

ALBERTO OLIVA E MARIO GUERREIRO

*O grande desfecho civilizatório,
num futuro não mais distante,
será o triunfo da moral e da ética
sobre o poder e a política.
(Fernand Braudel)*

Ao se refletir sobre um conceito é sempre importante não perder de vista a que se contrapõe. É seu oposto que lhe dá sua razão de ser. Quando se qualifica de ‘pública’ a ética, inevitavelmente se subentende a existência de uma ética ‘privada’ ou ‘pessoal’. E imediatamente desponta a indagação: caso se suponha cabível fazer a distinção – entre ética pública e privada – como se poderá justificá-la? Certamente, não se trata de dicotomia do mesmo tipo da que é expressa em pares de conceitos como, por exemplo, empresa pública/empresa privada, direito público/direito privado. Sendo assim, cumpre procurar saber que sentido especial podem os dois adjetivos adquirir quando acrescentados ao substantivo ‘ética’.

Temos razões para pensar que aqui estão em jogo as duas esferas do público e do privado. Supondo que assim seja, somos então levados a fazer outra indagação. Admitindo-se que existam duas éticas, cada uma portadora de autonomia relativa, quer isso dizer que os indivíduos devem se comportar de diferentes maneiras quer se encontrem aquém ou além do marco divisório das duas esferas? Supondo ser isso que está realmente em questão, não temos como deixar de reconhecer que o fator diferencial não é nenhuma disposição interna dos homens, e sim o espaço em que se movimentam. Ocupando, por

exemplo, cargos públicos uma pessoa será tentada a cometer ilícitos específicos, a ter desvios de conduta associados à posição privilegiada que ostenta. Mas isso não significa que foi o cargo o causador de sua falta de ética. O que ela fez foi exhibir no espaço da vida pública sua fraqueza moral.

Reconhecer que instituições só podem ser situadas na esfera pública não justifica pensar que o que nelas ocorre seja totalmente independente das escolhas, decisões e ações dos indivíduos. Se os costumes e as instituições moldam os homens, os homens criam e recriam os costumes e as instituições. E é ocioso indagar o que veio primeiro, a que conceder prioridade ontológica. Na realidade, trata-se de um processo extremamente complexo no qual o construtor (o agente social) é também construído pelo contexto social no qual atua. Daí ser sempre difícil determinar o que é causa e o que é efeito. Por esposarmos a visão de que a causação ocorre de modo recíproco, afastamo-nos da visão de que o fato social coage de fora o indivíduo levando-o a agir de determinados modos. A consciência não é um repositório do que a vida social lhe inculca. Não são os indivíduos receptáculos passivos nos quais a sociedade vai imprimindo seus conteúdos e suas normas. Isso, no entanto, não significa que perfilhamos a tese da completa autonomia das ações dos indivíduos. A ação humana não tem como se desenrolar à margem de constrangimentos contextuais e de marcos institucionais rigidamente demarcados. O individualismo (Cf. OLIVA, 1999) que não leva em conta a existência de propriedades emergentes – oriundas dos processos macroscópicos e das relações interpessoais – não contribui para o entendimento das relações entre ator, papel e ambiente social.

A pergunta crucial que ora se impõe é a de se deve ser aceita – com todas as conseqüências daí derivadas – a tese de que as regras de conduta da ética pública são e devem ser diferentes das da ética privada ou, melhor dizendo, da ética *pessoal*. *Prima facie*, parece que essa é uma pseudodicotomia, uma vez que ao menos as regras básicas de conduta devem ser acatadas pelo agente – que pretende ser ético – independentemente do espaço no interior do qual se executam suas ações. O que muda de substancial no plano da ética quando alguém, por exemplo, sai de casa, quando deixa a esfera de convivência com parentes e amigos, e vai para a rua? Ocorrem alterações radicais no seu quadro de valores e nas normas morais que acata quando se vê obrigado a interagir com pessoas com as quais não tem intimidade?

Não se deve descartar açodadamente a hipótese de que existem regras de conduta que se mostram adequadas quando o indivíduo se movimenta na esfera privada e inadequadas quando atua na esfera pública. E vice-versa. Imagine-se, à guisa de exemplificação, que um indivíduo tenha o hábito de

andar completamente desnudo dentro de casa que, por ser indevassável, não o expõe ao olhar curioso dos vizinhos. Não se poderia dizer que tal indivíduo, quiçá seguidor do naturismo, viola uma regra da moral e dos bons costumes. E caso alguém o acuse de conduta anti-social, pode alegar em sua defesa, e com toda a razão, que “dentro da minha casa faço o que bem entendo”. De fato, pode fazer o que quiser, contanto que não transponha os limites da esfera privada de sua existência gerando transtornos, mal-estar ou prejuízo a outrem. Suponha-se agora que esse mesmo indivíduo, no aconchego do lar, decida ouvir von Karajan regendo a *Nona Sinfonia* de Beethoven. O que seria apenas sinal inequívoco de bom gosto deixa de sê-lo quando a grandiosidade sonora de Beethoven é apreciada às 2h da madrugada e num volume muito alto. Ao objetivamente perturbar o sono dos vizinhos deixa de fazer algo confinado a seu espaço próprio. Nesse caso, não só está sendo infringida uma regra de convivência como também uma norma jurídica, uma vez que está sendo desrespeitada a *lei de silêncio*, que passa a ser aplicada após 10h da noite.

Talvez seja escusado acrescentar que, embora tal lei faça parte da legislação brasileira, parece condenada a ser mais uma das “leis que não pegam”. É fato que as leis precisam da chancela dos costumes para efetivamente entrarem em vigência e serem cumpridas. Não sendo a referida lei uma daquelas que se chocam frontalmente com os costumes, é difícil entender a resistência das pessoas em respeitá-la. O pouco apreço que em algumas sociedades se tem pelo outro, pelo que é comum, pelo bem público pode ser explicado pelo déficit de ética dos indivíduos e pela incapacidade de as instituições reagirem a seu achincalhamento moral. No plano público fica magnificado o que é comum, e se difunde de modo atomizado, no plano privado.

Suponha-se agora que um indivíduo resolva fazer um churrasco dentro do seu apartamento. Nesse caso, estaria justificada a alegação de que “dentro da minha casa faço o que quero”? Não, pois assim como o som, o odor goza da propriedade de se irradiar de sua fonte, de atravessar o espaço e chegar a lugares afastados daquele em que foi gerado. Em outras palavras, assim como o som demasiadamente alto, após as 10h da noite, pode agredir os delicados ouvidos de hipotéticos vizinhos, o odor da fumaça desprendida do churrasco, antes ou após 10h da noite, pode agredir as narinas sensíveis de possíveis vizinhos.

É importante não perder de vista que nos dois últimos exemplos foi apresentada uma séria objeção à visão, bastante disseminada na sociedade contemporânea, que tende a encarar as esferas pública e privada como departamentos estanques. Só que na realidade são dois espaços dotados de fronteiras de difícil demarcação e que se mantêm em diuturnos e complexos processos

de interação. Nos dois últimos exemplos, descrevemos ações praticadas nos estritos limites da esfera privada cujos efeitos os ultrapassam. E não se pode dizer que atinjam a esfera pública. Mas incontestavelmente mostram o que significa “penetrar abusivamente na esfera privada alheia”.

É possível encontrar exemplos de condutas eticamente aceitáveis ou reprováveis, que tendo sido assim consideradas na esfera pública, não possam sê-lo na esfera privada? A dificuldade em encontrar um exemplo nos faz levantar a hipótese de que, em termos comportamentais, a esfera pública não representa uma descontinuidade em relação à esfera privada. A diferença crucial é que na vida pública as pessoas têm com maior frequência sua “qualidade moral” testada. Sendo assim, as diferenças importantes que a esfera pública guarda com a privada não devem ser caracterizadas por oposição e sim por expansão de funções e atribuições. Não são diferenças de espécie, apenas de grau, em virtude de a sustância ética ser a mesma nas duas esferas.

Fatos graves da vida moral nacional, como o “mensalão”, deixam claro que parte significativa dos membros dos poderes da república adota práticas que exigem punição exemplar. Não faz sentido pensar que os envolvidos nesse grande esquema de corrupção perderam a “consciência ética” quando ingressaram na vida pública. A visão que perfilhamos se aproxima bastante da aristotélica: o domínio da política é um prolongamento do da vida pessoal. Portanto, não subsiste descontinuidade entre ética e política. Tal perspectiva se choca com a concepção de Maquiavel que sustenta que, ao se ingressar no domínio da política (por definição um domínio público), devem ser abandonadas quase todas as virtudes da ética (privada ou pessoal), já que podem se constituir em entrave aos objetivos políticos perseguidos.

Caso se leve em consideração única e exclusivamente a eficácia da ação política, sem qualquer preocupação de natureza ética com os meios empregados, e se se entende que isso não só é como *deve ser* assim, fica muito difícil, se não impossível, discordar de Maquiavel. Mas se for levada em conta não somente a eficácia, mas também o valor moral dos meios empregados, aí fica muito difícil, se não impossível, concordar com ele. Em outras palavras, quer se esteja no domínio da esfera privada quer no da pública, é inaceitável a máxima de que *os fins justificam os meios*, pois não apenas os objetivos têm de ser bons, mas também os meios.

A negação do preceito maquiavélico nos leva a defender a máxima kantiana de que *indivíduos devem ser sempre tratados como fins em si mesmos, jamais como meios*. É importante ter presente que esse tipo de imperativo (categórico) se aplica tanto na esfera privada como na pública. Mesmo por-

que em ambas é violado toda vez que um indivíduo manipula seus semelhantes tomando-os como meros degraus para atingir determinada finalidade. Tanto nos relacionamentos interpessoais da esfera privada como nos impessoais da esfera pública, podem ser encontrados indivíduos que, ao executarem determinada ação ou ao desempenharem certa função, jamais fazem a si próprios uma crucial indagação: “gostaria de ser tratado do mesmo modo que trato meu semelhante?” Essa preocupação em se colocar no lugar do outro antes de fazer qualquer coisa que o afete é indispensável para que a supra-mencionada máxima kantiana seja efetivamente posta em prática.

Geralmente, quando se pensa em esfera *privada* se pensa somente no ambiente restrito do lar – lugar de expressão e manifestação da *privacidade*. E quando se pensa em esfera pública pensa-se no domínio das relações de Poder. Em nossa opinião, ambas têm de ser ampliadas. A primeira cobrindo os relacionamentos íntimos entre familiares e entre amigos, a segunda abrangendo os relacionamentos não-íntimos (formais) entre os *socii*. Os relacionamentos políticos de representantes com representados é apenas uma dimensão da esfera pública. Pense-se, por exemplo, nas diversas formas de interação que ocorrem no interior de uma empresa privada. Não cabe dizer que estejam situadas na esfera privada pelo simples fato de uma empresa ser qualificada de particular. E só cabe dizer que pertencem à esfera pública caso se pressuponha que os conceitos de “público” e “privado” apresentam, quando aplicados a organizações, sentidos especiais, de tal forma que (1) “privado” passa a ser “particular”, “relativo à iniciativa privada” e (2) “público” passa a ser governamental – relativo a tudo que diz respeito ao governo.

Sabendo-se que as coisas nem sempre foram assim, seria interessante perguntar em que momento da história foi gerada a dicotomia público/privado? Há razões para pensar que, se se entende que está em jogo (1) a oposição órgão governamental/empresa privada e/ou (2) a oposição relacionamentos íntimos/relacionamentos formais, é certo que a primeira não pode ser encontrada em culturas pré-letradas a respeito das quais é problemático se falar em Estado. Embora seja menos controverso falar em Estado na Antiguidade, época na qual se pode verificar a passagem da pré-história à história, o Estado, com a forma que hoje o caracteriza, só passou a existir no final da Idade Média e inícios da Idade Moderna (século XV). Quanto a (2) queremos crer que, a partir do momento em que as culturas existentes deixam de ser conglomerados de pequenos grupos semelhantes a “famílias”, inevitavelmente os relacionamentos íntimos passam a coexistir com os formais; abre-se espaço para o surgimento dos relacionamentos contratuais e impessoais (típicos da

Gesellschaft por oposição aos típicos da *Gemeinschaft*). Cabe então dizer que é justamente nesse momento que desponta a dicotomia público (formal)/privado (íntimo, informal).

Disso se infere que, se há uma *ética pública*, não pode ser concebida como anterior ao nascimento do Estado moderno. Ou melhor, só pode ser pensada como algo que emerge contemporaneamente ao Estado. Mas isso não quer dizer que sua jurisdição se circunscreva ao domínio político *stricto sensu* caracterizado pelas formas de poder, pelos relacionamentos do Estado com os cidadãos etc. Com isso, estamos ampliando a jurisdição de uma possível ética pública, de modo a abarcar os relacionamentos interpessoais de caráter formal que ocorrem no interior da “sociedade dos indivíduos”, para usar a feliz expressão de Elias (1994).

Mas que possíveis diferenças experimenta um indivíduo ao passar do domínio da esfera pública para o da esfera privada? Não há razão para se pensar que nenhuma diferença vivencie; sua identidade pessoal não sofre uma modificação substancial. Só que se verá obrigado a desempenhar outros papéis. Na esfera privada, pode ter papéis como o de pai, esposo, amigo etc. e manter relacionamentos interpessoais informais; porém, na esfera pública, terá de desempenhar papéis como o de colega de trabalho, empregado de uma empresa privada, funcionário público, vereador, prefeito, contribuinte, produtor, consumidor etc.

É evidente que tais papéis encontram-se superpostos em ambas as esferas, já que possuem existência apenas *potencial*, quando meras possibilidades de desempenho, e existência *atual* quando são de fato desempenhados. É cabível imaginar que os papéis exercidos na esfera privada possam também sê-lo na esfera pública. Há, por exemplo, a situação em que um indivíduo é levado a ponderar: “não estou lhe dizendo isto *como* chefe, mas *como* amigo”. A mesma pessoa pode se comportar ora como chefe ora como amigo e não há contradição em afirmar que pode ser, ao mesmo tempo, um excelente chefe e um péssimo amigo.

Temos, no entanto, razões para crer que os papéis exercidos na esfera pública só raramente podem sê-lo na esfera privada. Imagine-se, por exemplo, um indivíduo que, investido do papel de general, procura exercê-lo não só no âmbito de sua instituição militar, em suas funções de ofício, mas também em outros domínios da vida pública. Não há razão para que atue como general nos relacionamentos com sua esposa e filhos ou quando, em busca de lazer, está de sunga na praia. Na praia todos são banhistas; ninguém é autoridade na areia ou na água, a não ser o policial devidamente uniformi-

zado que tenha sido designado para lá atuar com o objetivo, por exemplo, de coibir eventuais furtos.

Indivíduo e papel são conceitos muito importantes para a construção de uma teoria da ética pública em virtude de os diversos papéis que um indivíduo pode exercer estarem estreitamente relacionados com seus desempenhos e estes, por seu turno, intimamente ligados a padrões de conduta passíveis de avaliação ética. Para se ter uma idéia de como isso se dá vale a pena examinar, ainda que perfunctoriamente, a conduta reprovável, muito freqüente em países como o Brasil, da *carteirada*. Invocar a condição de autoridade só deveria ser feito por quem está no efetivo exercício da função de autoridade. Fora do expediente e do serviço, a autoridade perde seu poder de autoridade. Não é o *status* que torna alguém autoridade em exercício e sim o contexto de atuação em que assim é reconhecida.

A *carteirada* se parece com a situação em que o ator certo entra na cena errada. Quando a situação requer que uma autoridade se apresente como tal, a expectativa é a de que se desincumba a contento – com eficiência e probidade – de sua missão. A omissão da autoridade é tão nefasta quanto a atitude que a leva a se apresentar como autoridade em contextos nos quais não tem essa função. Diante da cena de um homem surrando uma indefesa criança – ainda que seja seu pai ou responsável – espera-se a pronta intervenção do policial que a ela assiste. *Mutatis mutandis*, é inadmissível que um policial que se tenha envolvido em um acidente de trânsito, independentemente de se culpado ou vítima, puxe sua carteira funcional com o fito de intimidar ou resolver as coisas a seu favor. A *carteirada* é uma variante social da conhecida falácia do *argumentum ad baculum* (em que há uma ameaça explícita ou tácita) ou do *argumentum ad auctoritatem* (quem o emprega em vez de se comportar como *autoridade*, comporta-se como *autoritário*).

É ilustrativo do desrespeito do espaço público de exercício do poder o caso da representante do povo que em uma sessão do Congresso Nacional – na qual se decide pela absolvição de seu colega de partido – começa a bailar efusivamente como se estivesse em um salão de dança ou em sua casa. Lugares como o Congresso não se prestam a bailados catárticos que comemoram a preservação de mandatos de suspeitos de terem ferido o decoro parlamentar. Tal caso exemplifica bem um tipo de conduta que, caso ocorra num ambiente informal como o de um clube ou de uma gafeira, se caracteriza como amoral. No caso de ser o comportamento de alguém investido de autoridade, no espaço de um dos três poderes da república, não há como deixar de caracterizá-lo como indecoroso e, por conseguinte, como imoral.

Os conceitos de *papel* e *contexto de desempenho* são cruciais para a adequada qualificação das condutas como moralmente aceitáveis ou censuráveis. Trata-se fundamentalmente de adequação ou inadequação ao papel e ao contexto de desempenho. No que diz respeito especificamente à ética pública, o bom relacionamento dos indivíduos entre si e o comportamento dos indivíduos à luz dos costumes e instituições devem obedecer a padrões cujas feições devem ser estabelecidas de acordo com a natureza dos papéis e dos costumes/instituições. Pensamos ser esta a tarefa da ética. Podemos apresentar uma concepção de ética válida tanto para o domínio privado (pessoal) como para o público. Como contribuição à elaboração dessa ética, proporemos abaixo princípios acompanhados de uma justificativa para cada um deles. Pretendemos mostrar que todos os princípios podem, em última análise, ser deduzidos do Princípio 1, que desempenha o papel de Regra Fundamental. Perfilhamos a tese de que tais princípios devem ser obedecidos em todos os domínios da atuação humana, já que a violação de qualquer um deles atinge negativamente não só os indivíduos como o funcionamento das instituições.

Nosso procedimento consistirá em partir de um Princípio, axiomáticamente tomado como Regra Fundamental, para dele derivar um pequeno conjunto de subprincípios (GUERREIRO, 2002:177-187):

(1) PRINCÍPIO DE RECIPROCIDADE NEGATIVA:

Ninguém tem o direito de fazer ao outro aquilo que não gostaria que o outro lhe fizesse.

Entre as diversas coisas que um indivíduo não gostaria que o outro lhe fizesse está certamente o ato do outro de lhe tirar a vida. Logo, pode-se deduzir de (1) que nenhum homem tem o direito de tirar a vida do outro, a não ser em legítima defesa, que pode ser justificada pelo instinto de preservação do indivíduo. Entre as outras coisas que um indivíduo também não gostaria que o outro lhe fizesse está a de ser coagido injustificadamente a fazer algo. E isto remete a:

(2) PRINCÍPIO DA LIBERDADE (NEGATIVA):

Nenhum indivíduo tem o direito de coagir injustificadamente o outro a fazer qualquer coisa.

Ninguém gosta evidentemente que o outro lhe cerceie a liberdade. A liberdade em suas diversas formas de manifestação: liberdade de ir e vir, liberdade de expressão, liberdade de ação e empreendimento etc. Só que, se os indivíduos gozassem de liberdade irrestrita, a liberdade de uns destruiria a dos outros ou até a de todos. Justificam-se, portanto, restrições à liberdade, mas somente para as ações que constituem risco de dano material ou moral a outrem. A liberdade de expressão não inclui o direito de injuriar, caluniar ou difamar o outro. A liberdade de se movimentar não inclui, por exemplo, o direito de invadir propriedade alheia. A liberdade empresarial não confere o direito de formar monopólios e cartéis; e nem a de usar outros expedientes que visam a manipular a competição numa economia de livre mercado. Em síntese, o único critério razoável para a coerção é o condensado pela fórmula de Mill (1968:12): *No harm to others* (Nenhum dano a outrem):

O único propósito para o qual o poder pode ser legalmente exercido, contra a vontade de qualquer membro de uma comunidade civilizada, é para prevenir danos aos outros. O próprio bem, físico ou moral, do cidadão não é garantia suficiente de que esteja sendo legalmente exercido.

Há quem entenda que, a despeito de parecer simples e razoável, o princípio de Mill está sujeito a questionamentos. Em primeiro lugar: que devemos entender por “dano” (*harm*)? Em segundo, quem são “os outros”? Em terceiro lugar, “dado que Mill diz que a prevenção do dano aos outros pode constituir razão para coerções, presumivelmente pensa que há ainda a questão de se se deve exercer coerção sobre condutas, mesmo quando causam danos aos outros (...) Mill não diz que o poder tem de ser usado (*must be used*) para prevenir danos a outros”.

Essas três objeções nos parecem questionáveis. Começemos pela que desponta como mais problemática. Como alegar que Mill não diz que o poder tem de ser usado para prevenir danos aos outros? Ao dizer “o único propósito para o qual o poder pode ser legalmente exercido” (*power can be rightfully exercised*), deixou bastante claro que não se trata de uma questão *de facto* e sim *de jure*. Como Mill não era um legalista, para ele o poder legalmente conquistado tinha de ser legitimamente exercido para que pudesse encontrar uma justificação. Quem são os outros? Ora, outros indivíduos, nossos semelhantes. Que devemos entender por “dano”? É muito mais fácil chegar a um veredicto consensual sobre se um indivíduo praticou efetivamente um mal contra um outro do que chegar a um consenso em torno do que diferentes indivi-

duos reputam um *bem*. Mesmo porque cada um busca à sua maneira a felicidade ou a auto-realização. A diversidade das formas de busca da felicidade ou auto-realização gera uma variedade de valores positivos. O que é um bem, algo positivo, para um surfista não o é para um monge, a não ser que sejam tomados como básicos valores como o caráter sagrado da vida e o pleno usufruto da liberdade. Mas mesmo nesse caso surgem diferenças relativas ao que cada um pretende fazer com sua vida e sua liberdade. O que Mill proclama é que, desde que não as usem para produzir dano a outrem, todos têm o direito de fazer o que bem entenderem e não têm obrigação de dar satisfação a quem quer que seja.

(3) PRINCÍPIO DA NÃO-MANIPULAÇÃO HUMANA:

Ninguém deve jamais tratar o outro como um meio e sim como um fim em si mesmo.

Pode-se deduzi-lo sem dificuldade de (1) e a dedução se justifica por uma razão bastante simples: o indivíduo que trata o outro como um meio com vistas a atingir um fim, qualquer que seja, não gostaria que o outro o tratasse do mesmo modo. Algumas pessoas gostam de manipular os outros, mas ninguém aprecia ser manipulado. Portanto, aquele que viola (3), viola necessariamente (1) e em determinados casos viola também (2).

Supondo que (1), (2) e (3) fossem sempre estritamente observados por todos os indivíduos, a história não registraria situações em que milhões de indivíduos foram tratados como meios, como massa sem vida própria, em nome da construção de uma sociedade perfeita ou da manutenção de uma ordem política autoritária ou totalitária. O Terceiro Reich e o socialismo real exemplificam de modo trágico a redução política do ser humano à massa politicamente manobrada e controlada. A redenção prometida pelos regimes coletivistas se transformou no pesadelo dos campos de concentração e nos de reeducação ideológica. O “processo dialético da história” não levou à superação das injustiças – só fez agravá-las e suprimir a liberdade. Apesar de ainda hoje terem inúmeros admiradores no mundo do pensamento político-social, a história jamais absolverá Robespierre, Napoleão, Hitler, Mussolini, Lenin, Stalin, Mao-Tsê-Tung, Pol Pot, Fidel Castro e *tutti quanti* pelos crimes cometidos. Quando há indivíduos que sofrem as conseqüências pelos meios empregados com vistas à consecução de determinados fins, com base em (3) cumpre defender

(4) PRINCÍPIO ANTIMAQUIAVÉLICO:

Os objetivos – por mais excelsos – jamais justificam os meios.

Por mais nobres e supostamente benéficos que sejam os fins almejados, deve-se sempre avaliar com rigor ético os meios empregados para alcançá-los. Não basta que os fins sejam bons, é preciso que os meios também o sejam. Desse modo, aqueles que consideram justo e legítimo tirar de quem tem mais para dar a quem tem menos, seja por meio de crua expropriação seja por meio de refinadas formas de “redistribuição de renda”, deixam de considerar o fator ético aí envolvido. O que importa não é de quem x é tirado e para quem x é dado e nem tampouco o valor monetário de x e sim o ato de os poderes constituídos se apoderarem de coisas que pertencem a determinados cidadãos para dar a outros. Não é difícil perceber como a violação de (4) incorre na violação de (1). Os que consideram válido se apropriar de propriedade alheia, de modo a satisfazer um fim que julgam nobre, não gostam nem um pouco quando alguém se apodera de sua propriedade sob idêntica alegação, o que mostra que se trata de posicionamento hipócrita. De (4), pode-se derivar:

(5) PRINCÍPIO DA INVIOABILIDADE DA PROPRIEDADE:

Nenhum indivíduo deve se apoderar de propriedade alheia (pública ou privada) sob a pífia alegação de ser essa uma forma de se perseguir a grande meta da “justiça social”.

Não é difícil mostrar que o descumprimento de (5) viola (1) porque desrespeita princípio de reciprocidade negativa. Até porque aquele que gosta de se apoderar do que é do outro não gosta quando ocorre o inverso. Viola (3) por tratar o outro, e aquilo que pertence ao outro, como meio para a consecução de seus fins e viola (4) por considerar que seus meios justificam seus fins. A apropriação indébita do que é público se mostra ainda mais difundida no Estado de tipo patrimonialista como o brasileiro. A pior versão do patrimonialismo é aquela em que o bem público, por não ser de ninguém, não passa automaticamente a ser de todos, mas sim daqueles que chegam primeiro e põem as mãos nele. Esta nos parece ser, infelizmente, a conclusão a que muitos homens públicos têm chegado no Brasil. Daí o bem público ser amiúde privatizado e as funções próprias da iniciativa privada estatizadas.

(6) PRINCÍPIO DE NÃO-CERCEAMENTO DOS DIFERENTES

Modos de Auto-Realização:

“Nenhum indivíduo deve cercear o modo de realização pessoal escolhido por outro. Se o modo adotado não produz dano nem risco de dano (físico ou moral) a ninguém não deve ser desrespeitado por ninguém, por mais indesejável e inaceitável que alguém o considere”.

Esta formulação procura incluir uma série de princípios relacionados com o respeito pela diversidade. Com destaque para o respeito à diversidade – de religiões, visões de mundo e opiniões – tal como defendida pela tradição liberal desde a publicação de *Areopagitica ou Discurso sobre a liberdade de imprimir sem autorização nem censura* (1644) de John Milton, das *Cartas sobre a tolerância* (1689) de John Locke e do verbete “Tolerância” (1764) do *Dicionário Filosófico* de Voltaire. A isso se deve acrescentar a diversidade de partidos políticos, organizações sindicais profissionais e patronais, organizações não-governamentais, associações civis de qualquer natureza (desde que seus estatutos não contrariem leis vigentes) e, é importante não esquecer, a diversidade irrestrita dos modos de realização pessoal.

Outra máxima kantiana merece também ganhar destaque: “ninguém há de me obrigar a ser feliz à sua maneira”. Como a moral kantiana defende a estrita observância do Princípio de Reciprocidade Negativa, pode-se inferir: não hei de obrigar ninguém a ser feliz da maneira que reputo certa ou ideal. E a partir daí se pode universalizar: “Ninguém há de obrigar ninguém a ser feliz à sua maneira”. No que diz respeito especificamente à liberdade de expressão, o preceito de Voltaire continua tendo validade: “Não concordo com uma só palavra do que dizes, mas defenderei até a morte teu direito de dizê-lo”.

A aceitação da diversidade de opiniões e de modos de vida implica que não se deve cercear a ação e a expressão alheias. Mas não acarreta nenhuma obrigação de fornecimento de meios para a realização de determinados fins (subsídios a atividades consideradas de “utilidade pública”, à expressão artística ou cultural etc.). Tampouco implica necessidade de buscar concordância com opiniões alheias. Como torna manifesto a máxima voltairiana, cumpre defender não só o direito de liberdade de expressão como também a prevalência do debate racional – por meio do qual todos participam defendendo aquilo em que acreditam – para que a vitória final seja a do melhor argumento. Só assim triunfa a razão sobre crenças que, a despeito de sedutoras, carecem de sustentação lógico-empírica.

Não é difícil mostrar que os princípios até aqui propostos estão afinados com a concepção de Estado – para alguns, *mínimo* – enxuto e eficiente e não com o intervencionismo e o dirigismo. Assim caracterizado, o Estado tem como missão crucial proteger o que precisa e merece ser protegido: os direitos à vida, à liberdade, à propriedade, o respeito aos contratos juridicamente perfeitos e, para não esquecer Thomas Jefferson, o direito à busca da felicidade. O Estado Grande pelos tantos negócios – ou negociatas! – que faz com agentes privados ávidos por saqueá-lo em conluio com os políticos é uma grande ameaça à autêntica democracia. As complexas e espalhadas teias de corrupção que tal Estado cria vão aos poucos minando o senso moral da sociedade, uma vez que passa a prevalecer a sensação difusa de que está “tudo podre”. Isso acarreta a descrença nas instituições e constitui, em última análise, uma séria fonte de desestabilização, e até de destruição, do Estado de Direito.

Nozick (1974), filósofo contemporâneo discípulo de Locke e Jefferson, desenvolveu uma das mais consistentes argumentações a favor do Estado Mínimo. De saída, formulou a seguinte hipótese: o que aconteceria, caso o anarquismo se tornasse triunfante e se chegasse à supressão do Estado? O resultado previsível seria a emergência do estado natural hobbesiano em que vicejam a anomia e a barbárie – a “guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*) em que “o homem é lobo para o homem” (*homo homini lupus*). Se o Estado emerge como algo necessário para evitar a beligerância endêmica entre os homens e para “conter nossos vícios” (Thomas Paine), é cabível dizer que se não existisse, teria de ser inventado; e se fosse suprimido, teria de ser refeito.

Proclamando que o Estado emergiu como uma instituição imprescindível à coesão social e à segurança dos membros da sociedade – e não como um aparato destinado a defender os interesses da classe dominante como propunham Marx e Engels – Nozick indaga que funções o Estado deve assumir de modo a cumprir estritamente o papel que lhe foi destinado quando de sua criação. E sua resposta não difere basicamente da resposta liberal clássica: as que não têm como ser abraçadas pela iniciativa privada – o fornecimento de segurança nacional (forças armadas) e segurança pública (polícia) e a aplicação da lei (magistratura, ministério público, defensoria pública) – porque, caso o fossem, produziriam graves distorções e até desagregação social. Como prega Benjamin Constant, o Estado é insubstituível no tocante às funções que só ele pode desempenhar a contento e perfeitamente substituível em funções que podem ficar a cargo da iniciativa privada e, acrescentando-se, com muito mais eficiência e melhores resultados:

Se a finalidade da sociedade é a conservação e a tranqüilidade de seus membros, tudo que é necessário para que a conservação seja garantida e a tranqüilidade não seja perturbada é a competência da legislação, pois a legislação não é outra coisa senão o esforço da sociedade para satisfazer às condições de sua existência. Mas tudo aquilo que não é necessário à garantia da conservação e à manutenção da tranqüilidade está fora da esfera social e legislativa.

(CONSTANT, 1986:104).

A expressão “a finalidade da sociedade” é elíptica. Entenda-se por ela “a finalidade dos que se associaram para formar a sociedade”, pois, como se sabe, Constant não atribuía finalidades próprias a classes sociais e à sociedade como um todo. Trata-se da mentalidade antropomórfica tão fortemente arraigada no ser humano em geral – como assinala Hayek (1973, vol. 1, p. 37) – e em particular nas doutrinas coletivistas tão apreciadas no Brasil (OLIVA, 1999). Em outra passagem, explicita claramente os fatores que ameaçam a conservação da sociedade e perturbam sua tranqüilidade. Sem, além do mais, deixar de rejeitar uma das características mais marcantes do Estado do Bem-Estar: seu pretensão papel de “redistribuidor” de renda:

(...) os atentados à vida, à propriedade, à segurança, são crimes e devem ser punidos. Todo o resto deve permanecer livre. Daí que quando uma nação está na infância seus legisladores também estão na infância. O título de legislador não confere de nenhum modo um privilégio intelectual. A legislação não deve de modo algum procurar fixar as riquezas no Estado e distribuí-las com equidade. As riquezas se fixam em um Estado quando há liberdade e segurança e para que estas existam basta a repressão dos crimes. As riquezas se distribuem e se repartem por si mesmas quando há um perfeito equilíbrio, quando a divisão de propriedades não é perturbada e a atividade da indústria não encontra entraves. Ora, o que pode ser mais favorável a uma e a outra é justamente a neutralidade, o silêncio da lei.

(CONSTANT, 1986:100-1).

Evidentemente, não basta liberdade e segurança para que se gere prosperidade pessoal e coletiva. Tais condições são necessárias, mas não suficientes. Ao dizer que “as riquezas se distribuem e se repartem por si mesmas”, Constant pretende acentuar que devem ser vistas como consequência previsível do trabalho, da competência, da perseverança dos indivíduos e de

fatores externos, favoráveis, alheios às ações dos agentes. E não como algo fornecido por uma agência de distribuição como, por exemplo, o Estado-Papai Noel. Mesmo porque, como já se disse com admirável perspicácia, o governo não dá um centavo para ninguém que não seja tirado de alguém.

É penetrante a observação de Constant de que países que estão na infância têm legisladores nesta mesma condição e que o título de legislador não confere privilégio intelectual a ninguém. Ambas as asserções se aplicam admiravelmente bem a países como o Brasil em que os representantes políticos estão realmente à altura dos seus representados, e pela qualidade da legislação pode-se avaliar a qualidade dos legisladores, bem como a dos que os elegem como seus legítimos representantes.

Rigorosamente avaliado, o Estado brasileiro é justamente o contrário do Estado pensado por Constant e por outros grandes pensadores políticos; historicamente o Estado brasileiro se dedicou a fazer – e de modo inepto – o que deveria ter ficado totalmente a cargo da iniciativa privada (atividades econômicas) e deixou de desempenhar a contento o que compõe sua missão indelegável (segurança pública e Justiça). O resultado é que todos pagam para ter polícia eficiente e ninguém tem; quem pode arcar com os custos vê-se forçado a contratar segurança particular, pagando duas vezes para ter o serviço assim como paga duas vezes para receber atendimento médico.

O argumento a favor do Estado Mínimo pode ser formulado assim: se o Estado emergiu de um “contrato social” em que os governados concederam poder aos governantes para gozar dos benefícios de um estado de direito, e se foi a ele atribuída a função precípua de fornecer coesão e segurança social, por que razão precisa ele desempenhar outras funções, além daquelas estritamente necessárias para o cumprimento de seu papel? Enganam-se os anarquistas quando consideram o Estado um *mal desnecessário*; equivocam-se os socialistas quando o vêem, depois de o terem execrado no passado, como um *bem fundamental*, pois, na realidade, o Estado é apenas um *mal necessário*. E uma vez que se tem de aceitar a existência do *Leviatã*, devem os democratas sinceros lutar para limitar seu enorme poder sobre a sociedade civil, a única legítima detentora de uma soberania delegável.

Poderás tu fgsar o Leviatã com um anzol, e amarrar a sua língua com uma corda? Serás capaz de passar um junco em suas ventas ou de furar sua mandíbula com um gancho? Ele te fará muitos rogos e te dirigirá palavras ternas? Concluirá ele um pacto contigo, a fim de que faças dele sempre teu servo? (Livro de Jó, 40, 20-23).

Se fosse possível, o ideal seria a humanidade estabelecer padrões de interação livres de qualquer controle e regulação do Leviatã. Mesmo porque sua existência paira sobre as cabeças dos homens como uma constante ameaça de diminuição ou cerceamento da liberdade. O cão-de-guarda que pode ser convocado para impedir que predomine a lei da selva, o império do mais forte, costuma frequentemente dirigir sua ferocidade contra aqueles a que deveria proteger. E o pior é que gera dois filhotes igualmente ameaçadores: a classe de burocratas que, convocada para nos servir, tem se servido da sociedade e uma classe de políticos que em vez de nos representar tem pensado apenas em seus interesses menores, quando não inconfessáveis. A política, minada pela corrupção, tem se transformado em um palco ora dramático ora cômico. A farsa atinge o ápice quando os políticos pedem dinheiro dos ricos e votos dos pobres prometendo proteger uns dos outros. Ora, para que a Ética Mínima se encontre com o Estado Mínimo é preciso derivar dos Princípios já enunciados o seguinte:

(7) PRINCÍPIO DO ANTI-INTERVENCIONISMO:

Os agentes do Estado não devem intervir nas relações entre os socii a não ser para fiscalizar o cumprimento das regras – justas – do jogo econômico-social.

Surprendemos ainda hoje uma grande confusão conceitual, gerada tanto por má fé como por ignorância, em torno das propostas de correção das chamadas falhas de mercado. É evidente que, em uma economia totalmente desregulamentada, os agentes podem se sentir tentados a adotar condutas capazes de prejudicar o bom funcionamento do mercado. Justifica-se, portanto, a criação de uma legislação preocupada em fazer com que a oferta e a demanda oscilem *naturalmente*, com que os direitos autorais sejam respeitados, com que haja segurança jurídica baseada no estrito cumprimento dos contratos; e, *last, but not least*, que se mostre capaz de impedir a formação de cartéis e monopólios (de caráter público ou privado). Mas não se justificam intervenções destinadas a congelar ou controlar preços, criar reservas de mercado, substituir importações por similares nacionais, proteger a indústria nacional sob a alegação de preservação dos empregos, fornecer subsídios e incentivos etc. Estas e outras medidas de natureza similar prejudicam gravemente a prosperidade econômica, assim como intoxicam a moralidade do trabalho honesto e sua recompensa monetária, pois tanto a prosperidade como a moralidade só costumam crescer vigorosa-

mente em condições em que há competição leal dentro de regras por todos encaradas como justas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CONSTANT, B. De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes. In: MANENT, P. (Org.). *Les Libéraux*. Vol. 2 Paris: Hachette, 1986.
- ELIAS, N. *A Sociedade dos Indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- HAYEK, F. A. von. *Law, Legislation and Liberty*. Vol.1: Rules and Order. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- GUERREIRO, M. A. L. *Liberdade ou Igualdade?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- MILTON, J. *Aeropagítica and other political writings of John Milton*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. Nova Iorque: Basic Books, 1974.
- OLIVA, A. *Conhecimento e Liberdade. Individualismo X Coletivismo*. 2. ed. revista e ampliada. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1999.
- STUART MILL, J. *On Liberty*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*. Paris: Flammarion, 1946.

ALBERTO OLIVA é filósofo, escritor e professor da UFRJ. Mestre em Comunicação e doutor em Filosofia pela UFRJ. Professor-palestrante da EGN (Escola de Guerra Naval) e da ECEME (Escola de Comando e Estado-maior). É articulista do *Jornal de Tarde* desde 1993. Possui significativas publicações como “*Liberdade e Conhecimento*”, “*Ciência e Sociedade. Do Consenso à Revolução*”, “*A Solidão da Cidadania*”, “*Entre o Dogmatismo Arrogante e o Desespero Cético*” e “*Ciência e Ideologia*”.

MARIO GUERREIRO é doutor em Filosofia pela UFRJ. Professor adjunto IV do Departamento de Filosofia da UFRJ. Membro fundador da Sociedade Brasileira de Análise Filosófica. Membro fundador da Sociedade de Economia Personalista. Membro do Instituto Liberal do Rio de Janeiro e da Sociedade de Estudos Filosóficos e Interdisciplinares da UniverCidade. Autor de obras como *Problemas de Filosofia da Linguagem* (Nierói: EDUFF, 1985); *O dizível e o indizível* (Campinas: Papyrus, 1989); *Ética mínima para homens práticos* (Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995). *O problema da ficção na filosofia analítica* (Editora UEL, Londrina, 1999). *Ceticismo ou senso comum?* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999). *Deus existe? Uma investigação filosófica*. (Londrina: Editora UEL, 2000). *Liberdade ou Igualdade* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002).