais e mais atraentes para quem já se tornou cético de mudança pelas regras do jogo democrático. Dessa forma, muito do que aqui se defendeu de uma possível contribuição do centro para a reflexão política, é dependente de uma valorização da democracia enquanto valor inegociável. Escapa, entretanto, de qualquer escopo deste texto resolver o problema da crise de confiança na democracia. Se este for o único problema para o estabelecimento de uma pauta de centro, reconheço aqui a limitação de tudo que até agora escrevi.

Mas se serve de consolo a esse parecer meio pessimista, cumpre concluir que o aprofundamento do ideal democrático e a inclusão de mais e mais cidadãos no debate público sobre as instituições, leis e valores da república exigem igual atenção a uma alternativa moderada entre os polos que radicalizam.

⁵ A entrevista completa está disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=xsXL35ZhPmY>> Acesso em 01 de julho de 2020. O trecho a que me refiro está nos minutos 33 a 35.

O centro político entre a mediação e o não-lugar

*Ivan Henrique de Mattos e Silva*¹

Após um período de hegemonia manifesta de um discurso pretensamente tecnocrático, ancorado, por um lado, na derrocada das experiências do chamado “socialismo real”, na Europa, e, por outro, na consolidação do neoliberalismo como “nova razão do mundo” – instituindo não apenas padrões específicos de ação do Estado, mas também novos paradigmas de subjetivação individual² –, que pressupunha a superação da própria dicotomia entre direita e esquerda como conquista da realização teleológica do Progresso, como na chave de Fukuyama³, verificou-se, em escala internacional, a ascensão de novos campos políticos abertamente identificados com a direita do espectro político, e fortemente refratários à agenda do reconhecimento (como apontado pelos trabalhos de Carapanã⁴, Marquez et al⁵, Rosana Pinheiro-

1 Professor adjunto de Ciência Política no curso de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira da UNIFAP.

2 DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

3 FUKUYAMA, Francis. *The End of History?* *The National Interest*, N.º 16, 1989.

4 CARAPANÃ. *A nova direita e a normalização do nazismo e do fascismo*, In: E. Solano (org.), *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

5 MARQUEZ, Allan Cancian; BERGAMINI, Ana Paula Miranda Costa; LIMA, Fábio Luiz Malini de. *Os Intelectuais e as Instituições de Direita no Brasil: o Deboche e a Cultura do Lacre como parte da estratégia desses atores políticos*. XXIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste, Vitória, 2019.

Machado⁶, Camila Rocha⁷ e Esther Solano⁸). Mas, afinal, o que significa dizer-se de esquerda ou de direita? Há espaço para o centro nesse contínuo ideológico?

Esquerda e direita: em busca de uma definição

Apesar das transformações políticas e econômicas de cunho estrutural pelas quais o mundo passou desde a consolidação dos termos direita e esquerda, na sequência da Revolução Francesa, e mesmo das confusões teóricas advindas de sua manipulação sem a devida conceituação no campo do debate político recente, sustenta-se aqui a validade analítica de tais conceitos – em especial em oposição ao argumento tecnicista do esvaziamento ideológico da disputa política contemporânea. Para além de estarem presentes no imaginário popular, nas disputas políticas nacionais e internacionais e no senso comum, direita e esquerda seguem sendo conceitos que possuem validade epistemológica. A despeito dos profetas de um telos “pós-ideológico”, que ganharam relativa proeminência discursiva ao longo da década de 1990, Bobbio sustenta que “a árvore das ideologias está sempre verde”⁹:

“Direita” e “esquerda” são termos antitéticos que há mais de dois séculos têm sido habitualmente empregados para designar o contraste entre as ideologias e entre os movimentos em que se divide o universo, eminentemente conflitual, do pensamento e das ações políticas¹⁰

6 PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Amanhã vai ser maior – o que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual. São Paulo: Editora Planeta, 2019.

7 ROCHA, Camila. “Menos Marx, mais Mises” – uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política/USP, 2018.

8 SOLANO, Esther. Apresentação. In: E. Solano (org.), O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

9 BOBBIO, Norberto. Direita e Esquerda – razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 33.

10 Ibidem, p. 30.

É importante ressaltar, todavia, que tais conceitos não representam apenas ideologias conflitantes, mas também programas contrapostos em relação aos diversos problemas que permeiam a realidade social, envolvendo contrastes de ação política, ideias, interesses e valorações¹¹. O conceito de ideologia, aqui, refere-se a uma concepção de mundo que se manifesta em todas as expressões da vida individual e coletiva, uma força ativamente organizadora no sentido de moldar o terreno no qual os indivíduos atuam e lutam¹² ¹³. Assim, ideologia compreende tanto uma concepção de mundo como um projeto para ele.

Os conceitos de esquerda e direita como definidores de pertencimento a um diapasão ideológico possuem suas raízes na Revolução de 1789, na França, apoteose simbólica da ascensão da dominação burguesa como *ethos* hegemônico:

A França inventou os termos Esquerda e Direita logo nos primórdios da grande Revolução de 1789-94, que primeiro limitou os poderes e depois derrubou a monarquia Bourbon. Aqueles nobres membros da primeira Assembleia Nacional que desejaram limitar os poderes do monarca, moveram-se para se sentar junto aos plebeus à esquerda da Assembleia; aqueles que ainda apoiavam o absolutismo do que em breve se chamaria *ancien régime* se sentaram à direita, quando vistos da cadeira da presidência. A moderna Assembleia Nacional possui um planejamento de assentos similar, com os Deputados Comunistas na extrema Esquerda, com os Socialistas ao seu lado, e assim por diante até a racista Frente Nacional, cujos raros Deputados se sentam na extrema Direita (tradução do autor) ¹⁴

Assumindo que, herdados de uma construção histórica específica, direita e esquerda se converteram em conceitos, mobilizados tanto do ponto de vista epistemológico como do ponto de vista ideológico, resta saber quais os fundamentos dessa distinção dicotômica. Em geral, dois

¹¹ Ibidem.

¹² GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

¹³ EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

¹⁴ KNAPP, Andrew; WRIGHT, Vincent. *The Government and Politics of France*. Nova Iorque: Routledge, 2006. p. 1.

tipos de explicação estão presentes de modo mais significativo nas tentativas de dar corpo à díade¹⁵:

1. A direita defende, sempre, a redução do Estado – seja do ponto de vista administrativo ou de suas funções precípua –, ao passo que a esquerda, por sua vez, defende sempre o aumento do Estado – considerando seu corpo burocrático ou o alcance das políticas públicas. Esta explicação compreende a seguinte síntese: quanto maior o Estado, mais à esquerda estaria o projeto (e seus defensores), e, quanto menor o Estado, mais à direita;
2. Sendo liberdade e igualdade, por um lado, dois paradigmas intransponíveis da modernidade – e, esquerda e direita, o contínuo que delimita as clivagens políticas modernas –, e, por outro, objetivos contrapostos na chave pública (para atingir maior igualdade, algo da liberdade deveria ser sacrificado, e vice-versa), a direita teria um pendor maior ao paradigma da liberdade, ao passo que a esquerda teria um pendor maior ao paradigma da igualdade.

A primeira explicação remonta tanto à crítica dos conservadores em relação ao avanço do poder de Estado e os consequentes riscos às instituições e aos valores tradicionais^{16 17 18} – considerados os sustentáculos da civilização ocidental –, como à crítica da escola austríaca ao escopo das políticas sociais defendido tanto pela tradição benthamiana dentro do pensamento liberal como pelos socialistas e social-democratas¹⁹. Em ambos os casos, está presente a lógica da ameaça, como definida por Hirschman em seu clássico livro *A Retórica da Intransigência*²⁰: ou seja, a retórica de que qualquer ação do Estado no sentido de reverter a desigualdade verificada no mundo empírico seria a antessala do autoritarismo.

15 Embora Bobbio elenque uma série de outras distinções possíveis, são estas duas as de maior projeção argumentativa.

16 BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Nova Iorque: E.P. Dutton & Co, 1951.

17 ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1987.

18 SCRUTON, Roger. *How to be a Conservative*. Londres: Bloomsbury Continuum, 2014.

19 HAYEK, Friedrich August. *O Caminho da Servidão*. São Paulo: LVM Editora, 2010.

20 HIRSCHMAN, Albert. *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Não apenas é falso que o tamanho do Estado, isoladamente, define a configuração ideológica de um regime – como demonstram as experiências históricas das ditaduras militares latino-americanas e asiáticas, do fascismo e do nazismo (a despeito do revisionismo falsificador recente) –, como também é equivocada a percepção de que, no campo teórico, todas as autoras e autores identificados com o campo da direita tenham endossado a ideia de um Estado enxuto: no caso brasileiro, figuras centrais para o pensamento conservador – como Azevedo Amaral, Oliveira Viana e Francisco Campos (redator tanto da Constituição de 1937, do Estado Novo, como do AI-1, de 1964) – foram enfáticas defensoras de um Estado hipertrofiado, na esteira do que Brandão²¹ define como a linhagem do Idealismo Orgânico no pensamento político brasileiro; Mihail Manoilescu²², principal ideólogo do corporativismo e da centralidade do Estado como condutor do desenvolvimento nacional – que influenciou uma série de países, incluindo as experiências fascistas e o “caudilhismo” latino-americano da década de 1930 –, também era uma figura notoriamente identificada com o campo conservador; e mesmo dois ideólogos das escolas austríaca e de Chicago (Ludwig von Mises e Milton Friedman) endossaram regimes de força como remédio instrumental ao avanço do Estado social^{23 24}.

A segunda explicação também padece de problemas, alguns analíticos e outros teóricos: em primeiro lugar, tanto o marxismo como o liberalismo clássico (considerado como pertencente ao campo da direita na narrativa compreendida por essa explicação) consideravam liberdade e igualdade elementos complementares e indissolúveis do projeto civilizatório da modernidade, sendo a República (concebida na definição rousseauiana de bem público) o seu grande horizonte normativo, ou seja, concebiam uma teleologia do Progresso na chave pública, compreendido enquanto

21 BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do Pensamento Político Brasileiro*. São Paulo: Aderaldo e Rothschild Editores, 2007.

22 Poderiam, ainda, ser citados vários outros autores nesse campo, como Carl Schmitt, Julius Evola etc.

23 LOSURDO, Domenico. *Contra-História do Liberalismo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

24 DARDOT, LAVAL, op. cit.

bem-estar social^{25 26}. Se, para Locke, a propriedade só era legítima na exata medida em que fosse, ao mesmo tempo, fruto do trabalho e útil ao bem-estar coletivo²⁷, para Adam Smith, a justificação normativa para o livre-mercado reside na concepção de que o mesmo seria uma engenharia institucional (e, portanto, uma construção política) que, considerada a natureza humana (racional e egoísta), possibilitaria o aumento do bem-estar coletivo por intermédio da elevação tendencial dos salários e da queda tendencial dos preços, aliadas ao aumento gradativo da qualidade das mercadorias^{28 29}.

Em segundo lugar, é preciso considerar liberdade como um conceito polissêmico, seja do ponto de vista sincrônico ou diacrônico. Constant³⁰ identifica, por exemplo, na trajetória do pensamento ocidental, duas concepções históricas de liberdade, uma dos “antigos” e outra dos “modernos”: se, para os antigos (mundo helênico), a liberdade era um conceito positivo, coletivo, e concebido como participação na Pólis e partilha do poder social, para os modernos, a liberdade passa a ser um conceito negativo, concebido em contraposição ao Estado, e individual^{31 32}.

No campo do marxismo – claramente identificado com a esquerda política – tampouco a liberdade perde centralidade explicativa e normativa. O comunismo – concebido enquanto realização da República Positiva³³ – compreendia a culminação da teleologia marxiana de uma trajetória que levava os homens e mulheres do reino da escassez ao reino da liberdade, tanto em relação à participação na Pólis, como em relação à

25 Ibidem.

26 KERSTENETSKY, Celia Lessa. Progresso e pobreza na Economia Política Clássica. Texto Para Discussão 184 - Economia UFF, 2005.

27 LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil. São Paulo: Edipro, 2014.

28 SMITH, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations. Petersfield/Hampshire: Harriman House, 2007.

29 Sintetizada na equação de Adam Smith e Bernard Mandeville: vícios privados benefícios públicos.

30 CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos. Revista de Filosofia Política, n. 2, 1985.

31 Ibidem.

32 BOBBIO, Norberto. Liberalismo e Democracia. São Paulo: Edipro, 2017.

33 MARX, Karl. A Guerra Civil na França. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

emancipação da categoria trabalho da forma social da mercadoria^{34 35 36}. Do ponto de vista normativo, a grande preocupação da construção teórica marxiana estava no terreno da liberdade enquanto valor inerente à própria condição humana. A própria pauta da equalização salarial (igualdade, portanto, juridicamente positivada) – comumente identificada com a esquerda – recebe de Marx uma dura crítica:

Por consequência, o grito pela igualdade de salários assenta num erro, é um desejo oco, que jamais se realizará. É um rebento desse falso e superficial radicalismo que admite as premissas e procura fugir às conclusões. Dentro do sistema do salariado, o valor da força de trabalho se fixa como o de outra mercadoria qualquer, e como distintas espécies de força de trabalho possuem distintos valores, ou exigem para a sua produção distintas quantidades de trabalho, necessariamente têm que ter preços distintos no mercado de trabalho. Pedir uma retribuição igual ou simplesmente uma retribuição justa, na base do sistema do salariado, é o mesmo que pedir liberdade na base do sistema da escravatura³⁷

Essa reflexão não objetiva inverter os parâmetros da definição comparada dos conceitos de direita e esquerda, mas rejeitá-los em seu conjunto como métrica analítica e, portanto, desmistificar a afirmação de que, sendo liberdade e igualdade objetivos conflitantes e mutuamente excludentes, a direita estaria mais preocupada com o primeiro e a esquerda com o segundo. Sendo assim, se nem o tamanho do Estado nem a suposta gangorra normativa entre igualdade e liberdade podem fornecer os termos de definição para os conceitos de direita e esquerda, como defini-los?

A discussão realizada aqui adota a definição de Bobbio, partindo da premissa de que o que separa direita e esquerda (enquanto tipos ideais) é o juízo positivo ou negativo a respeito do ideal da igualdade, oriundo da

34 EAGLETON, Terry. *Marx e a Liberdade*. Lisboa: Edições Dinossauro, 2002.

35 LUKÁČZ, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

36 MARX, Karl. *O Capital – Livro III*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

37 Idem, *Para a Crítica da Economia Política; Salário, Preço e Lucro; O Rendimento e suas Fontes*. São Paulo: Abril Cultural – Coleção Os Economistas, 1982. p. 160-161.

aceitação ou rejeição da desigualdade (em distintos níveis e aspectos) como a ordem natural do mundo. Sendo assim, a direita é o campo que assume (em maior ou menor medida) a desigualdade como ordenamento natural e limite de toda a ação política^{38 39}. Vale lembrar que, enquanto tipos ideais, tais conceitos não se resumem a todos monolíticos, mas compreendem uma vasta gama de expressões, manifestações e gradações num contínuo ideológico, que possui na maior aceitação ou rejeição da desigualdade o seu *ethos*.

Ou seja, considerando uma linha que compreenda o espectro com as distintas expressões ideológicas, tendo, como tipos ideais, direita e esquerda enquanto polos contrapostos, quanto mais as desigualdades (em suas várias facetas e manifestações) forem encaradas como inerentes à existência humana, mais à direita se está, e, por sua vez, quanto maior for o reconhecimento da Pólis como instância de transformação da realidade – conferindo, assim, à humanidade poder de agência –, mais à esquerda. Assim, tanto à esquerda como à direita poderia haver expressões democráticas ou autoritárias, tolerantes ou intolerantes, pluralistas ou hegemônicas, estatistas ou absenteístas, já que o critério para a distinção estaria em outro registro. Assumindo, portanto, em primeiro lugar, a validade epistemológica dos conceitos de direita e esquerda, e, em segundo lugar, os critérios para uma definição mínima, resta a questão: a dicotomia representada pela díade esquerda-direita encerra em si o escopo das manifestações políticas e ideológicas possíveis, ou há, nessa equação, espaço para zonas intermediárias?

O centro como mediação ou síntese

Embora direita e esquerda componham a dicotomia estruturante para a definição dos posicionamentos políticos contemporâneos, e,

38 CEPÊDA, Vera Alves. A Nova Direita no Brasil: contexto e matrizes conceituais. Revista Mediação, vol. 23, n. 2, 2018.

39 BOBBIO, 2011.

enquanto tal, consubstanciem dois polos contrapostos – seja do ponto de vista de diagnóstico ou de prognóstico –, essa dicotomia não prescinde da existência de campos intermediários. Nesse sentido, segue Bobbio:

A distinção entre direita e esquerda não exclui de modo algum, sequer na linguagem comum, a configuração de uma linha contínua sobre a qual entre a esquerda inicial e a direita final, ou, o que é o mesmo, entre a direita inicial e a esquerda final, se colocam posições intermediárias que ocupam o espaço central entre os dois extremos, normalmente designado, e bastante conhecido, com o nome de “centro”⁴⁰

O autor delimita duas configurações possíveis para este vasto campo intermediário entre os dois tipos ideais estruturantes, chamado de centro: o Terceiro Incluído e o Terceiro Inclusivo. O primeiro é concebido como uma derivação específica da dicotomia original que opera uma dupla negação, ou seja, ainda que definido em função das categorizações de direita e esquerda, centro é o campo que não é nem um, nem outro: ele se insere entre os dois campos antagônicos mantendo-os separados⁴¹. O segundo, por sua vez, também derivado do antagonismo original, busca ir além da dicotomia, unindo os dois tipos ideais em uma totalidade dialética, e, enfim, superando-os em uma síntese superior⁴².

Um exemplo clássico de Terceiro Inclusivo é o debate, ao longo das décadas de 1980 e 1990, ao redor na noção de Terceira Via. Partindo dos pressupostos de que, em primeiro lugar, é comum à análise da realidade empírica (em seus mais diversos campos) o modo de se pensar por díades – natureza e cultura, imanência e transcendência, privado e público; em segundo lugar, que esquerda e direita enquanto categorias explicativas representam uma díade antitética, ou seja, possuem como premissa a existência de um universo composto de entes divergentes, em contraposição à lógica de um todo harmônico; e, em terceiro lugar, que

40 Ibidem, p. 53.

41 Ibidem.

42 Ibidem.

díades antitéticas podem dar vazão a uma síntese dialética, o Terceiro Inclusivo – que Bobbio diferencia do centro político que se define como um espaço intermediário de expressão política – se apresenta como uma solução de compromisso, absorvendo os campos antagônicos e buscando ir além da dicotomia imposta pela realidade política e social:

O Terceiro Inclusivo tende a ir além dos dois opostos e a englobá-los numa síntese superior, e, portanto, anulando-os enquanto tais: dito de outro modo, ao invés de duas totalidades que se excluem reciprocamente e não são, como a frente e o verso da medalha, visíveis simultaneamente, faz deles duas partes de um todo, de uma totalidade dialética. Esta se distingue tanto da totalidade mecânica, na qual o todo deriva da combinação de partes componíveis, e componíveis porque compatíveis, quanto da totalidade orgânica, na qual as partes singulares estão em função do todo, e portanto não são antitéticas entre si, mas convergentes para o centro. A unidade dialética, ao contrário, caracteriza-se por ser o resultado da síntese das duas partes opostas, das quais uma é a afirmação ou tese e a outra é a negação ou antítese; a terceira parte, como negação da negação, é um *quid novum*, não como composto, mas como síntese⁴³

Vale ressaltar que o Terceiro Inclusivo, enquanto síntese dialética, possui uma miríade de expressões históricas e políticas, podendo estar mais vinculado ao campo conservador – como no caso da Revolução Conservadora, surgida após a Primeira Guerra Mundial, tendo na via prussiana de desenvolvimento sua máxima expressão – ou mais próximo do campo progressista, como no caso do social-liberalismo característico das experiências do *New Labour* inglês ou, mais recentemente, das experiências pós-neoliberais da chamada “esquerda moderada” entre o início dos anos 2000 e meados de 2010. Ou seja, se, por um lado, a síntese do Terceiro Inclusivo busca superar o antagonismo dialético representado pela díade direita-esquerda, enquanto práxis, as experiências políticas dela derivadas sempre estarão inseridas mais à esquerda ou mais à direita (sem, contudo, se resumirem a um campo ou outro).

43 *Ibidem*, p. 38.

O centro do debate sobre a Terceira Via implica na constatação de que, em contraste com o modelo de bem-estar ancorado na macroeconomia keynesiana, uma nova configuração da ação estatal no campo social deveria ser orientada a criar cidadãos “ativos” (partícipes do mercado de trabalho) ao invés de cidadãos “passivos”, dependentes dos serviços públicos. As intervenções do Estado não deveriam extrapolar os limites do modelo de mercado e tampouco questionar a mercantilização da vida social (como no caso da social-democracia clássica, segundo Esping-Andersen), focalizando os investimentos sociais nas parcelas mais pobres da população⁴⁴.

Os apontamentos de Anthony Giddens durante a década de 1990 também assumem um papel crucial nesse processo. Em face da crise fiscal dos Estados social-democratas clássicos, sobretudo em decorrência do acirramento da competição internacional representado pela ascensão dos Tigres Asiáticos e dos impactos causados pelos choques do petróleo na década de 1970, surge o debate sobre a substituição do modelo de seguridade social universal – marca da social-democracia europeia – pelo modelo de investimento social: os gastos sociais, desprezados pela hegemonia neoliberal dos anos 1970 e 1980 no centro do capitalismo, passam a ser encarados como produtivos desde que observados os *payoffs*⁴⁵. Assim, “a diretriz é o investimento em capital humano sempre que possível, ao invés do fornecimento direto do sustento econômico. No lugar do Estado de Bem-Estar Social deveria ser colocado o Estado de Investimento Social” (tradução própria)⁴⁶.

Do ponto de vista prático, o Terceiro Inclusivo contemporâneo – na chave da Terceira Via, materializada, sobretudo, pelo blairismo e pelo clintonismo – promoveu uma sobreposição entre duas lógicas distintas: assumindo que distribuição (no campo material) e reconhecimento (no

44 MACDONALD, Laura; RUCKERT, Anne. Introdução. In Laura Macdonald, Anne Ruckert (orgs.), *Post-neoliberalism in the Americas*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

45 JENSON, Jane; SAINT-MARTIN, Denis. *New Routes to Social Cohesion? Citizenship and the Social Investment State*. *Canadian Journal of Sociology*, vol. 28, n. 1, 2003.

46 GIDDENS, Anthony. *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1998. p. 117.

campo simbólico) são os componentes normativos essenciais da sociabilidade capitalista em sua chave democrática, a síntese representada pela *new left* pós-marxista endossou o progressismo na agenda do reconhecimento (ainda que não sob a ótica da desmercantilização⁴⁷) *pari passu* à aceitação da governamentalidade neoliberal⁴⁸ como derivada de uma ciência empírica: “o bloco progressista-neoliberal combinava um programa econômico expropriativo e plutocrático com uma política liberal-meritocrática de reconhecimento. O componente distributivo deste amálgama era neoliberal”⁴⁹.

A chamada *pink tide*, ou onda pós-neoliberal, como designado o reordenamento político na América Latina representado pela eleição de novos grupos políticos identificados (em maior ou menor medida) com o campo da esquerda, também representa um caso de Terceiro Inclusivo⁵⁰. Embora a sequência de vitórias eleitorais da esquerda ou centro-esquerda na América Latina a partir do final da década de 1990 e início da década de 2000 se apresente enquanto um efeito dominó, é consenso na literatura que as experiências pós-neoliberais são distintas e peculiares. Estas diferenças se devem a cinco fatores fundamentais: o caminho para o poder, a estrutura organizativa partidária, as trajetórias históricas, a base de apoio societal dos governos e a gestão macroeconômica implementada.

Há duas vertentes interpretativas na literatura para a explicação das variações dentro das experiências pós-neoliberais latino-americanas: uma mais normativa e simplista e outra mais pormenorizada. O principal expoente da primeira corrente analítica é Jorge Castañeda, que, em um artigo publicado na revista *Foreign Affairs*, em 2006, sistematizou a nova esquerda latino-americana em duas chaves: a boa esquerda e a má esquerda (*good left* e *bad left*):

47 ESPING-ANDERSEN, Gosta. As três economias políticas do welfare state. Revista Lua Nova, n. 24, 1991.

48 DARDOT, LAVAL, op. cit.

49 FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. Política e Sociedade, vol. 17, n. 40, 2018. p. 46.

50 SILVA, Ivan Henrique de Mattos e. O Estado pós-neoliberal e os Programas de Transferência Condicionada de Renda no Brasil e na Argentina: ruptura ou continuidade? Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política/UFSCar, 2018.

Mas compreender as razões por trás destes desenvolvimentos requer o reconhecimento de que não há uma esquerda latino-americana hoje; há duas. Uma é moderna, aberta, reformista e internacionalista, e ela surge, paradoxalmente, da esquerda dura do passado. A outra, nascida da grande tradição do populismo latino-americano, é nacionalista, estridente e fechada. A primeira é consciente de seus erros do passado (bem como dos erros de seus antigos modelos em Cuba e na União Soviética) e mudou apropriadamente. A segunda, infelizmente, não⁵¹

Segundo Castañeda, a boa esquerda seria herdeira da esquerda tradicional forjada no contexto da Terceira Internacional, do socialismo soviético e do castrismo. Com a derrocada dos regimes socialistas do Leste Europeu, esta vertente da esquerda latino-americana teria operado uma mudança de trajetória análoga àquela dos Partidos Comunistas e Socialistas europeus: uma defesa enfática de políticas sociais compensatórias como eixo estruturante da ação pública, mas com uma gestão macroeconômica (em maior ou menor medida) ortodoxa. Por sua vez, a esquerda ruim teria como linhagem a tradição do populismo latino-americano, resgatando a tradição retórica e simbólica dos libertadores do século XIX, pautando-se no personalismo, no corporativismo e no nacionalismo enquanto gramática política⁵².

Embora as definições cunhadas por Castañeda tenham sido em grande medida rejeitadas pela literatura sobre a nova esquerda latino-americana – já que dotadas de baixo rigor conceitual⁵³⁵⁴ – a clivagem entre o moderno e o populista possui maior capilaridade, encontrando ecos em outros autores, ainda que com maiores nuances. Essa clivagem se assenta não apenas nas medidas adotadas pelos governos, mas também nas estruturas partidárias que os sustentam e na relação que estabelecem com

51 CASTAÑEDA, Jorge G. Latin America's Left Turn. *Foreign Affairs*, vol. 85, n. 3, 2006. p. 29.

52 *Ibidem*.

53 WYLDE, Christopher. *Latin America after Neoliberalism: Developmental Regimes in Post-Crisis States*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2012.

54 YATES, Julian S.; BAKKER, Karen. Debating the "post-neoliberal turn" in Latin America. *Progress in Human Geography*, vol. 38, n. 1, 2014.

o corpo político e social de seus países. Burges⁵⁵ e Weyland⁵⁶ centram suas análises a respeito do populismo na rejeição maior ou menor aos modelos econômicos, representativos e ideológicos construídos ao longo das décadas de 1980 e 1990: de um lado, a esquerda de tipo populista (ou radical) – Venezuela, Equador, Bolívia e Argentina – e, de outro, a esquerda moderada – Brasil, Chile e Uruguai.

Oxhorn⁵⁷ divide os dois tipos de esquerda com base no padrão de cidadania que almejam construir a partir de sua relação com a sociedade civil e os beneficiários das políticas públicas. Segundo o autor, o eixo da ascensão das novas maiorias políticas na região é a rejeição de um modelo de cidadania de mercado, mas dois modelos distintos disputariam a hegemonia das novas alternativas: a cidadania como cooptação, identificada tradicionalmente com o populismo de meados do século XX, mas resgatado por uma parte da nova esquerda latino-americana, tento por base a concessão de direitos sociais de cidadania de modo segmentado e limitado, legitimando, assim, padrões hierárquicos e verticalizados de relações entre Estado e sociedade; e a cidadania como agência, refletindo uma dinâmica em que o Estado e a sociedade civil não subordinam ou são subordinados um pelo outro na busca de bens públicos, de modo que os cidadãos, em consonância com o poder público, possam participar da construção coletiva da cidadania⁵⁸.

A segunda vertente interpretativa sobre o fenômeno do pós-neoliberalismo na América Latina é mais cautelosa na definição dos modelos, preferindo adotar critérios diferenciadores com base nas características organizativas, institucionais, ideacionais e de gestão das diferentes expressões políticas da nova esquerda. Com relação ao

55 BURGESS, Sean W. Brazil: Toward a (Neo)Liberal Democracy? In Jean Grugel, Pia Riggirozzi (orgs.), *Governance after Neoliberalism in Latin America*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

56 WEYLAND, Kurt. *The Left: Destroyer or Savior of the Market Model?* In Steven Levitsky, Kenneth M. Roberts (orgs.), *The Resurgence of the Latin American Left*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011.

57 OXHORN, Philip. *Beyond Neoliberalism? Latin America's New Crossroads*. In John Burdick, Philip Oxhorn, Kenneth M. Roberts (orgs.) *Beyond Neoliberalism in Latin America?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

58 Haveria, ainda, uma associação apenas instrumental entre o padrão de cidadania como cooptação e a democracia política, ao passo que, no caso da cidadania como agência, a associação seria orgânica.

“caminho para o poder”, Levitsky e Roberts⁵⁹ e Pribble e Huber⁶⁰ dividem a esquerda latino-americana em três categorias: o caminho institucional para o poder – casos de Brasil, Chile e Uruguai, em que partidos políticos institucionalizados, frequentemente forjados durante o processo de redemocratização, chegam ao poder por intermédio dos mecanismos formais de luta pelo poder, privilegiando a disputa eleitoral; o caminho “crise-*outsider*” – casos de Venezuela, Bolívia e Equador, marcados por um processo de crise estrutural do arranjo político e institucional vigente, abrindo espaço para atores políticos não tradicionais; e o caminho da máquina populista – casos de Argentina e Peru, em que as esquerdas chegam ao poder alterando a correlação de forças dentro de partidos políticos historicamente vinculados ao ciclo populista dos anos 1950 e 1960.

Os autores ainda dividem as experiências pós-neoliberais com base nas características organizativas dos partidos e/ou movimentos que as sustentam. Há uma profunda diferença na base social dos governos de esquerda na região – Brasil, Chile, Uruguai e Argentina se apoiam fundamentalmente em suas organizações partidárias (ainda que os movimentos sociais tenham um papel estratégico, como no caso do Partido dos Trabalhadores, no Brasil), e Bolívia, Venezuela, sobretudo, sustentam-se em uma relação mais orgânica com movimentos sociais⁶¹.

A despeito das diferentes configurações ideológicas, das especificidades de trajetória, arranjos institucionais e bases sociais de sustentação, a emergência, durante a primeira década do século XXI, de experiências pós-neoliberais na América Latina se assenta na ideia de expansão das políticas sociais e no resgate do papel do Estado no apoio e

59 LEVITSKY, Steven, ROBERTS, Kenneth M. The Ressurgence of the Latin American Left – Introdução. In Steven Levitsky, Kenneth M. Roberts (orgs.), *The Ressurgence of the Latin American Left*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011.

60 PRIBBLE, Jennifer; HUBER, Evelyne. Social Policy and Redistribution: Chile and Uruguay. In Steven Levitsky, Kenneth M. Roberts (orgs.), *The Ressurgence of the Latin American Left*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011.

61 GRUGEL, Jean; RIGGIROZZI, Pia. The End of the Embrace? Neoliberalism and Alternatives to Neoliberalism in Latin America. In Jean Grugel, Pia Riggiozzi (orgs.), *Governance after Neoliberalism in Latin America*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

na formulação de estratégias de desenvolvimento econômico⁶². A era pós-neoliberal, portanto, pode ser caracterizada como experimentações em busca por alternativas de políticas públicas mais robustas de inclusão social surgidas de dentro das várias contradições políticas, econômicas e sociais legadas pelo neoliberalismo. Embora tais experimentações tenham surgido como reação ao neoliberalismo, carregam consigo fundamentos do modelo anterior, dadas as características de *path dependence* da reestruturação institucional das décadas de 1980 e 1990^{63 64}.

O centro como não-lugar

Como discutido na seção anterior, o centro concebido como Terceiro Inclusivo, enquanto síntese de uma totalidade dialética representada pela dicotomia direita e esquerda, é sempre uma solução de compromisso – em geral, típica de períodos de crise de hegemonia no pacto de dominação capitalista –, eivada, portanto, de contradições e invariavelmente situada à direita ou à esquerda de uma mediana hipotética no contínuo ideológico. Se a síntese representada pela tese da Revolução Conservadora, no início do século XX, estava situada decididamente no campo da direita, as construções da Terceira Via estão à sua esquerda. Por outro lado – dada a relativa aceitação da desigualdade reproduzida pelo automatismo de mercado –, o *New Labor* está à direita da síntese terceiro-inclusiva representada pela onda pós-neoliberal latino-americana, e mesmo dentro deste diapasão há experiências mais claramente à esquerda – como os casos de Venezuela, Bolívia e Equador – e outras mais próximas do centro – como os casos de Brasil e Argentina, por exemplo, que Silva⁶⁵ define

62 BALESTRO, Moisés Villamil. Instituições do Estado desenvolvimentista na América Latina no contexto pós-neoliberal: os casos do Brasil e Argentina em perspectiva comparada. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, vol. 6, n. 2, 2012.

63 MACDONALD, RUCKERT, op. cit.

64 TAYLOR, Marcus. The Contradictions and Transformations of Neoliberalism in Latin America: From Structural Adjustment to “Empowering the Poor”. In Laura Macdonald, Anne Ruckert (orgs.) *Post-Neoliberalism in the Americas*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

65 SILVA, op. cit.

como um padrão de *bounded innovation* (inovação limitada), considerada a trajetória pregressa de ambos.

O Terceiro Incluído, por sua vez (enquanto campo que se define por sua posição intermediária e equidistante) não pode existir senão enquanto expressão institucional decorrente do enraizamento do pluralismo político. Pode-se falar em partidos de centro, como na Espanha, com o caso do *Ciudadanos*, até sua recente aproximação com o *Vox*, na França, com o *Nouvau Centre*, ou mesmo de um campo fisiológico centrista, como o caso do “Centrão” brasileiro, herdeiro do arranjo conservador elaborado durante o processo constituinte de 1987-88 e contemporaneamente operado sob a gramática do pemedebismo⁶⁶, mas não em uma ideologia essencialmente de centro. O Terceiro Incluído é, segundo Bobbio⁶⁷, uma práxis sem doutrina, enquanto seu homólogo-síntese é uma doutrina em busca de uma práxis, que, realizada em seu intento, invariavelmente produzirá uma solução mais à esquerda ou mais à direita. A inviabilidade da construção de uma ideologia de centro deriva da própria definição de esquerda e direita sustentada aqui: se o que separa os tipos ideais ideológicos é a aceitação ou rejeição das desigualdades como a ordem natural do mundo – e, portanto, o reconhecimento ou não da Pólis como instância de realização teleológica e locus do poder de agência da humanidade –, o centro é a linha divisória hipotética que os divide.

Não se advoga aqui, todavia, qualquer simplificação analítica do fenômeno: há distintas ordens de desigualdade no mundo empírico – econômica, social, política, étnico-racial, de gênero, de prestígio, capacitativa etc. –, bem como variados graus de desigualdade. Há, portanto, uma miríade de expressões ideológicas (da direita à centro-direita, e da centro-esquerda à esquerda) dado o grau de rejeição ou aceitação das assimetrias: quanto maior a naturalização do *status quo*, mais à direita, e quanto maior o reconhecimento da Política como instrumento de construção de um ordenamento social mais equânime, mais à esquerda. No entanto, se, do

66 NOBRE, Marcos. *Imobilismo em Movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

67 BOBBIO, 2011.

ponto de vista da política institucional e partidária nas democracias consolidadas, o “lugar” do centro está plenamente sedimentado, do ponto de vista das clivagens ideológico-programáticas cabe a ele apenas a condição de construção abstrata do ponto de inflexão entre os tipos ideais da aceitação ou rejeição das assimetrias como a ordem natural do mundo. É, em suma, um não-lugar normativo.

O apagar do centro e a política dos extremos

*Everton Miguel Puhl Maciel*¹

*Celina Alcântara Brod*²

Considerações iniciais

O ano de 2020 marcou o aniversário de um acontecimento cultural que passou despercebido pela mídia especializada: os 10 anos do filme de José Padilha, “Tropa de Elite”. O filme marcou época em um Brasil que estava se polarizando. Com o devido atraso, as agendas da guerra cultural chegaram em terras tupiniquins graças a inúmeros fatores, dentre os quais vamos tratar de dois neste texto: uma compreensão inadequada daquilo que funcionou como politicamente incorreto ao longo do séc. XX e a ausência de reformas liberais. Uma ideologia de centro, no Brasil, precisa enfrentar esses dois fatores porque sem eles não é possível encarar uma reforma política que se encaminhe para uma resposta dos problemas políticos, econômicos e sociais como o equilíbrio necessário para garantir a estabilidade dessas eventuais melhoras na sociedade política, bem como o reconhecimento por parte do setor político e da sociedade civil daquilo que precisa realmente ser alterado.

Quando Padilha colocou no ar a continuação – e também o encerramento – de seu longa-metragem, em 2010, ainda não havia

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, professor da Universidade Federal do Amapá, trabalha com temas de ética e de filosofia política.

² Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, autora de diversos ensaios no Estadão da Arte, pesquisa problemas de filosofia política a partir do ceticismo de David Hume.

“isentões” no Brasil. Eles surgiram a partir do filme. Trata-se de uma interpretação cética da crítica feita pelo cinema que, quando levada para o âmbito político, se vê capaz de perguntar: “ok... é uma crítica, mas quem o filme está, efetivamente, criticando?” Cabe lembrar que Padilha não fez um filme sobre relações de teorias conspiratórias. Seu roteiro é um romance de relações que existem e são experimentadas pelos brasileiros diariamente. Neste sentido, os questionamentos daqueles que exercitaram a crítica cética, diante das situações realistas oferecidas pelo filme, estavam direcionadas a todos os ângulos sociais exibidos pela trama. Onde está a culpa, afinal? Estaria no “maconheiro” da universidade, no traficante da favela, no miliciano que serve de proteção e aval para o traficante ou no político que se beneficia diretamente de todo o sistema paralelo criado dentro do Estado que ele deveria representar? Quando temos dificuldade de compreender a quem a crítica do filme se direciona, é o isentão quem reconhece a pulverização da culpa e observa que, se há muitos culpados, a sociedade tente a procurar inimigos pontuais para transferência de responsabilidade. Os efeitos políticos desse comportamento incidem diretamente sobre os dois fatores da guerra cultural.

Primeiramente, é imprescindível delimitar a guerra cultural dentro das esferas que usualmente são polarizadas: sexualidade, etnia e religiosidade. Esses temas tendem a dividir uma sociedade. É preciso levar em conta que todos eles foram agenda ao longo do séc. XX pós-segunda guerra mundial em países que enfrentaram desigualdades sociais e estavam politicamente abertos para discutir soluções para seus conflitos internos, inclusive e principalmente, aqueles da guerra cultural. Isso não deixa nenhuma nação imune ou blindada às crises financeiras, por exemplo, mas contribui para um ambiente político menos nocivo e afeito a perseguições políticas, características essenciais de uma democracia.

É preciso esclarecer que tanto estados conservadores quanto progressistas podem ter encontrado soluções para problemas advindos da guerra cultural, soluções que não poderiam ser buscadas em estados totalitários, independente da ideologia fundante do totalitarismo. Rússia e

Cuba foram e são estados totalitários, abertos recentemente ou ainda fechados economicamente, onde a agenda do progressismo da guerra cultural encontra dificuldades e intransigência política ou sequer tem espaço. Brasil e Argentina, países que enfrentaram ditaduras conservadoras e autodeclaradas anticomunistas, também tiveram um atraso significativo na agenda dos assuntos da guerra cultural, mesmo sem nunca terem disparado um tiro na guerra fria – e, pelo contrário, perdido uma guerra contra um país liberal e conservador, como no caso da relação da Argentina com as Falklands, de Margaret Thatcher. Em grande medida, o isentão é aquele que reconhece essas dicotomias e nega que podemos recuperar o tempo perdido de uma história na qual fomos marginalizados. Não fomos convidados para trocar tiros contra a Rússia, nem teríamos condições de enfrentar o Império Britânico na disputa territorial para defender uma ilha. O cético político reconhece isso e não é menos patriota.

Não é possível encontrar esse nível de ceticismo político em nações que passaram por reformas culturais envolvendo a laicização do estado, ampliação da diversidade sexual e inserção de minorias raciais na esfera pública. Nesses outros locais, as pessoas são conservadoras, progressistas ou despreocupadas com o sistema político. Bertolt Brecht quando descreveu o “analfabeto político” como alguém que “não ouve, não fala e nem participa dos acontecimentos políticos” não estava se referindo, portanto, a isentões, nos moldes como eles são identificados no Brasil. Ele tratou de uma categoria de pessoas imersas aos sistemas democráticos que consideravam as agendas da guerra cultural desinteressantes no mundo político, mas essas pessoas encontraram espaço político quando essas pautas foram inevitáveis. O analfabeto político de Brecht é fundamentalmente europeu ou norte-americano. Nos países onde as reformas liberais não aconteceram, outra feita, a guerra cultural é pautada por um itinerário que viria a ser seguido, com o devido atraso, e negar que tais assuntos merecem espaço no âmbito político foi a alternativa encontrada por muitos telespectadores da vida pública. Esses “analfabetos

políticos” de estimação são nossos, com todo respeito que merecem aqueles mapeados por Brecht.

Aquele que nega a necessidade de reformas liberais se identificará prontamente com grupos políticos que buscam conservar a plataforma da guerra cultural sem a laicidade do estado, ampliação do direito de liberdade sexual ou inclusão de minorias étnicas. É assim não porque eles negam a guerra cultural, mas porque negam a política liberal na qual a guerra cultural encontra espaço. Independente do espírito genuíno do conservadorismo estar teoricamente e historicamente ligado à moderação política, ou seja, uma crítica às reformas revolucionárias e ideologias teleológicas, o analfabeto político de Brecht é aquele que, inevitavelmente, encontrou espaço dentro de arranjos políticos autoproclamados “conservadores”.

O isentão, no debate político brasileiro, portanto, é aquele tipo liberal que aceita discutir na esfera pública os problemas centrais da guerra cultural, é progressista no campo das respostas dadas a esses problemas e conservador por não visualizar que soluções revolucionárias podem ser empregadas, nesse e outros assuntos da vida política. Ao ser taxado de isentão pelos afeitos ao extremismo político, não entra em cena as opiniões de se ele concorda ou não com o liberalismo econômico, pois, fundamentalmente, esta não é uma das agendas da guerra cultural. O termo “isentão” se refere, assim, a alguém indisposto ao extremismo, mas tem uma utilização pejorativa pelos detratores de esquerda ou direita para se referir a alguém que não pode ser facilmente identificado como de esquerda ou direita.

Politicamente Incorreto

O isentão é aquele que compreende o uso do politicamente incorreto. Aquilo considerado “politicamente correto” é identificado severamente com a trincheira da guerra cultural progressista, ou seja, que defende minorias, ampliação das liberdades sexuais e laicização do estado. No

Brasil, o politicamente incorreto, em tese, parece ser o contrário disso. Mas, no geral, não o é. O termo passou a ser utilizado, quase que exclusivamente, para identificar o direito de fazer piada e gracejo com homossexuais, minorias raciais e defender modelos religiosos que já são hegemônicos por natureza cultural, disfarçando um retrocesso no inevitável processo de laicização do Estado de perseguição religiosa, por exemplo. O direito de gracejo e chacota com minorias e homossexuais passou a ser negado apenas muito recentemente em países com o Brasil.

Mesmo com esses fatores tão distorcidos, o politicamente incorreto é o direito de criticar, por todos os meios que se julgarem necessários e com toda truculência que se julgar necessária modelos de alinhamento progressista. O filme *Tropa de Elite*, no contexto desse tipo de crítica, é politicamente incorreto, crítico dos modelos políticos progressistas que fracassaram socialmente e abriram o flanco para o exercício de um poder paralelo ao do Estado. Isso é feito ao mesmo tempo em que destila ódio sobre um sistema político pretensamente democrático que se aproveita das fragilidades sociais para se manter afastado dos problemas que realmente importam do ponto de vista social e cultural. Por sua natureza crítica, o politicamente incorreto jamais se furtou desse debate e, por isso, é imprescindível afirmar que isentões tendem a ser classificados como politicamente incorretos, em países como o Brasil. No entanto, eles reconhecem que a liberdade de falar palavrão, andar armado ou se embebedar na rua não são liberdades equiparáveis a ofender minorias étnicas ou sexuais, baleiar de morte desafetos políticos ou dirigir alcoolizado. Tais distinções, em lugares que passaram por reformas liberais, são realidades culturalmente aceitáveis. No Brasil, pelos fatores que estamos elencando, recorremos a expressão “politicamente incorreto” para identificar inclusive aqueles que não reconhecem essas distinções, extrapolando substancialmente a característica do uso de linguagem ofensiva contra minorias étnicas ou sexualmente vulneráveis. O uso dessa linguagem ofensiva pode ser útil no contexto crítico, como vimos, mas deixa de fazer sentido quando extrapola a esfera da liberdade de expressão

para defender políticas não condizentes com as reformas liberais de ampliação de direitos individuais para todos. O politicamente incorreto busca justamente a maximização do direito individual da liberdade de expressão para fins críticos, então não pode ser conivente com a relativização da liberdade dos outros de seguirem suas orientações sexuais e religiosas, por exemplo.

O politicamente incorreto funciona como esfera de discurso que reage a intransigência de reformas pouco discutidas no ambiente político em geral. Para fazer sentido, ele não busca necessariamente a conservação de um *status quo* e, se o faz, acaba relegado às pautas da guerra cultural que são pouco resistentes às mudanças inevitáveis, tornando-se assim uma caricatura e encontrando indiferença entre os isentões, algo que pode ser demonstrado porque é justamente nesse momento que essa alcunha passa a ser utilizada no Brasil: quando alguém precisa ser rotulado de forma caricata por não se aliar a extrapolação do politicamente correto; em geral, são pessoas que, por serem politicamente críticas, teriam condições de fazê-lo, no entanto, evitam o extremismo. Nada mais natural que o termo pejorativo surja especificamente para identificar a frustração de uma frente dos extremismos em angariar um conjunto de adeptos que eram julgados como críticos do sistema político, por não se furtarem dos debates envolvendo a guerra cultural, mas não estão, ao mesmo tempo, disposto a formar fileiras no outro extremo. Quando o sentimento de uma dessas frentes é colocado diante de seus próprios detratores políticos, surge o isentão, sem aval de nenhum grupo extremista para se defender do rótulo que recebe. E, talvez, sem interesse de fazê-lo.

É dentro de um recorte de discurso permeado pela guerra cultural tardia que se solidifica o termo pejorativo isentão. O debate em torno de políticas econômicas mais conservadoras ou progressistas existia há mais tempo, contudo, não é nesse ambiente onde a polarização encontra eco no social para consolidar o uso de rótulos com tais características. Petralha, coxinha ou isentão são classificações políticas que dependem de uma polarização já inserida em uma guerra cultural, extrapolando o debate

econômico. Isso porque debates sobre a maior ou menor interferência do Estado nos assuntos econômicos, comercial e conseqüentemente sociais são interessantes do ponto de vista político, mas não fazem parte do tripé que genuinamente sustenta uma guerra cultural: política, sexualidade e religião. Em um cenário cultural diferenciado como o brasileiro, a crise econômica é pretexto para o acirramento dos ânimos políticos também em torno de assuntos econômicos, sem os quais a vida civil ficaria paralisada, mas o foco do extremismo nunca é esse. Cabe-nos aqui salientar que não é este o pano-de-fundo real da polarização que torna a atual discussão emergente. Não é possível uma crítica politicamente incorreta em torno das identidades teóricas que defendem a liberdade ou supressão dela, mas sim em torno das classes sociais ou grupos que representam os estereótipos das más interpretações dessas teorias.

A sociedade civil brasileira não fez emergir para a esfera do conflito de discursos os problemas de ordem econômica antes de estabelecida a crise econômica, condição necessária para a polarização, mas não suficiente. O ingrediente indispensável é, sim, a guerra cultural. Em virtude disso, o conflito estabelecido no plano político “nós contra eles” não é apenas político ou econômico, é ainda cultural. Minorias sociais contra banqueiros, povo livre contra comunistas e a mídia tradicional contra o povo são o resultado da polarização e não conceitos originários desde o seu surgimento. A ideia de que o “povo vai às ruas contra a elite”, “o povo se manifesta contra o comunismo” não são meramente agendas econômicas, em torno da maior ou menor interferência do Estado nos assuntos econômicos, distribuição de renda e comércio; nem meramente agendas políticas em torno da maior ou menor liberdade dos cidadãos diante do Estado; outrossim, são demandas da polarização em meio a guerra cultural. A figura do isentão em uma discussão política tão atrasada é inevitável em um lugar como o Brasil, não em virtude da guerra cultural em si, mas da expectativa de que as pessoas se tornem partidárias de um dos polos, com soluções intransigentes, não discutidas e pseudorrevolucionárias.

A partir de 2013, a crise econômica era inevitável. As revoltas do inverno daquele ano provocaram um misto de sentimentos muito dissonantes nos grupos que estavam vendo a polarização terminar de ser consolidada. O desgaste do presidencialismo de coalizão, a completa ausência de credibilidade das instituições político-partidárias e o fechamento do cerco em torno do partido político que governava o país naquele momento, identificado historicamente como “de esquerda”, foram ingredientes para completar um ciclo histórico que havia servido para deixar de lado as agendas da guerra cultural. O processo que havia sido atrasado pela repressão da ditadura, pela coalizão da reabertura democrática também foi atrasado, como pode e ao seu modo, pela coalizão encabeçada pelo governo progressista. Repentinamente, a agenda que foi movimentada apenas por um lado em detrimento do outro foi transformado em uma espécie de emergência cívica pelos seus opositores e a barragem de represamento da guerra cultural se rompeu. Nesse último momento do ciclo, quando surgem defensores de baluartes morais na esfera política, povoada anteriormente pela hegemonia do politicamente correto, o isentão também surge, ao mesmo tempo em que surgem os adversários da chamada “esquerda”. O isentão, enquanto crítico das políticas progressistas pouco discutidas pelo modelo político vigente, reconhecendo limites e intransigências, é aquele que encontra dificuldade de se adequar às seitas disponíveis para filiação, inclusive as novas, e o resultado é o rótulo.

É possível que se encontre pessoas taxadas como isentões e alheias aos problemas da guerra cultural, mas o importante no nosso contexto é compreender como o rótulo surgiu em nosso meio, compreender a importância da resistência dessas pessoas à polaridade da vida política do país e, fundamentalmente, explicar que existem posturas politicamente incorretas que não são desvairadas e até criminosas, funcionando como válvula de escape, em meio ao extremismo interno aos vários disfarces que o progressismo veste.

A ausência de reformas liberais

Não existem, nos moldes do liberalismo econômico clássico ou revolucionário da expressão, “liberais” no Brasil. Por certo, não estamos nos referindo aos teóricos do liberalismo econômico, mas às experiências do liberalismo político, enquanto ideal da modernidade. Aquilo apresentado pelo viés do politicamente correto explica apenas em parte a tensão do surgimento da expressão “isentão”. Em alguma medida, por outro lado, é preciso levar em conta o fato de que a expressão “liberal” é interpretada de maneira superficial ou depreciativa para se referir aos defensores do liberalismo em geral, inclusive político.

As agendas da guerra cultural foram movimentadas, primeiramente, em locais que passaram pelas reformas políticas necessárias para encaminhar cada nação envolvida à ampliação de direitos individuais ou aceitaram ser influenciadas politicamente por essas reformas. Se as soluções apresentadas são morosas e não acomodam da melhor forma possível as reivindicações das minorias, é uma questão a se levar em conta. O ponto central, todavia, consiste em observar que o surgimento do termo isentão envolve a tentativa de se buscar outra forma depreciativa para identificar aquele conjunto de indivíduos indispostos a retrocederem à intolerância religiosa, depreciação étnica ou envolvendo orientação sexual, período anterior ao reconhecimento público do pluralismo, compreendido como um valor político da modernidade. São pessoas com opiniões influenciadas pelo liberalismo, independente de terem ou não experimentado a vida política de uma nação que passou por reformas liberais suficientemente sólidas tanto para compreender o bom uso do politicamente incorreto, quanto reconhecer posturas políticas autoritárias vindas de governos de esquerda ou direita.

A liberdade de consciência e discussão amplia a possibilidade de se levantar assuntos da guerra cultural na esfera pública. Tal liberdade, como vimos, diz respeito ao politicamente incorreto, por exemplo, mas se refere fundamentalmente ao emprego de políticas não totalitárias. Na célebre

obra *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Popper critica as reedições de idealismo platônico, fomentadas pelo marxismo. Ficou famosa uma nota de rodapé onde ele trata do chamado “paradoxo da tolerância”: concepção que sustenta que a “tolerância ilimitada leva ao desaparecimento da tolerância”³. Popper é suficientemente solerte para compreender que esse mecanismo paradoxal provém da própria ideia de liberdade, no sentido de que uma liberdade irrestrita pode levar a uma ampliação de restrições em uma sociedade que permita a liberdade de tornar as pessoas escravas, por exemplo. E ainda: o problema desse paradoxo pode ser estendido a todo sistema político-democrático: enquanto crítico do idealismo platônico, ele observa que o nariz torto de Platão à democracia desemboca no problema de que “a maioria possa decidir que um tirano deva reinar”⁴. O que Popper não faz – na esteira de Mill, aliás – é sugerir que opiniões intolerantes devam ser banidas, independente dos efeitos práticos que elas tenham na sociedade:

não quero implicar, por exemplo, que devamos sempre suprimir a manifestação de filosofias intolerantes; enquanto pudermos contrapor a elas a argumentação racional e mantê-las controladas pela opinião pública, a supressão seria pouquíssimo sábia. Mas deveríamos proclamar o *direito* de suprimi-las, se necessário pela força, pois bem pode suceder que não sejam preparadas para se opor a nós no terreno dos argumentos racionais e sim que, ao contrário, comecem a denunciar qualquer argumentação; assim, podem proibir a seus adeptos, por exemplo, que deem ouvidos aos argumentos racionais por serem enganosos, ensinando-os a responder aos argumentos por meio de punhos e pistolas. Deveremos então reclamar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar os intolerantes. Devermos exigir que todo movimento que pregue a intolerância fique à margem da lei e que se considere criminosa qualquer incitação à intolerância e à perseguição, do mesmo modo que no caso da incitação ao homicídio, ao sequestro de crianças ou à revivescência do tráfico de escravos⁵.

3 Popper, 1974, p.289.

4 Popper, 1974 p.290.

5 Popper, 1974, p.289s.

O famoso paradoxo da tolerância converge para o seio da ideia de que reformas liberais exigem governos protecionistas no sentido de garantias robustas em torno do direito à liberdade de pensamento e discussão. Popper jamais sugeriu *per se* que fossemos intolerantes com os intolerantes ou suprimíssemos concepções de mundo que sugerissem intolerância. Parece haver um motivo sério para isso. Nesse sentido, o isentão é aquele que surge quando são identificadas concepções de mundo que buscam anular concepções contrárias, sem uma justificação razoável. Anular os discursos ideológicos contrários é algo que acontece tanto por meio da negação da democracia – no caso brasileiro, uma postura identificada com conservadores extremistas – quanto pela acusação de taxar determinada posição contrária, *per se* e simplesmente, como intolerante – progressistas extremistas o fazem com frequência. No primeiro caso, vemos o mau uso do politicamente incorreto, no sentido de que os detratores buscam a exposição de atitudes totalitária, estabelecendo o confronto pela ideia de que, pelo menos, sua postura não é hipócrita, como a dos seus opositores; no caso dos progressistas, a intolerância é exposta por meio da tradicional falácia *ad hominem*, sem maiores explicações, tentando desqualificar seus oponentes pela força de repetição de rótulos, ignorando igualmente a seara do argumento. A vulgarização do termo fascista é um exemplo claro da normalização da falácia *ad hominem*. Nada mais natural ter na figura do isentão aquele que, assim como sugeriu Popper, busca superar o paradoxo da tolerância e reconhece a necessidade do debate pela via do confronto, sem anular a postura contrária. O rótulo de isentão não é meramente estabelecido por um dos campos do extremismo político, mas se tornou uma tradição de detração de ambos os lados. Quando a tradição da discussão política estabelecida é anular, nada mais normal do que o surgimento de um rótulo novo para aqueles que não estão dispostos a participar do certame nos moldes estabelecidos pela disputa entre os extremos.

Reformas liberais, no sentido moderno, exigem a superação do paradoxo da tolerância para um enfrentamento honesto e franco dos

problemas da guerra cultural. Também é preciso levar em consideração a aceitação de posições drasticamente contrárias às nossas e, conseqüentemente, o convívio na esfera pública para se adjudicar políticas públicas que atendam a ampliação das liberdades individuais e a proteção do direito de liberdade de pensamento e discussão.

Em resumo, quando o assunto são as reformas liberais pelas quais o Brasil não passou, o isentão é aquele que reage às demandas totalitárias de esquerda com a acidez do politicamente incorreto e às de direita com a desfaçatez de alguém que ignora a possibilidade de retroceder no tempo ao ponto onde esses assuntos podem ser ignorados. Mesmo sem viver em um país politicamente afeito ao primado da liberdade, o isentão é aquele influenciado por esse movimento cosmopolita, em que o pluralismo e o embate de ideias são aspectos desejáveis, e reconhece um avanço no estado de coisas onde os cidadãos podem discutir argumentos e ideias enquanto livres e iguais. Um ambiente sem riscos de linchamento, ostracismo intelectual e institucionalização do *ad hominem*. O velho Mill já reconhecia esses preceitos: “a liberdade, enquanto princípio, não tem aplicação a nenhum estado de coisas anterior ao tempo no qual a humanidade tornou-se capaz de melhorar pela discussão livre e igual”⁶.

O paradoxo da tolerância de Popper é utilizado para abafar a intolerância apenas se operar em um duplo sentido, e julgamos que esse sentido está imerso em reformas liberais: não pode servir como desculpa para os intolerantes de direita que o usam com a justificativa de que, pelo menos, não são hipócritas e sua defesa é tão intransigente quando a da esquerda, sem ser velada ou disfarçada de democrata; não pode ser usado, também, como desculpa pela esquerda que identifica um conjunto amplo e genérico de posições contrárias como meramente intolerantes e, com isso, tenta anular a possibilidade de argumentos contrários a suas agendas com rótulos e aproximações históricas arbitrárias. O paradoxo da tolerância de Popper não é ferramenta para extremismos, porque defende

6 “Liberty, as a principle, has no application to any state of things anterior to the time when mankind have become capable of being improved by free and equal discussion” (CW XVIII:224).

justamente a não anulação do debate, protagonizado, no contexto brasileiro atual, justamente pelos taxados como isentões. A intolerância, nesse sentido, deve ser suprimida quando não é mais possível contrapô-la pela argumentação racional e mantê-la controlada pela opinião pública. Essas características parecem estar disponíveis apenas em meio a cenários políticos que não passaram por reformas liberais suficientemente sólidas para a formação de instituições democráticas que permitam um uso genuinamente plural da democracia no certame de debate.

Uma reforma liberal, no contexto que sugerimos, não se enquadra em propostas revolucionárias necessariamente, mas pode ter sido influenciada por tais movimentos históricos, nas nações onde revoluções buscaram a ampliação das liberdades individuais. O surgimento do voto, a ampliação da participação da sociedade civil em detrimento da força coercitiva ou tributária do Estado podem ter facilitado o acesso às discussões em torno dos problemas centrais da guerra cultural, mas o surgimento de extremismos políticos entre os representados independe de uma insurgência civil prática no seio da sociedade. No caso específico do Brasil, as revoluções não fazem parte do processo de ampliação do espaço do debate entre livres e iguais, se levarmos em conta que nossas rupturas políticas institucionais buscam, em linhas gerais, a manutenção de um *status* avesso ao contexto do liberalismo contemporâneo como uma esfera importante para a mediação dos debates. Mesmo assim, é preciso admitir a influência desses movimentos. A simples marginalidade do processo histórico que reivindica direitos não impede uma percepção pública em torno desses direitos e mesmo sem reformas liberais mais sólidas o brasileiro adepto de extremismos políticos tem a sua percepção desses processos. O resultado prático é o não enfrentamento das crises dentro dos parâmetros saudáveis das sociedades plurais que passaram por reformas liberais. O título de isenção é um acessório dessa marginalidade.

Considerações finais

O surgimento de um vocabulário que busca denegrir politicamente as pessoas não é propriamente uma novidade. O adjetivo “utilitarista” foi utilizado, em primeiríssimo lugar, para tentar negatar a percepção de felicidade que utilitaristas teológicos tinham dos desígnios de Deus. William Paley, um pastor do séc. XVIII, viu sua teoria filosófica cair em descrédito em razão de não haver nela a necessidade teórica de apelar para Deus⁷. Seu argumento teológico do design inteligente, ou “O Relojoeiro”, foi influenciado por Descartes e Newton, mas para seus pares tratava-se de uma extravagância que traía a tradição cristã, o resultado foi o título de *utilitarian*. No Brasil, o permanente uso do adjetivo “liberal”, mesmo que avesso a tradição de uso anglo-saxã da expressão, é utilizado – inclusive dentro de círculos mais esclarecidos – como sinônimo de liberalismo econômico, no sentido preconizado pelo ideário daqueles que defendem um estado mínimo. Como a discussão de se é possível operar teorias em torno de um estado mínimo não tocam a agenda dos estudos econômicos nacionais, só resta o uso do adjetivo para tentar ofender, difamar e desmerecer sem encarar a discussão de fato em torno do que representa defender uma agenda liberal, seja na economia ou na filosofia. Mais recentemente, contudo, vemos filósofos, economistas, juristas preocupados com o primado da tradição liberal e assumindo para si o adjetivo que até pouco tempo atrás era apenas um xingamento.

Pela experiência brasileira, a política não é uma esfera da guerra cultural, mas pode ser invadida pelas diferentes esferas. Quando essa ocupação é indireta, o resultado é uma permanente sonegação dos assuntos que, de fato, importam para a ampliação de liberdades individuais na sociedade. Na prática, isso acaba por denotar um sistema político permanentemente marginalizado da discussão em torno de temas relevantes para muitas pessoas. Políticas de cotas, casamento entre pessoas do mesmo sexo ou liberdades religiosas são assuntos que, no

⁷ DRIVER, 2014.

Brasil, não tocam com facilidade o sistema legislativo. Isso acontece pela falta de enfrentamento direto dessas demandas pela sociedade como um todo. Na política eleitoral, são os assuntos que “perdem votos” e precisam ficar de fora das campanhas ou, quando tratados, o recurso mais eficiente para angariar votos sempre será desvirtuar a realidade da agenda com propostas incabíveis e interpretações tortas do politicamente incorreto entram em cena, a ponto de uma “mamadeira de piroca” definir os rumos do debate eleitoral, como vimos em 2018.

Faltam reformas liberais, justamente, porque elas representam a inserção controlada pelo debate público saudável dos temas da guerra cultural no institucionalismo da política representativa. É um equívoco comum imaginar que essas agendas na política institucionalizada representam, necessariamente, rupturas políticas, guerras civis ou mesmo insurgências como as de 2013. Se esses são os resultados, é em virtude da marginalidade da política efetiva na vida das pessoas, como se o Estado se fizesse presente apenas para prejudicar. O tempo utilizado pelo cidadão normal para refletir em torno dos assuntos públicos é completamente ocupado pelo ruído da guerra cultural, independente do filtro político-eleitoral, sem que jamais chegue ao estágio de levar a sua própria vida, sem precisar se preocupar com o cotidiano da vida de outras pessoas. A tolerância torna-se um projeto inacabado da modernidade e jamais superamos o “nós contra eles” imaginário.

É precisamente dentro deste contexto, um ambiente poluído pelo julgamento antecipado e o debate preguiçoso, que pessoas resistentes a qualquer identificação intransigente a determinado partido, grupo ou ideologia surgem como uma via moderada e democrática. Portanto, embora o termo “isentão” seja usado na tentativa de atribuir aos moderados e críticos meta-partidários uma indiferença ou neutralidade diante das escolhas binárias e extremadas, tal sentido é falso. Afinal, negar-se a tomar partido em movimentos monolíticos e radicais, não implica em neutralidade, pelo contrário, é assumir uma forte opinião: a de que os fins humanos são múltiplos, por isso é apenas em democracias

livres e plurais que a diversidade consegue existir. Assim, o “isentão” entende que, em um ambiente de silenciamento e censura, as ideias não são superadas por ideias melhores, mas reprimidas pelo medo ou pela tirania da maioria.

Referências gerais

- BÄCK, E. A. "Position toward the status quo: Explaining differences in intergroup perceptions between left- and right-wing affiliates". *Journal of Applied Social Psychology*: 43, 2073-2082, 2013.
- BALESTRO, Moisés Villamil. "Instituições do Estado desenvolvimentista na América Latina no contexto pós-neoliberal: os casos do Brasil e Argentina em perspectiva comparada". *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*: 6/2, 2012.
- BOBBIO, N. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BOBBIO, N. *Direita e Esquerda*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1994.
- _____. *Direita e Esquerda. Razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- _____. *Direita e Esquerda - razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- _____. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Edipro, 2017.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do Pensamento Político Brasileiro*. São Paulo: Aderaldo e Rothschild Editores, 2007.
- BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. Tradução: Paulo Cesar Souza. 3a ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BRESSER-PEREIRA, L. C. *A construção política brasileira. Sociedade, economia e Estado desde a Independência*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- BURGES, Sean W. Brazil: "Toward a (Neo)Liberal Democracy?". In Jean Grugel, Pía Riggirozzi (orgs.), *Governance after Neoliberalism in Latin America*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Nova Iorque: E.P. Dutton & Co, 1951.

_____. *Direita e Esquerda. Razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

CARAPANÁ. “A nova direita e a normalização do nazismo e do fascismo”. In: E. Solano (org.), *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

CASTAÑEDA, Jorge G. “Latin America’s Left Turn”. *Foreign Affairs*: 85/3, 2006.

CEPÊDA, Vera Alves. “A Nova Direita no Brasil: contexto e matrizes conceituais”. *Revista Mediação*: 23/2, 2018.

CID, Rodrigo. “Reduzindo as desigualdade sociais: as capacidades na manutenção da democracia”. *Revista Páginas de Filosofia*: 2/2, 107-137, 2010.

_____. “Uma ideologia de centro”. *Refutações: ensaios em política, economia, ética e arte*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

CHRISTMAN, John (ed). *The Inner Citadel-Essays on Individual Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

CONSTANT, Benjamin. “Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos”. *Revista de Filosofia Política*: 2, 1985.

CONSTANTINO, R., COSTA, V., EIRAS, Y. “As Ideias e os Valores de Bolsonaro em 100 Frases”. *Revista Época*: publicada em 08/01/2019. Disponível em <https://epoca.globo.com/as-ideias-os-valores-de-bolsonaro-em-100-frases-23353141>

CRICK, Bernard. *Democracy: A Very Short Introduction*. Nova York: Oxford University Press, 2002.

CULLEN, Francis; WRIGHT, John Paul; CHAMLIN, Mitchell. “Social Suport and Social Reform: A Progressive Crime Control Agenda”. *Crime and Delinquency*: 45, 1999.

- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAVIES, Ian; GORAD, Setephen; MCGUINN, Nick. “Citizenship Education and Character Education: Similarities and Contrasts”. *British Journal of Educational Studies*: 53/3, 2005.
- DICKIE, G. (1997). “A teoria institucional da arte”. In: MOURA, V. (org.). *Arte em Teoria*. Tradução Vítor Moura. Húmus, 2009, p. 117-119.
- DOURADO, Luiz Fernandes. “Políticas e Gestão da Educação Básica no Brasil: Limites e Perspectivas”. *Educação e Sociedade*: 28/100, 2007.
- DRIVER, Julia. “The History of Utilitarianism”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>>
- DUARTE, Clarice Seixas. “A educação como um direito fundamental de natureza social”. *Educação e Sociedade*: 28/100, 2007.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- EAGLETON, Terry. *Marx e a Liberdade*. Lisboa: Edições Dinossauro, 2002.
- EARLS, Felton. “Posite Effects of Prenatal and Early Childhood Interventions”. *JAMA*: 280/14, 1998.
- EARLS, Felton; BINGENHEIMER, Jeffrey; BRENNAM, Robert. “Firearm Violence Exposure and Serious Violent Behavior”. *Science*: 308, 2005.
- EARLS, Felton; BUKA, Stephen. “Early Determinants of Delinquency and Violence”. *Health Affairs*: edição de inverno, 1993.
- ESPING-ANDERSEN, Gosta. “As três economias políticas do welfare state”. *Revista Lua Nova*: 24, 1991.
- FRASER, Nancy. “Do neoliberalismo progressista a Trump – e além”. *Política e Sociedade*: 17/40, 2018.

FUKUYAMA, Francis. "The End of History?". *The National Interest*: 16, 1989.

GARRETT, Jan. *Martha Nussbaum on Capabilities and Human Rights*. 2008. Arquivo eletrônico encontrado em: <http://www.wku.edu/~jan.garrett/> Acesso em 10/08/2008.

GIDDENS, Anthony. *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1998

_____. *A terceira via*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. *O debate global sobre a terceira via*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

GOULART, Jefferson. "Orçamento participativo e gestão democrática no poder local". *Lua Nova: Revista de Cultura Política*: n. 69, 2006.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GRUGEL, Jean; RIGGIROZZI, Pía. "The End of the Embrace? Neoliberalism and Alternatives to Neoliberalism in Latin America". In Jean Grugel, Pía Riggiozzi (orgs.), *Governance after Neoliberalism in Latin America*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

HAYEK, Friedrich August. *O Caminho da Servidão*. São Paulo: LVM Editora, 2010.

HIRSCHMAN, Albert. *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção Os Pensadores. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

JENSON, Jane; SAINT-MARTIN, Denis. "New Routes to Social Cohesion? Citizenship and the Social Investment State". *Canadian Journal of Sociology*: 28/1, 2003.

JOSEPH, Mark; CHASKIN, Robert; WEBBER, Henry. "The Theoretical Basis for Addressing Poverty Through Mixed-Income Development". *Urban Affairs*: 42, 2007.

- KAHNE, Joseph; SPORTE, Susan. "Developing Citizens: The Impact of Civic Learning Opportunities on Students' Commitment to Civic Participation". *American Educational Research Journal*: XXXX/XX, 2008.
- KENNEDY, Kerry. "Students Constructions of 'Active Citizenship': What does Participation Mean to Students?" *British Journal of Educational Studies*: 55/3, 2007.
- KERSTENETSKY, Celia Lessa. "Progresso e pobreza na Economia Política Clássica". *Texto Para Discussão 184 - Economia UFF*, 2005.
- KLEIN, N. "Screen New Deal". *The Intercept*, 08/05/2020. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/05/08/andrew-cuomo-eric-schmidt-coronavirus-tech-shock-doctrine/>. Acesso em: 24/05/2020.
- KNAPP, Andrew; WRIGHT, Vincent. *The Government and Politics of France*. Nova Iorque: Routledge, 2006.
- KYMLYCKA, W. *Filosofia Política Contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LESTER, J. C. "The Evolution of the Political Compass (And Why Libertarianism Is Not Right-Wing)". *Journal of Social and Evolutionary Systems*: 17/3, 231-241, 1994.
- LEVITSKY, Steven, ROBERTS, Kenneth M. "The Ressurgence of the Latin American Left - Introdução". In Steven Levitsky, Kenneth M. Roberts (orgs.), *The Ressurgence of the Latin American Left*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Edipro, 2014.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-História do Liberalismo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- LUKÁČZ, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.
- MACDONALD, Laura; RUCKERT, Anne. "Introdução". In Laura Macdonald, Anne Ruckert (orgs.), *Post-neoliberalism in the Americas*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

MAISANO, C. “O País Já Não é Meio Socialista?”. *O Minhocário*, 04/07/2016. Disponível em: <https://ominhocario.wordpress.com/2016/07/04/mas-o-pais-ja-nao-e-meio-socialista/>. Acesso em: 06/08/2020.

MARQUEZ, Allan Cancian; BERGAMINI, Ana Paula Miranda Costa; LIMA, Fábio Luiz Malini de. “Os Intelectuais e as Instituições de Direita no Brasil: o Deboche e a Cultura do Lacre como parte da estratégia desses atores políticos”. *XXIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste*, Vitória, 2019.

MARX, Karl. *Entrevista ao The Chicago Tribune* (18 de Dezembro de 1878). Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1878/12/18.htm>. Acesso em: 09/03/2020.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Para a Crítica da Economia Política; Salário, Preço e Lucro; O Rendimento e suas Fontes*. São Paulo: Abril Cultural – Coleção Os Economistas, 1982.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *A Guerra Civil na França*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

_____. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *O Capital*, Crítica da Economia Política, livro I. São Paulo, Boitempo, 2013.

_____. *O Capital*, Crítica da Economia Política, livro II. São Paulo, Boitempo, 2015.

_____. *O Capital*, Crítica da Economia Política, livro III. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARTÍNEZ, Ramiro; ROSENFELD, Richard; MARES, Dennis. “Social Disorganization, Drug Market Activity, and Neighborhood Violent Crime”. *Urban Affairs Review*: 43, 2008.

McCORD, Joan. “Cures That Harm: Unanticipated Outcomes of Crime Prevention Programs”. *The Annals of the American Academy*: 587, 2003.

MILL, John Stuart. *On Liberty*. In *Collected Works*, v.18. Toronto University Press; ROBSON, John (Ed.), 1977.

_____. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOCKUS, Antanas. “Armonizar ley, moral y cultura: cultura ciudadana, prioridad de gobierno con resultados en prevención y control de violencia en Bogotá, 1995-1997”. In: PROGRAMAS MUNICIPALES PARA LA PREVENCIÓN DE LA VIOLENCIA. 1999. Brasil. 1999. Arquivo eletrônico encontrado em: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=362225> Acessado em: 01/08/2008.

NOBRE, Marcos. *Imobilismo em Movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

OLIVEIRA, A. R. “O problema da liberdade no pensamento de Karl Marx”. *Perspectiva*: 16/29, 175-195, 1998.

ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1987.

OXHORN, Philip. “Beyond Neoliberalism? Latin America’s New Crossroads”. In John Burdick, Philip Oxhorn, Kenneth M. Roberts (orgs.) *Beyond Neoliberalism in Latin America?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

PDT, Partido Democrático Trabalhista. *História*. Disponível em <https://www.pdt.org.br/index.php/o-pdt/historia/>

PEREIRA, Camila. “7 medidas testadas – e aprovadas”. *Revista Veja*: 2065, 18 de junho de 2008. Arquivo eletrônico encontrado em: http://veja.abril.com.br/18o6o8/p_128.shtml Acessado em 07/07/2008.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *Amanhã vai ser maior – o que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual*. São Paulo: Editora Planeta, 2019.

POPPER, Karl Raimund. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Tradução: Milton Amado. v.1. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: USP, 1974.

PRIBBLE, Jennifer; HUBER, Evelyne. “Social Policy and Redistribution: Chile and Uruguay”. In Steven Levitsky, Kenneth M. Roberts (orgs.), *The Resurgence of the Latin American Left*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011.

PRINT, Murray. "Citizenship Education and Youth Participation in Democracy". *British Journal of Educational Studies*: 55/3, 2007.

PT, Partidos dos Trabalhadores. *Nossa História*. Disponível em <https://pt.org.br/nossa-historia/>

QUINLAN, Kyran. "Injury and Violence Prevention: Behavioral Science Theories, Methods, an Applications". *JAMA*: 298/3, 2007.

RAFFMAN, D. *Unruly words: A study of vague language*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*; tr. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REGIS, A. *Do Liberalismo à Terceira Via: Reflexões para a Discussão do Modelo de Estado Brasileiro*. Disponível em: <http://www.unicap.br/real/artigos/Texto8AndreRegis.pdf>. Acesso em 08/03/2020.

ROCHA, Camila. "Menos Marx, mais Mises" – *uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política/USP, 2018.

RODRIGUES, Corinne. "Civil Democracy, Perceived Risk, and Insecurity in Brazil: An Extension of the Systemic Social Control Model". *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*: 605, 2006.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RUSSELL, Bertrand. *El Poder: un nuevo análisis social*. Traducción: Luis Echávarri. Barcelona: RBA, 2010.

SAINSBURY, M. "Lessons for vagueness from scrambled sorites". *Metaphysica* 14 (2): 225-237, 2013.

SALLES, S. "O problema da vagueza". *Fundamento*: 12, 139-174, 2016.

- SANKOWSKI, Edward. *Autonomy, Education, and Societal Legitimacy*. Philosophy of Education Society. 1998. Arquivo eletrônico encontrado em: <http://www.ed.uu.se/eps/PES-Yearbook/1998/sankowski.html> Acessado em 01/08/2008.
- SCRUTON, Roger. *How to be a Conservative*. Londres: Bloomsbury Continuum, 2014.
- SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*; tr. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a.
- _____. *Social Exclusion: concepts, application, and scrutiny*. Manila: Asian Development Bank, 2000b.
- _____. *Desigualdade Reexaminada*; tr. Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001a.
- _____. “Why Human Security?”. In: INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON HUMAN SECURITY, 2001b.
- _____. Texto introdutório para o workshop BASIC EDUCATION AND HUMAN SECURITY. Kolkata: Commission on Human Security, UNICEF, the Pratiche Trust, Harvard University, 2002.
- _____. *Interdependence and Global Justice*. Texto apresentado à Assembléia Geral das Nações Unidas em 29 de Outubro de 2004.
- SHAPIRO, S. *Vagueness in context*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SHROEDER, Richard Uribe. “Una Mirada a las cifras de Colombia en comparación con otros países”. In: FUNDALECTURA et al. *Hábitos de lectura, asistencia a bibliotecas e consumo de libros en Colombia*. Bogotá, 2006.
- SILVA, Ivan Henrique de Mattos e. *O Estado pós-neoliberal e os Programas de Transferência Condicionada de Renda no Brasil e na Argentina: ruptura ou continuidade?* Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política/UFSCar, 2018.
- SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*. Petersfield/Hampshire: Harriman House, 2007.

SOAMES, S. *Understanding truth*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SOLANO, Esther. Apresentação, In: E. Solano (org.), *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

TAYLOR, Marcus. “The Contradictions and Transformations of Neoliberalism in Latin America: From Structural Adjustment to “Empowering the Poor””. In Laura Macdonald, Anne Ruckert (orgs.) *Post-Neoliberalism in the Americas*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

TV CULTURA, PROGRAMA RODA VIVA. *Entrevista com Bentinho*. Disponível em <http://www.rodaviva.fapesp.br/imprimir.php?id=363>.

VIEIRA, Oscar Vilhena. “Inequality and the Subversion of the Rule of Law in Brazil”. *Working Paper 84*. Center for Brazilian Studies, University of Oxford, 2007.

WEYLAND, Kurt. “The Left: Destroyer or Savior of the Market Model?” In Steven Levitsky, Kenneth M. Roberts (orgs.), *The Resurgence of the Latin American Left*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011.

WYLDE, Christopher. *Latin America after Neoliberalism: Developmental Regimes in Post-Crisis States*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2012.

YATES, Julian S.; BAKKER, Karen. Debating the “post-neoliberal turn” in Latin America. *Progress in Human Geography*: 38/1, 2014.

YOWELL, Constance & GORDON, Gordon. “Youth Empowerment and Human Service Institutions”. *Journal of Negro Education*: vol. 65, n. 1, 1996.

ZIZEK, S. “Podemos vencer as cidades pós-humanas”. *Outras Palavras*, 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/tecnologiaemdisputa/zizek-podemos-vencer-as-cidades-pos-humanas/>. Acesso em: 24/05/2020.



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