

A MENTIRA DE UM PONTO DE VISTA ÉTICO E POLÍTICO EM CELSO LAFER

Mario A. L. Guerreiro*

Resumo:

Ao longo do pensamento ocidental, duas posições básicas têm sido tomadas em relação ao problema ético da mentira: (1) Os que a consideram o ato de mentir uma coisa inadmissível em toda e qualquer circunstância (Santo Agostinho e Kant, são casos clássicos) e (2) Os que consideram mentir um ato desonroso, mas admitem haver exceções em que a mentira é eticamente justificável (Platão e Benjamin Constant são os mais destacados defensores). Apesar da grande influência de Platão sobre Santo Agostinho, este último não compartilha a posição de seu mestre neste particular: fundamenta sua rejeição radical da mentira em passagens da Bíblia. Por sua vez, Kant a fundamenta em sua ética rigidamente deontológica em que uma regra – no caso: *Não mentir* – não pode comportar nenhuma exceção sem que se descaracterize. Lafer assume a posição de Platão e Benjamin Constant e desenvolve uma justificativa para a mentira em determinados casos excepcionais em que está em jogo o sacrifício de um bem menor (por exemplo: a honra) em nome de um bem maior (por exemplo: a vida). Pensamos que esta posição está mais adequada às exigências do Direito, bem como da *praxis* política.

Palavras-chave: Mentira. Ética e Política. Celso Lafer.

De acordo com Celso Lafer (1995, p.13), a moralidade e o Poder dão-nos *prima facie* a desagradável impressão de que são duas linhas paralelas, pois raras são as convergências entre ambas - constatação bastante incômoda para os que desejam encontrar as virtudes da lisura e da probidade presentes na vida pública, a referida constatação ensejou ao autor uma investigação sobre as relações entre ética e política.

Mais particularmente, ele está interessado em discutir os argumentos que têm sido apresentados para justificar “a mentira como exceção ao princípio ético da veracidade” e a razão pela qual o assim chamado direito de mentir do governante, exercido em benefício da comunidade, gera forte contraposição ao direito do cidadão a uma “informação exata e honesta da parte de um homem público”. (Lafer, 1995, p.13). [obs. nossa: direito à informação do qual o *habeas data* é um caso particular]

* Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – Brasil, xerxes39@gmail.com
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

Desde Maquiavel que a coragem e a habilidade - a força do leão e a astúcia da raposa - têm sido consideradas as virtudes relevantes no domínio da ação política, ao passo que a veracidade nunca foi considerada uma virtude política, como observou Hannah Arendt (1973). No referido domínio, as mentiras têm se mostrado tradicionalmente justificáveis, tudo dependendo das circunstâncias.

Platão, no livro II da *República*, já havia afirmado haver ocasiões em que a mentira podia ser algo útil e não odioso. O filósofo a considerou “benéfica como o remédio com que atalhamos um mal, quando a usamos contra os inimigos ou quando algum dos que consideramos amigos tenta praticar uma ação má, seja por efeito de um ataque de loucura ou de outra perturbação qualquer” (Lafer, op.cit., p.14). No entanto, no livro III, Platão deixou claro que a verdade deve ser apreciada acima de todas as coisas, enquanto a mentira não passava de algo útil em determinadas circunstâncias, exatamente como um remédio de gosto amargo mas de efeito benéfico.

Assim sendo, a mentira deve ser uma prerrogativa dos médicos, e os médicos da *pólis* (Cidade-Estado) são seus governantes a quem é permitido mentir “em relação aos seus inimigos e seus concidadãos em benefício da comunidade, sem que nenhuma outra pessoa esteja autorizada a fazê-lo [obs.nossa: Mais uma evidência da *estatology* de Platão apontada por K. Popper (1973, tomo I)]. E se um indivíduo enganar os governantes, será isso considerado uma falta não menos grave que a dos doentes ou do atleta que mentem ao médico ou ao treinador em assuntos atinentes ao seu corpo, ou o marinheiro que não diz a verdade ao piloto sobre o estado do navio ou da tripulação”.

Segundo Lafer, a justificação de Platão para a mentira dos governantes, quando considerada benéfica para a comunidade, tornou-se um lugar-comum retórico da argumentação política. Da Antigüidade à Revolução Francesa, foram usadas fartamente as metáforas platônicas do governante como “piloto” ou “médico” que sabem melhor do que os governados o que é bom para eles [*Sabem mesmo?*, questionamos nós]. Enquanto os governantes gozam do direito de mentir, desde que assim o façam para o benefício dos governados, estes, por sua vez, têm o dever de dizer a verdade em toda e qualquer circunstância. [Por que esta *espúria assimetria?* - questionamos nós]. Lafer reconhece, porém, que isso suscita um problema ético, (Lafer, op.cit., pp.13-14).

A condenação moral da mentira é um princípio ético tradicional na cultura greco-cristã. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (VII-1127a25-30), assevera que a verdade é nobre e merecedora de aplauso e a mentira é vil e repreensível. No *Êxodo* 20,16 e no *Deuteronômio*

5,20 está escrito que “Não dirás falso testemunho contra teu próximo” e nos *Provérbios* 12,22 está escrito que “Javé abomina os lábios mentirosos e ama os que praticam a verdade”. A mentira é considerada uma nódoa vergonhosa na conduta humana e “a infâmia do mentiroso acompanha-o sem cessar”. (*Eclesiástico* 20,24). Lafer observa que outro não é o posicionamento contra a mentira no *Novo Testamento*, em que diversas vezes Jesus Cristo reiterou a proibição da lei mosaica concernente ao falso testemunho (por exemplo: Mateus 10,19).

Acrescentou Lafer que, na tradição judaica da problemática ética da mentira, a palavra é considerada um dom divino e seu mau uso, objeto de inúmeras advertências no *Talmude* que compara a mentira a um roubo: “Existem sete classes de ladrões e a primeira é a daqueles que roubam a mente de seus semelhantes através de palavras mentirosas”. E diz também que Deus “odeia a pessoa que fala uma coisa com a sua boca e outra com o seu coração”. Na tradição católica, Santo Agostinho rejeitou todo e qualquer tipo de mentira, não aceitando nenhuma justificativa para tal coisa. [obs.nossa: Neste particular, não endossou o pensamento de Platão, seu grande mestre] Para ele, Deus proíbe a mentira *tout court* e considera que os mentirosos põem em perigo suas almas imortais. (Lafer, op.cit., pp.14-15).

Examinando a etimologia do verbo “mentir”, Lafer observa que o mesmo é proveniente do latim *mentire* que quer dizer: mentir, imaginar, inventar. Sua raiz é a mesma de *mens, mentis* (a mente). Hannah Arendt considerou essa etimologia elucidativa, uma vez que a ação requer imaginação, quer dizer: a capacidade de pensar que as coisas podem ser diferentes do que são, para que possam ser modificadas. Ocorre, no entanto, que essa mesma imaginação que permite questionar os fatos, para que se possa mudá-los, permite desconsiderá-los. Em outras palavras: ambas as capacidades, a de questionar e a de desconsiderar os fatos, fazendo uso da imaginação, estão inter-relacionadas.

A falsidade deliberada lida com fatos contingentes, com assuntos que não carregam em seu bojo uma verdade inerente e carecem de feições definidas com a clareza da evidência. Além disso, precisam de testemunho e de testemunhas confiáveis para que fiquem devidamente estabelecidos, pois sempre comportam uma margem de dúvida. E é por isso que a mentira é uma tentação que não entra em conflito com a razão, porque as coisas poderiam ser como o mentiroso as conta. [Cabe acrescentar aqui, que segundo David Hume, sendo a verdade factual de natureza *contingente*, todo e qualquer proposição de caráter factual sempre comporta as *possibilidades* de que as coisas não sejam assim como ela expressa e/ou sejam mesmo o contrário do que ela expressa].

Para Lafer, há uma necessidade de proteger a verdade factual, que Hannah Arendt considera ser o caso da verdade política. Isto se dá porque ela não é evidente e pode ter como seu contrário o erro, a ilusão, enfim a mentira. Santo Tomás de Aquino a define como o ato de quem pretende, enganando, induzir em falsidade a opinião alheia. Falsidade deliberada, a mentira não só coloca o problema de sua relação com o falso testemunho como também a busca desinteressada e a preservação da verdade factual. Este é um papel atribuído freqüentemente à História, à medida mesma que esta desenvolve um esforço para ser objetiva.

Não só na História que pode ser detectado esse esforço. Hannah Arendt o detecta em Homero que, na *Iliada* (XIX, 312,313), põe na boca de Aquiles a seguinte resposta ao “engenhoso Odisseu” (Ulysses): “Tal como do Hades as portas, repulsa me causa a pessoa/ que na alma esconde o que pensa e outra coisa na voz manifesta”. De acordo com M.I. Finley, um conhecido helenista, a História como disciplina surgiu na Grécia clássica no exato momento em que a narrativa histórica se libertou da tradição mítica e da poesia, quer dizer: libertou-se da imaginação que abre espaço para a astúcia e a mentira [obs.nossa: Entendemos que a astúcia em si é *axiologicamente neutra*, tudo dependendo da finalidade visada pelo agente humano, que pode tanto pode empregá-la para o bem como para o mal].

Lafer lembra que para um importante filósofo da história do século XIX, Leopold von Ranke, a veracidade histórica, o modo como as coisas realmente ocorreram, é parte do tema do *testemunho confiável* e é também politicamente relevante, porque a confiança depositada funciona como fundamento das relações interpessoais. Na ausência da confiança, que requer a veracidade, não há lugar para o agir conjunto que, de acordo com Hannah Arendt, gera o poder político, geração esta necessária para que o mesmo possa ser exercido.

Na Antigüidade clássica, Cícero (em *De Officiis* 1,7,3) afirmara que a confiança é a base da boa-fé que, para ele, é o fundamento da justiça. Para o grande jurista romano, trata-se da racionalidade política da conduta moral. E é por isso que Cícero condena ambos força do leão e astúcia da raposa considerados excelsas virtudes políticas no *Príncipe* de Maquiavel.

Se o jurista romano não encara as coisas de modo semelhante ao pai da ciência política, é porque considera a violência da força do leão e a mentira da raposa astuciosa expedientes eticamente condenáveis, uma vez que são formas de coerção desagregadoras da confiança e da boa-fé, bem como impeditivas da liberdade. E é justamente por isso que Dante, na *Divina Comédia* (Inferno, Canto XI, verso 24), coloca no mesmo plano aquele que “*o con forza o con frode, altrui contrista*” [“com força ou com fraude prejudica o outro”] (Lafer, op.cit., p.17).

Contrariamente a idéia daqueles que – como aliás sugere a etimologia - consideram a mentira contrária à razão, Lafer afirma não ser esta sua posição, mas sim que a mentira é um problema político capaz de suscitar dilemas éticos pondo em risco princípios e comprometendo resultados. Na dicotomia verdade/mentira, a mentira é o termo fraco, porque dizer a verdade não requer explicação, mas dizer uma mentira exige justificção.

De fato, Lafer tem razão: acreditamos que os autores que refletiram sobre a mentira encarada de um ponto de vista ético ou político talvez possam ser agrupados em dois grupos: (1) o daqueles que - como Santo Agostinho e Kant - rejeitaram todo e qualquer tipo de mentira considerados como uma prática imoral, e (2) o daqueles que – como Platão e Benjamin Constant - aceitaram algum tipo de mentira como algo podendo e requerendo ser justificado. Isto significa dizer que, mesmo aqueles que se mostraram dispostos a aceitar determinadas exceções à prática de dizer a verdade, procuraram oferecer razões para abrir as referidas exceções.

Como observa ainda Lafer, o próprio Maquiavel asseverou que governar em conformidade com as leis e ser um príncipe dotado de integridade é algo louvável, embora o que é louvável e próprio do homem nem sempre seja suficiente, e o príncipe se veja levado a assumir tanto a força do leão como a astúcia da raposa.

Lafer observa ainda que, de acordo com Norberto Bobbio, os argumentos éticos usualmente empregados para distinguir as boas das más ações dos agentes políticos estão baseados em *princípios* (por exemplo: os Dez Mandamentos) ou em *resultados* (por exemplo: a maior felicidade do maior número). No primeiro caso, está em jogo o que costuma ser chamado de *ética dos deveres* que corresponde ao que Max Weber (1993, pp.113-114), chamava de *ética da convicção* (*Gesinnungsethik*) que, segundo Lafer, “tem como linha de conduta fazer o que se deve, obtendo o que se pode, de acordo com os princípios”.

No segundo caso, está em jogo uma ética de fins a ser alcançados que, na ponderação entre meios e fins, legitimaria a *ética da responsabilidade* (*Verantwortungsethik*) sustentada por Weber como sendo a ética da política (Lafer, op.cit., p.18). Neste ponto somos obrigados a fazer uma ressalva a ser aprofundada mais adiante quando estivermos expondo nosso pensamento sobre o assunto.

Embora não esteja incorreta, a definição de Lafer não caracteriza o essencial da definição weberiana de “ética da convicção” que consiste em *cumprir estritamente o dever sem levar em consideração as previsíveis conseqüências das ações, que são entregues a Deus ou ao que quer que ocorra*.

O mesmo pode ser dito com referência à definição de Lafer de “ética da responsabilidade”. O essencial da definição weberiana é que esta consiste em *cumprir o dever, mas não deixar de levar em consideração as previsíveis conseqüências das ações numa reflexão envolvendo meios e fins*, o que aliás caracteriza o conceito weberiano de racionalidade prática.

Para Lafer, de um ponto de vista político sustentar uma *ética de princípios* significa a *redução total da política à moral*. No parágrafo seguinte, ele esclarece o que entende por “ética dos princípios”: é o tipo de ética sustentada somente por dois grandes filósofos: Santo Agostinho e Kant. Inere-se facilmente que ele está se referindo ao que ele mesmo denominou de *ética dos deveres* e que equivale à *Gesinnungsethik* (ética da convicção) de Max Weber e que, de um ponto de vista estritamente filosófico – acrescentamos nós - caracteriza um tipo de ética: a *deontológica* (do grego: *deon, deontos*: dever) pensada contrapostamente à *teleológica* (do grego: *telos*: fim).

Segundo Sissela Bok(1979, p. 35), autora referida por Lafer, enquanto Santo Agostinho encara a mentira como um uso condenável do dom divino da palavra concedido ao homem para transmitir seus pensamentos aos seus semelhantes e não para enganar os outros, Kant encara a mentira – qualquer tipo de mentira, sem exceções – como um aniquilamento da dignidade humana.

E é neste ponto que Celso Lafer toca em um problema filosófico que será o núcleo de nosso interesse no presente livro e será tematizado na Primeira Parte, capítulo 5: a famosa polêmica sobre a mentira envolvendo Immanuel Kant e Benjamin Constant. É importante deixar assinalado que desenvolvemos nosso pensamento sobre o assunto e só posteriormente descobrimos o artigo de Lafer com o qual concordamos quase totalmente, principalmente no que se refere à sua posição diante da referida polêmica. [vide II, 10].

Segundo Lafer, Kant (2000) - em seu artigo “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”- sustenta a tese de que dizer a verdade em todas as asserções é um *sagrado mandamento da razão*, um dever ético que não comporta *nenhuma exceção* à regra. O supramencionado artigo kantiano constitui uma resposta a um artigo de Benjamin Constant (1993) intitulado “As reações políticas” em que este pensador suíço-francês anteriormente fizera uma objeção, segundo a qual se adotássemos o dever de dizer a verdade como um dever absoluto, incondicional, *a sociedade humana tornar-se-ia simplesmente impossível*.

De nossa parte, entendemos que Constant quer dizer, em outras palavras, talvez mais contundentes, que as exceções feitas ao dever de veracidade constituem *uma, entre outras*,

condições necessárias da sociabilidade. Por sua vez Lafer disse que a referida polêmica suscitou a ele uma crucial indagação: Por que razão, na tradição do pensamento ocidental, somente Santo Agostinho e Kant sustentaram, sem nenhuma hesitação, o dever absoluto da veracidade?

A resposta de Lafer não só nos parece correta como também vem ao encontro do que já havíamos pensado sobre o assunto. O fato de somente dois grandes filósofos assumirem a mencionada posição “é porque existem dificuldades para a vigência plena de uma *ética de princípios* que, como já foi visto, equivale a uma *ética da convicção* na terminologia de Max Weber (1993, pp.113-114). De nossa parte, diremos que mais do que uma dificuldade a referida vigência é *praticamente inviável* por sérios fatores de ordem filosófica [vide Parte I, cap.5]. Mas logo a seguir Lafer fez uma observação que deixa cristalinamente clara a natureza da inviabilidade prática apontada por nós.

“Como sabem os juristas, que verificam com base na experiência que na prática não há princípio que não esteja sujeito à exceção na sua aplicação em certos casos concretos (por exemplo: a legítima defesa como exceção ao princípio de não matar)” (Lafer, op.cit., p.19). De pleno acordo. Mas, para ser coerente com sua ética de deveres absolutos e incondicionados, como Kant poderia admitir a legítima defesa ou aquilo que denominamos de *mentira defensiva*, i.e. aquela que não é dita com a finalidade de tirar proveito do outro, mas sim de impedir que ele tire proveito de nós ou mesmo de terceiros?!

Lafer lembra que até um autor como Grotius - que não é um formulador da doutrina da *razão de Estado* e que não se insere na tradição do *realismo demoníaco do poder* – aceita a mentira tendo em vista a utilidade comum e assevera ser lícito mentir para o inimigo [Coisa esta que, segundo pensamos, parece próxima da validade da *guerra justa* (defensiva) - uma extensão da figura jurídica da legítima defesa - a exemplo da mentira defensiva algumas vezes dita para salvar a própria vida e/ou a de outrem].

A aceitação de justificativas para exceções a uma regra geral costuma levar em consideração uma prudente avaliação dos resultados podendo ser produzidos pelas exceções aceitas produzindo, assim, para Lafer, uma interpenetração da *ética de princípios* e da *ética de resultados*, ou seja: da ética da convicção e da ética da responsabilidade, respectivamente, na terminologia de Max Weber.

De nossa parte, pensamos que “interpenetração” não é a palavra precisa para a caracterização da situação em jogo, uma vez que a ética da responsabilidade, por definição, *inclui* justamente aquilo que a da convicção *exclui*: ponderação do agente em relação aos

princípios e sua aplicação em particulares circunstâncias, levando sempre em consideração as previsíveis conseqüências das suas ações. Neste ponto, Max Weber é cristalinamente claro, não comportando dúvida nenhuma:

Desembocamos, assim, na questão decisiva. Impõe-se que nos demos claramente conta do fato seguinte: toda a atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diversas e irredutivelmente opostas. Pode orientar-se segundo a *ética da responsabilidade* ou segundo a *ética da convicção*. Isso não quer dizer que ética da convicção equivalha à ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, a ausência de convicção. Não se trata disso, evidentemente. Não obstante, há oposição profunda entre a atitude de quem se conforma às máximas da ética da convicção – diríamos, em linguagem religiosa, “O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus – e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: “Devemos responder pelas previsíveis conseqüências de nossos atos”. (Weber, 1993, p.113).

Fica também bastante claro que quando Weber fala em *ética da convicção*, ele tem em mente, embora não o diga explicitamente, a ética kantiana, uma vez que Kant afirma que *devemos nos limitar a cumprir estritamente nosso dever, sem conceder a menor importância às circunstâncias em que agimos e às previsíveis conseqüências das nossas ações*. Diante disto, não poderíamos censurar quem chegasse à conclusão de que a *ética da responsabilidade* não se contrapõe exatamente à *ética da convicção*, mas sim à “ética da irresponsabilidade”!

Quanto à objeção feita por Benjamin Constant a Kant, ela se fundamenta justamente numa ponderação sobre as conseqüências das nossas ações. O *princípio de veracidade* comporta exceções sempre que dizer a verdade acarreta conseqüências mais danosas e indesejáveis do que dizer uma mentira.

Quem não mentiria, se - em determinada circunstância - dizer a verdade acarretaria e/ou geraria o sério risco de acarretar a morte de sua própria mãe? Quem não mentiria em tal circunstância? Certamente Santo Agostinho e Kant e provavelmente um adepto do *fanatismo de princípios* semelhante ao de ambos. E reparemos que, assim procedendo, eles estariam colocando suas valiosas honras – mentir é certamente um ato desonroso – acima da vida de suas queridas mães!

Ora, do ponto de vista da axiologia jurídica a vida é um bem hierarquicamente mais elevado do que a honra, não importando se estão em jogo nossas próprias vida e honra e/ou as do outro. E não vemos nenhuma razão para a ética ter uma escala de valores em que a honra seja um valor mais elevado do que a vida, a não ser para aquela minoria de japoneses dispostos a fazer *harakiri* e *kamikaze* ou quaisquer outros indivíduos humanos capazes de semelhantes atos temerários.

Por conseguinte, não devemos preservar nossa honra não mentindo, quando esta preservação tem forte probabilidade de concorrer para a morte de alguém e/ou a nossa própria. Isto é o que temos a dizer na presente introdução, uma vez que dedicaremos a Parte I, cap.5 à polêmica de Benjamin Constant e Kant. Feita esta breve digressão, voltemos ao texto de Celso Lafer.

Ele observa que “dessa maneira o juízo sobre a ação boa ou má vai além da prudência e torna-se técnico – o que quer dizer, kantianamente, que o imperativo categórico se transforma num imperativo hipotético – e a relação meios-fins é tratada como derivação da relação causa-efeito” (Lafer, 1995, p.20). Não entendemos por que razão, ele diz que o referido juízo “vai além da prudência”. Se, ao tomar uma decisão relativa a um curso de ação, examinarmos detidamente as previsíveis conseqüências de nossa ação - antes de tomar a decisão de desempenhá-la - não estaremos indo além, mas sim nos mantendo nos estritos limites da prudência – uma virtude dianoética cuja inobservância costuma acarretar problemas éticos

Quanto à referida transformação, concordamos com Lafer, supondo que ele quis dizer que está em jogo uma substituição de um “devo fazer isto” por um “se eu fizer isto, acarretará –ou mesmo haverá forte probabilidade de acarretar – aquilo”. Foi justamente com base num *imperativo hipotético* dessa natureza que Benjamin Constant recomendou a mentira defensiva, toda vez que dizer a verdade acarreta – ou mesmo tem a forte probabilidade de acarretar – um mal muito maior do que mentir. E se podemos substituir um mal maior por um menor, por que não fazer isto? Não é isto uma coisa recomendada pela sensatez? Nem sempre *o melhor* torna-se possível, temos que nos contentar com *o menos ruim*.

Lafer (op.cit., p.20) afirma que para uma ética de resultados – i.e. uma *ética da responsabilidade* na terminologia de Weber – a derrogação do princípio de veracidade pode ser fundamentada na qualidade específica da pessoa e das dimensões técnicas da sua especialidade, coisa ensejada pelas éticas profissionais. Como exemplo, ele menciona o caso

da ética médica em que algumas vezes a “mentira caridosa” (a expressão é do próprio Lafer) é praticada com a intenção de ajudar o paciente ou livrá-lo de algum mal ainda maior.

Todavia, de um ponto de vista mais abrangente pensamos que há um grave mal-entendido relativo às éticas profissionais. O conhecimento especializado fornecido pela atuação em cada profissão pode, quando muito, fornecer subsídios para tomadas de decisões relacionadas com problemas de ordem moral, mas as decisões elas mesmas são sempre de natureza ética. Talvez seja necessário advertir que Ética é uma disciplina filosófica criada, *qua* disciplina acadêmica, por Aristóteles no Liceu.

Lafer (op.cit., p.20) afirma que a ética da política para Weber é a ética da responsabilidade (*Verantwortungsethik*) e em seguida afirma que esta mesma, como lei especial, derrogaria a geral e, como lei superior, derrogaria a inferior. Assim como na formulação de Maquiavel, que dizia preferir a salvação da sua pátria à salvação da sua alma.

De nossa parte, não temos condições epistemológicas de avaliar a verdade ou a falsidade de arroubos patrióticos, embora sempre desconfiemos que tais arroubos quase sempre revelam uma ingenuidade inesclarecida – como é o caso gritante de Policarpo Quaresma – ou um cinismo militante, como parece ser o de Maquiavel, uma vez que ele não pode ser considerado nem ingênuo nem tampouco inesclarecido. Quanto à comparação de Weber com Maquiavel, pensamos que é profundamente inadequada e infeliz.

Antes de qualquer coisa, o que Weber chamou de ética da responsabilidade é o que ele entende por Ética *tout court*, pois ele deixa claro que a “ética” da convicção caracteriza justamente o modo de comportamento próprio de fanáticos apegados a rígidos princípios, sem comportar quaisquer exceções exigidas pela conformidade com especiais circunstâncias, que ao invés de derrogar a regra geral, a confirmam. Neste sentido, a ética da responsabilidade deve ser observada em todas as atividades humanas, inclusive na política.

Quanto a Maquiavel, ele deixou bastante claro em *O Príncipe* que ele não está interessado nas coisas que os políticos *devem fazer*, mas sim nas coisas que os políticos efetivamente *fazem*. Ora, isto é uma outra maneira de dizer que seu discurso não se insere na ordem do que *deve ser*, mas sim na do que *é*. Considerando que disciplinas normativas, como o Direito e a Ética, por sua própria natureza, só se fundam na ordem do *dever ser*, ambas estão inteiramente fora das cogitações de Maquiavel, apesar de ele ser incoerente com seus próprios princípios quando abandona o domínio *descritivo* e ingressa no *valorativo* dando conselhos aos príncipes. Mas não se justifica a inferência de que, com isto, ele tinha em mente bajular os poderosos em busca de benesses.

Lafer (op.cit., p.20) infere que Maquiavel preconizou a autonomia da ação política em relação à ação moral e, para o agente político, a redução da moral à política. Isto porque, de acordo com o pensamento de Maquiavel, o que realmente conta não são os princípios, mas sim os resultados: as *gran cose* (grandes coisas, i.e. grandes realizações de caráter político). Concordamos com Lafer, à medida mesma que entendemos que ele quer dizer que - para Maquiavel, porém jamais para Weber – *os objetivos justificam os meios*. Tenha ele ou não afirmado isso explicitamente em *O Príncipe* ou mesmo em qualquer outro lugar, não deixa de ser uma inferência válida feita a partir de suas asserções explícitas.

Ora, se o que está em jogo é dizer que os políticos costumam agir sob a orientação da supramencionada máxima, Maquiavel tem de ser considerado um arguto observador da ação política. Mas, se está em jogo dizer que eles costumam agir e devem sempre agir em conformidade com ela, trata-se de uma aniquilação total da Ética, para a qual não só os fins têm que ser bons como também os meios empregados para alcançá-los. O emprego de um meio eticamente reprovável condena, de saída, a eticidade de toda e qualquer ação, por mais benéfica e louvável que possa ser a finalidade atingida ou meramente almejada.

Evidentemente, isso se aplica aos casos em que a mentira é empregada para ludibriar o outro e tirar um proveito escuso da ação de mentir, mas isso não se aplica aos casos em que a mentira é empregada para impedir que o outro tire um proveito escuso de nós. Trata-se, nest'outra alternativa, daquilo que chamamos de *mentira defensiva* e que temos razões para acreditar que era justamente ela que estava em jogo no caso da exceção ao *princípio da veracidade* sustentada por Benjamin Constant contra a rigidez de princípios da ética kantiana.

No entanto, segundo Lafer (1995, p.20), existiria um sério problema na *ética de fins*. [Temos razões para pressupor que se trata do mesmo que *ética da responsabilidade* de Weber] e este problema consistiria em “determinar o resultado das grandes coisas (*gran cose*), com base no qual se pode emitir um juízo sobre a utilidade ou inutilidade de uma determinada ação que fere a ética dos princípios”.

Sinceramente não vemos problema nenhum, caso consideremos que a utilidade ou inutilidade de determinada ação deve estar subjugadas ao cumprimento dos princípios, e caso se façam necessárias exceções, estas somente serão aceitas por avaliações das previsíveis conseqüências das ações podendo produzir danos, materiais ou morais, não por considerações de caráter utilitário.

Voltamos aqui à exceção ao *princípio de veracidade* feita por Benjamin Constant: se ele julgou que este mesmo princípio, em determinadas circunstâncias, devia ser violado, é

porque manter o mesmo seria produzir um mal de caráter ético muito maior do que mentir. Contudo, concordamos com Lafer se ele tinha em mente o caso de Maquiavel e de determinado tipo de utilitarismo, que geralmente subjuga as exigências da Ética aos prováveis benefícios de uma ação política, coisa que nem Constant nem Weber aceitariam.

E após determinadas considerações sobre juízos feitos no momento de uma conjuntura e juízos históricos, Lafer (op.cit., p. 21) afirma: “De fato, neste final do século XX, a coincidência entre o real e o racional, afirmada por Hegel, parece altamente questionável e o caminho da história em direção ao progresso, discutível”.

Ora, a referida coincidência não *parece* questionável, ela *é* de fato bastante questionável! Quanto aos rumos futuros da história, temos boas razões para acreditar que eles não estão pré-determinados por nenhuma dialética hegeliana nem tampouco marxista: quando muito ensejam previsões com maior ou menor probabilidade de êxito, previsões estas que podemos fazer a partir de determinadas tendências surpreendidas por nós quando da avaliação criteriosa de determinada conjuntura – como de fato as fez, entre outros finos analistas de tendências, Alvin Toffler, em *O Choque do Futuro*, com grande margem de acertos.

Apesar da ligeira imprecisão conceitual, Lafer está muito longe de concordar com Hegel. Na realidade, ele encontra nas supramencionadas posições hegelianas, o que considera ser a explicação de sua conhecida afirmação de que a política é superior à moral, porque “porque a moral é subjetiva e se realiza objetivamente na eticidade do Estado”. (Lafer, 1995, p,21).

De nossa parte, não querendo entrar no mérito da distinção hegeliana entre *Sittlichkeit* e *Moralität* – que *prima facie* parece mais a diferença entre uma palavra de origem germânica e outra de origem latina - basta dizer que a “eticidade do Estado” deixou de existir quando Stalin levou 30 milhões de camponeses a morrerem de fome em nome de um de seus planejamentos estatais, quando Hitler dizimou 6 milhões de judeus em seus campos de concentração e quando outros governantes fincaram um punhal no coração da Ética, justamente porque, para eles, seus objetivos justificavam seus meios.

Voltando diretamente à questão da mentira, Lafer interroga se determinadas mentiras praticadas oficialmente por determinados membros do Estado devem ser consideradas males necessários ou males menores destinados a evitar maiores. Seus exemplos recorrem a acontecimentos da história recente do Brasil: a mentira oficial sobre o estado de saúde de Tancredo Neves e as mentiras oficiais – ditas antes do Plano Real - a respeito de preços,

custos, salários e índices de inflação embutidas em diversos planos econômicos, tendo como finalidade acabar com a instabilidade da moeda.

Nesses exemplos mencionados por Lafer não consideramos que estejam em jogo devidamente o gambito ético em que nos vemos obrigados a trocar um mal maior por um mal menor, nem muito menos a prática de um mal necessário. Se temos alguma dúvida a seu respeito, esta consiste em até que ponto coisas dessa natureza são causadas por grande incompetência ou por não menor falta de vergonha na cara dos governantes.

No entanto, somos obrigados a reconhecer a existência das chamadas *razões de Estado*, que se configuram em casos excepcionais, quase sempre relacionadas com a segurança nacional; quando membros do Estado vêm-se compelidos a mentir, de modo a evitar uma convulsão social ou pânico na população, ambos péssimas conseqüências, com desdobramentos, podendo ser gerados, com alto grau de probabilidade, pela revelação da verdade. Creio que é levando isso em séria consideração que todos os governos de todos os países do mundo procuram camuflar evidências, ou simplesmente se silenciar, a respeito de coisas tais como naves de extraterráqueos e de determinados riscos de contaminação em larga escala e de caráter letal em experimentos científicos altamente sigilosos.

Todavia, não pensamos que haja normas determinando como e quando devam ser acionadas as razões de Estado, coisa que inevitavelmente tem que ser feita por meticulosas avaliações caso e caso.

No tocante aos casos das mentiras estatais mencionados por ele, Lafer questiona seriamente os efeitos produzidos: “Não comprometeu a confiança nos governos sem alcançar resultados duráveis? Não estimulou o poder econômico a reagir ao arbítrio do poder político com outras finalidades, ao responder à ‘contravenção lícita’ estatal baseado no princípio de que ‘a salvação do Estado é a lei suprema’, através da ‘contravenção lícita’ privada, fundamentada no princípio de que ‘a salvação da empresa é a lei suprema’ (Lafer, op.cit., p. 21). Diante disso, Lafer chega à conclusão de que voltou à estaca zero do problema das relações entre a ética e o poder.

De nossa parte, insistimos em afirmar que asserções de que ‘a salvação do Estado é a lei suprema’ são plenamente aceitas por Maquiavel e seu compatriota Benito Mussolini - um Maquiavel com os *camicie nere* - e por Hegel e seu admirador Adolf Hitler - um Hegel com os SS. [vide Popper, 1973, vol.II]. Isto para não falar em Stalin, um Marx com a KGB. Extrema direita e extrema esquerda são linhas que se encontram numa interseção chamada totalitarismo em que a estatolatria faz parte do obscurantista ritual burocrático.

Como novo ponto de partida, Lafer parte da idéia de que o uso de dicotomia é proveitoso para acentuar as diferenças [ou para gerar indesejáveis maniqueísmos, acrescentamos nós]. Porém ele tem em vista um par de dicotomias que cumpre a primeira finalidade: *público/privado* e *governantes/governados*.

No que diz respeito à primeira dicotomia, ela pode ser tomada em duas distintas acepções que estão relacionadas com coisas e problemas distintos. Num sentido, “público” quer dizer o que é comum a todos contrastando com “privado”: o que particular a alguns. Nesta acepção que a *res publica* [obs.nossa: “coisa pública”, daí “república”] é diferente da *res privata, domestica, familiares*. Mas há uma outra acepção em que “público” quer dizer: aquilo que é acessível a todos, de conhecimento público, contrastando com o *secreto*, aquilo que é reservado a poucos (Arendt, 1981).

De acordo com Lafer, Norberto Bobbio (1984) entende que a democracia é uma forma de governo que procura integrar as duas supramencionadas acepções de “público” pressupondo que tudo aquilo que é de interesse público deve ser de conhecimento de todos. Decorre daí o tópico da *transparência do poder* [obs. nossa: Embora, tal transparência seja extremamente desejável, no Brasil a realidade nos mostra uma *opacidade do poder*, que é mais opaco do que o chumbo]. Segundo ainda Lafer, a Constituição de 1988, no Artigo 37, diz que a administração pública, em todos os níveis e modalidades, deve obedecer ao princípio da publicidade (transparência) [obs. minha: Este é um princípio levado realmente a sério: os governos costumam gastar muito fazendo publicidade (mais precisamente, propaganda) de si próprios].

Lafer diz que essa noção de “público” como *o comum visível*, enquanto ingrediente da teoria da democracia, está ligada a uma nova visão da relação governantes/governados que foi “trazida pela Revolução Francesa e pela herança liberal, que enxerga no indivíduo a base da realidade e que afirma que a sociedade e o Estado devem ser construídos a partir da perspectiva dos governados” (Lafer, op.cit., p.22).

Neste ponto, discordamos veemente de Lafer. Sua afirmação acima é válida no tocante à herança liberal de John Locke, Adam Smith, Thomas Jefferson e outros anglo-americanos, bem como é válida no que se refere à Revolução Gloriosa (1688) e a Revolução Americana (1776). Mas a Revolução Francesa só serve como exemplo de violência insana, banho de sangue e caos [a este respeito vide Gusdorf (1993)] cujo efeito pior foi a tirania do abominável Napoleão [a este respeito vide Johnson (2002)].

Mas Lafer insiste em sua visão totalmente equivocada da Revolução Francesa: “Com efeito, a perspectiva *ex parte principis* – que a dos que detêm o poder e buscam conservá-lo – até a Revolução Francesa tinha a legitimá-la, em relação com os governados, as metáforas da arte política clássica já mencionadas – o piloto, o pastor, o médico.” (Lafer, op.cit., p.22).

Como é possível que aceitemos esse “até a Revolução Francesa”? Quando 100 anos antes da mesma, com a Revolução Gloriosa (1688) e a *Bill of Rights* (1689), a Inglaterra já era uma monarquia constitucional com um regime parlamentarista em que o poder não era exercido como nas monarquias absolutistas do resto da Europa, mas sim por um Primeiro-Ministro indicado pelo partido majoritário na Casa dos Comuns em que até os reis tinham que pedir permissão para entrar e os nobres não podiam se candidatar a membros da mesma. Como vemos, Lafer se recusa a atravessar o *English Channel* e contemplar uma paisagem que, desde 1215 - com a promulgação da *Magna Carta* - sempre foi diferente da do Continente.

Voltando agora à questão das *razões de Estado*, Lafer afirma que a demasiada ênfase conferida à perspectiva do governante que produziu a idéia de que no exercício do poder o soberano poderia se colocar acima do direito comum dos princípios no interesse do bem público e isto acabou resultando na teoria dos *arcana imperii* com seus segredos guardados. Afirma ainda Lafer (op.cit. p.22) que, segundo N. Bobbio, na categoria dos *arcana*, surgem dois fenômenos distintos mas relacionados: o do poder oculto, que se oculta, tema clássico conhecido como *segredo de Estado* e do poder que se oculta, tema clássico da *mentira útil e lícita, lícita porque é útil*. Daí a idéia da *razão de Estado* que se resume nos seguintes termos: os detentores do poder podem e devem se defender dos inimigos externos e internos. Justamente por isso têm o direito de mentir, tanto o de *simular* como o de *dissimular* [vide II, 12].

De nossa parte, reiteramos que não hesitamos nem por um momento em defender a *razão de Estado* quando a mesma se funda em qualquer medida de caráter defensivo ou preventivo, seja a mentira ou a guerra defensiva. Mas não defenderíamos, sem detidas ponderações, quaisquer medidas com base em outros fundamentos. [vide II, 21].

Lafer elenca algumas justificativas que têm sido apresentadas a favor das razões de Estado, mas não acreditamos que ele seja a favor delas devido aos seus paternalismo e autoritarismo: “Assim estariam autorizados a induzir em falsidade a opinião alheia, vale dizer, no plano interno, os governados, que são tratados como doentes (que precisam de medicamento), crianças (que precisam de superior orientação paternal), rebanhos (que são

conduzidos pelo pastor) e, no plano externo, governantes e governados de outros Estados, tendo em vista que o sistema internacional pode ser encarado hobbesianamente como uma guerra de todos contra todos, caracterizando-se, pois, pela relação *amigo/inimigo*. (Lafer, op.cit., p.23).

De nossa parte, entendemos que governantes tratem governados como doentes, crianças e/ou rebanhos só pode caracterizar um inequívoco e detestável paternalismo típico do *welfare state* de Bismarck ou da atual social democracia, que pretende cuidar dos cidadãos *from womb to tomb*. Quanto à relação *amigo/inimigo*, temos razões para acreditar que ela tem sido uma das marcas características das relações políticas nacionais e internacionais em que *o amigo de hoje pode ser o inimigo de amanhã e o inimigo de ontem o amigo de hoje*. Por isso se costuma dizer: a política é como as nuvens: sempre mudando de forma e posição. Resta examinar se isto é uma distorção da política feita sem nenhuma consideração de ordem ética ou se faz mesmo parte e é algo inerente à, e inevitável na, prática política...

Lafer recorre mais uma vez a lições da malfadada Revolução Francesa, só que dest'outra vez o que está em jogo é *Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) em que a desatenção à lógica – disciplina que nunca fez muito sucesso em terras gaulesas [vide II, 6] – já começa pelo título desperdiçador de palavras. A noção de “cidadão” contém a de “homem” – pois só membros da espécie *Homo sapiens* podem ser cidadãos – embora a recíproca não seja válida, pois homens podem não possuir o status de *cidadão*: por exemplo: membros do Terceiro Estado durante o absolutismo dos Bourbon ou então qualquer habitante da extinta União Soviética que não era membro do Partido Comunista com um número muito pequeno de membros proporcionalmente à grande população adulta daquela nação.

Promulgada no mesmo ano da Revolução Francesa e muito antes do contragolpe de Robespierre e os jacobinos, a referida Declaração foi uma das poucas e efêmeras coisas boas feitas pelos revolucionários, ainda sob a inspiração da *Bill of Rights* britânica (1689) e da então recente Revolução Americana (1776). Quanto à Declaração, Lafer (op.cit., p.23) põe em destaque o direito à liberdade de opinião (Artigo 10) e o da livre comunicação de idéias (Artigo 11), ambos existentes há um século antes na *Bill of Rights* e há uns poucos anos antes na *Declaração de Independência dos Estados Unidos*.

Quanto à afirmação de Lafer de que o fundamento do Artigo 11 é o *sapere aude* (ouse saber) kantiano, nos parece um pouco fora de propósito. O referido Artigo se limita a rejeitar qualquer tipo de censura. Embora já reivindicado por John Milton em *Areopagítica*

(1644) e garantido por lei em 1689 na Inglaterra, na França até 1789 ainda havia dois tipos de censura: a real (quer dizer: do rei absolutista) e a eclesiástica (a do autoritário e obscurantista clero católico), ao passo que o lema de Horácio adotado por Kant era, para este último, moto caracterizador da principal mensagem do Iluminismo (*The Enlightenment, Die Aufklärung* ou *L'Âge des Lumières*): “Tenha a coragem de usar seu próprio entendimento” - uma reivindicação de um indivíduo *esclarecido*, portador de idéias próprias e *autotelia* (Guerreiro, inédito).

Lafer faz uma malsucedida tentativa de relacionar o Artigo 11 com o lema adotado por Kant nos seguintes termos: “Na condição de possibilidade para um juízo correto, sem o qual não há liberdade de opinião, está a exigência de uma *informação exata e honesta*. Por isso, o *direito à informação*, tal como previsto na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 está correlacionado à liberdade de opinião e expressão, objetivando assim a igualitarista participação da cidadania na esfera pública.” (Lafer, op.cit., p.23).

Ora, de nossa parte podemos dizer que um indivíduo goza de completa liberdade de opinião, desde o momento em que não experimenta nenhuma forma de coerção impedindo ou mesmo dificultando que ele a expresse, uma vez que esta mesma liberdade é uma *liberdade negativa* e é condição de possibilidade de um juízo livre, que tanto pode ser correto como incorreto. Suas possíveis correção ou incorreção dependem de outra coisa.

Quanto à exigência de uma informação exata e honesta - supondo que esteja em jogo a que os governantes têm o dever de prestar aos governados - em países como o Brasil trata-se de uma exigência feita por uma minoria de 10% de brasileiros que ainda lê jornal e possui espírito crítico, pois uma avassaladora maioria de 90% é composta de semialfabetizados e analfabetos funcionais, que vivem no imediatismo dos terra-a-terra e que não fazem a menor exigência de coisas tais como educação e conhecimento, bem como estão propensas a votar em seus iguais. Desse modo, os eleitores elegem legítimos representantes seus e a democracia se transforma em grotesco carreirismo político associado a mais grossa corrupção.

É gerado, assim, um círculo vicioso: a ignorância os impede de ver o valor da educação e do conhecimento, e a ausência dos mesmos os faz permanecer na ignorância. Como e quando se romperá tal causalidade circular - se é que se romperá um dia - é algo que confessamos não saber dizer. Mas, não levando nada disso em consideração, Lafer (op.cit., p.23) diz que numa autêntica democracia - coisa que em nosso ver ainda não existiu em *Terra Brasilis* - o princípio de visibilidade do poder é constitutivo, uma vez que ele fornece

as informações sem as quais não se pode formar uma opinião apropriada sobre a coisa comum, de modo que os cidadãos possam exercer seu poder de participação e controle.

Neste sentido, para Lafer, o direito à informação dos governados contesta o direito de mentir dos governantes. Mas, tudo indica que a referida contestação não se estende a todos os casos, em consonância com o radicalismo deontológico kantiano. O próprio Lafer se apressa em fazer uma ressalva: “Por isso, numa democracia, teoricamente, a publicidade [i.e. transparência] são a regra, e o segredo e a mentira a exceção”(Lafer, op.cit.,p. 23). Mas que quer dizer este “teoricamente, que na prática a teoria *às vezes* ou *freqüentemente* é outra?!

Novamente, Lafer esclarece seu “teoricamente”: “Existem, como se sabe, descompassos entre a teoria e a ‘democracia real’ que, por vezes, podem por em dúvida a regra enunciada. Por isso, o que eu quero, em conclusão, é mostrar sua indispensabilidade para a democracia, porque esta forma de governo convida a uma relação de complementaridade e não de oposição entre a Ética e a Política no que tange ao problema da mentira”.

Afirma Lafer (op.cit., p.24) que, de acordo com a definição de Hans Kelsen, a democracia se caracteriza por uma visão de mundo baseada no respeito pelo outro e pelo princípio de legalidade, do controle e da responsabilidade do poder. Tais coisas exigem dos governantes *transparência* dos seus atos, de modo que os governados possam avaliá-los devidamente. Definida assim, a democracia contrasta com a *autocracia*, que se caracteriza pela “hierarquia paternal da desigualdade e na auto-referência solipsista da vontade da soberania, e para qual o ideal do poder é o poder do governante enquanto ser invisível que tudo vê e nada mostra” (Lafer, op.cit. p.24).

Ora, dizemos nós, se aceitarmos essas duas definições de Kelsen, chegaremos à conclusão de que o Brasil nunca foi - e hoje se acha mais longe ainda de - uma verdadeira democracia. Muitos atos dos governantes carecem totalmente de transparência e coisas tais como *medidas provisórias*, sob o pretexto de agilizar decisões do Executivo, permitem que o presidente da República - um reizinho absolutista sem coroa nem cetro - governe autocraticamente o País. Aliás, a assim chamada “medida provisória” criada sob um regime pseudodemocrático, nada mais é que um eufemismo para o “decreto-lei” dos tempos da ditadura que o antecedeu.

Lafer (op.cit., p.24) acrescenta à definição de democracia de Kelsen os princípios da confiança e da boa fé que devem norteá-la. Por isto mesmo ela sucumbe quando a esfera do público perde transparência e ela se mostra eivada de *segredo* e *mentira*. Desse modo, a

palavra, *ao invés de revelar, esconde e antes de se mostrar confiável, mostra-se enganadora*. A hipocrisia dos governantes faz com que eles se transformem de *engagés* (engajados) em *enragés* (enraivecidos), coisa que, segundo H. Arendt, gera a violência.

Neste ponto, Lafer - seguindo ainda o pensamento da supramencionada autora - chama a atenção para uma questão tão contundente quanto relevante: (...) “é a mentira dos governantes que gera o ceticismo e a impotência dos governados, que não tem base para agir sem o alicerce da verdade dos fatos (Lafer, op.cit.,p.14. Arendt, 1973, p.138).

E é por isso que a *mentira pública* (i.e. a dita por um homem público), enquanto exceção ao princípio de transparência do poder, exige um controle, ainda que *a posteriori*, de natureza pública. Como afirmou David Hume (1984, vol.4, p.248), aquele que procura uma justificativa moral para a quebra de um princípio “deve sair de sua situação privada e particular e precisa escolher um ponto de vista comum a ele e aos outros”. Lafer (op.cit., p.25) entende que isso significa dizer que a justificativa moral não é a autojustificação que se faz em *segredo*: exige o teste da *publicidade* que, de acordo com Sissela Bok (1979, p.97), é o princípio moral mais ligado à veracidade.

Por sua vez, Kant (1985,p.38) no apêndice ao *Projeto da Paz Perpétua*, ao considerar o acordo entre Política e Moral, diz que “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não é compatível com a publicidade são injustas”. Em outras palavras, para Lafer, isto significa dizer que aquilo que eu não posso um dia divulgar, sem prejudicar o fim proposto - que precisa ser permanentemente dissimulado para manter o resultado, para não provocar uma resistência generalizada – constitui, para Kant, um teste daquilo que não é justo em relação aos outros. Não seria este um caso daquilo que, em nossa tipologia de mentiras, consideramos uma forma perversa de *mentira por omissão* em que o não-dito revela-se mais relevante do que o dito?! (Vide I. 6.112 e II, item 4).

Da supramencionada afirmação de Kant, decorre, de acordo com Lafer, que a mentira pública, como exceção ao Princípio de Veracidade, requer uma avaliação pública de seu emprego mediante o acesso ao *direito de informação* que funciona como um antídoto ao seu abuso. [vide II, 21].

É o caso, por exemplo, da autoridade econômica responsável pela política cambial que dissimula e nega a hipótese de uma maxi-desvalorização cambial que pretende levar a cabo, pois o princípio de veracidade pode provocar uma especulação cambial comprometedora da política econômica pública. A efetiva alteração cambial, no entanto, torna do conhecimento de

todos porque o governante induziu em falsidade a opinião alheia, permitindo desse modo, à cidadania, uma avaliação efetiva a respeito da utilidade ou inutilidade da mentira pública da qual se valeu. (Lafer, op.cit., 25).

Se bem entendemos o que Lafer quis dizer na supracitada passagem, trata-se de um caso comum a todas aquelas situações em que as autoridades governamentais vêm-se obrigadas a dissimular os objetivos de determinadas medidas político-econômicas, porque seu conhecimento público, no momento em que eles são tomadas, prejudicaria o efeito pretendido. Nestas situações específicas, as referidas autoridades devem fazer *x*, jamais anunciar que pretendem fazer *x*. De modo semelhante, *mutatis mutandis*, à polícia deve por em prática uma estratégia para a captura de uma quadrilha, sem revelá-la para a mídia, pois isto chegaria ao conhecimento dos meliantes e estragaria o plano.

Enfim, trata-se daquilo que, em nossa tipologia de mentiras, constitui uma das que consideramos válidas e denominamos de *mentira estratégica*. Em última análise, esta forma de mentira pode ser considerada um subtipo da *mentira defensiva*.

Lafer retoma agora a dimensão jurídica da questão dizendo que o direito à informação - enquanto antídoto ao 'direito de mentir' e ao direito de ocultar dos governantes - recebeu um tratamento constitucional na Constituição de 1988, que estabeleceu tanto o *princípio de publicidade da administração pública*, já mencionado no artigo 37, como o *direito à informação* no artigo 5, XIV. Sendo que no inciso XXXIII deste mesmo artigo é dito que "todos têm direito de receber dos órgãos públicos informações de seu interesse particular ou de interesse coletivo ou geral, que serão prestadas no prazo da lei, sob pena de responsabilidade, ressalvando aqueles cujo sigilo seja imprescindível à segurança da sociedade ou do Estado" (Lafer, op.cit., pp.25-6). Em conclusão, Lafer diz que o direito da cidadania à plena informação é mais do que um instrumento jurídico para 'domesticar' à pretensão ao realismo do poder do Príncipe, enquanto meio para conter a mentira dos governantes, é uma expressão de justiça.

REFERÊNCIAS

Arendt, H. (1973) *Crises da República*. São Paulo. Perspectiva.

_____ (1972) *Entre O Passado e O Futuro*. São Paulo. Perspectiva.

Bobbio, N. (1984) “Ética e política” em Walter Tega (organiz.) *Ética e Política*. Parma. Pratiche Edit.

Bok, S. (1979) *Lying: Moral Choice in Political and Private Life*. Nova Iorque. VintageBooks.

Constant, B. (1993) “Des réactions politiques”, texto republicado em F. Boituzat: *Un Droit de Mentir? Constant ou Kant*. Paris. PUF.

_____ (1984) *Essays Moral, Political and Literary*. Aalen. Scientia Verlag.

Johnson, P. (2002) *Napoleão*. Rio de Janeiro. Objetiva.

Kant, I. (2000) “Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen (trad.) *On a presumed right to lie from love of mankind* em M.J.Gregor (organiz.) *Practical Philosophy*. Cambridge University Press.

Kelsen, H. (1973) *Essays in Legal and Moral Philosophy*. Dordrecht. Reidel.

Lafer, C. (1995) “A mentira: um capítulo das relações entre ética e política”, em C.

Lafer: *Desafios: Ética e Política*. São Paulo. Siciliano.

Popper, K.R. (1968) *The Logic of Scientific Discovery*. Londres. Hutchinson.

_____ (1973) *The Open Society and its Enemies*. Londres. RKP.

Weber, M. (1993) “A política como vocação” em *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo. Cultrix.