

A

Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 10 - Nº.19 - 2018

ISSN 1984-4247



DOSSIÊ

Ética e Cidadania



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Henry de Holanda Campos

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Sandro Thomaz Gouveia

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC)

Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Luiz Felipe Estevinha L. Rodrigues (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

Editor do Dossiê

Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UNB)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)

João Branquinho (Univ. Lisboa)

João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)

Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE) - *In memoriam*

Luis Manuel Bernardo (UNL)

Marco Rufino (UNICAMP)

Marcos Silva (UFAL)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UFPI)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)

Pedro Santos (Univ. do Algarve)

Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

REVISORES DO DOSSIÊ: Judikael Castelo Branco, Daniel Benevides Soares

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801-98

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)

Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.filosofia.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2018

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
ano 10, n. 19, semestral, jan./jun. 2018.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN:1984-4247 e-ISSN:1984-4255

Sumário

Editorial	5
------------------------	---

DOSSIÊ ÉTICA E CIDADANIA

ARTIGOS:

Los dispositivos de seguridad y el gobierno de la vida humana Castor M. M. Bartolomé Ruiz	7
O agir comunicativo e a gramática do sujeito pronominal: o reconhecimento intersubjetivo equitativo Jovino Pizzi, Delamar José Volpato Dutra	20
O reconhecimento do discurso religioso, esfera pública e contribuição aos direitos fundamentais a partir de Habermas José Marcos Miné Vanzella	34
Luc Ferry e Gianni Vattimo: duas perspectivas filosóficas sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade Antonio Glaudenir Brasil Maia, Marcos Fábio Alexandre Nicolau, Renato Almeida de Oliveira	48
A democracia como vítima do golpe tragicômico de 2016 no Brasil Antonio Francisco Lopes Dias	62
Ação, pluralidade e política em Hanna Arendt Ricardo George de Araújo Silva	73
O Bem Viver e os outros mundos possíveis Arivaldo José Sezyshhta	87
Uma abordagem filosófica no papel das convicções do julgador no processo de tomada de decisão Enoque Feitosa Sobreira Filho.....	94

O projeto jusfilosófico de constitucionalização do direito internacional Francisco Pereira de Sousa	102
O galo da madrugada contra a coruja de minerva – uma recepção criativa de G. W. F. Hegel (1770-1831) desde América Latina Alberto Vivar Flores	114
John Rawls e a educação para a democracia Neuro José Zambam	129
Razão comunicativa e esfera pública: aspectos Filosóficos e Educativos na ótica de Jurgen Habermas Anderson de Alencar Menezes, Virgílio Andrade Neto	139
VARIA:	
Apologia da ordem e divisão do trabalho em Adam Smith e Émile Durkheim Anderson Alves Esteves	151
De olhos bem abertos: a ideologia da sociedade industrial segundo Adorno Leonardo Masaro	161
Forma platônica e Substância aristotélica Otavino Candido de Paula Neto	174
A dimensão histórica e social da ciência em Popper Elizabeth Assis Dias	186
Considerações sobre a ideia da representação política em <i>Do contrato social</i> de Rousseau José João Neves Barbosa Vicente	200
TRADUÇÃO:	
Eric Weil: a democracia em um mundo de tensões Judikael Castelo Branco	209
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	227

Editorial

A criação do GT Ética e Cidadania ocorreu em Caxambu, em 1998. A ideia originária do GT teve como elemento motivador o desafio de pensar a identidade e as formas culturais da América Latina. O grupo fundador, liderado por José Sotero Caio, não fazia restrições de temas e problemas filosóficos, desde que envolvidos com um compromisso ético-político de avanço nas questões sociais, políticas, econômicas e culturais. Ao longo do tempo esse avanço ganhou várias conotações, como libertação, emancipação, inclusão transformadora da democracia, debate sobre as questões de gênero, imaginário, direitos humanos e vítimas, sociedade civil e estado, para nomear os assuntos mais frequentes que o GT vem discutindo. Produziu-se assim um espaço de saberes em que não apenas as ortodoxias do pensamento filosófico e os clássicos estivessem presentes, mas também abordagens filosóficas de outros olhares pudessem ser ouvidas: questões relevantes para a América Latina, problemas relacionados com a África e a Ásia, o próprio cenário nacional possuem cadeiras cativas nas discussões do GT.

Com esse enfoque, destacamos como principais objetivos do GT: a) a criação, o fomento e o apoio a grupos integrados de pesquisadores aglutinados em torno do núcleo temático de ética e cidadania; b) a releitura crítica e socialmente comprometida da tradição filosófica, visando contribuir para a universalidade do debate filosófico; c) o incentivo do diálogo em torno da emancipação humana e ecológica. Estes objetivos pautam nossos debates que ocorrem anualmente, intercalando-se entre o Encontro Nacional da ANPOF e o Encontro de âmbito nacional e internacional do GT. A cada novo encontro há uma publicação resultante das pesquisas e dos relatos dos participantes, seja em forma de coletâneas ou de dossiês em periódicos da área, como é o caso deste dossiê.

O presente número da *Revista Argumentos* que trazemos à lume é composto pelos debates e discussões realizados no XVII Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido na Universidade Federal de Sergipe (Aracaju), em outubro de 2016, e delinham os novos olhares e o arco teórico-epistemológico das diferentes pesquisas e contribuições teóricas dos integrantes do GT. Apresentamos ao público acadêmico essa seleção de artigos com a intenção de estabelecer diálogos cognitivos e políticos, na medida em que a Filosofia pensada pelo grupo não sofre de síndrome insular, de isolamento de qualquer tipo, como bem demonstrarão os textos.

A edição é dedicada a uma variedade de temas de forte teor ético e político, com reflexões centradas nas filosofias de Hegel, Marx, Habermas, Foucault, Sen, Rawls, Arendt e Vattimo. Acreditamos que a mesma representará uma importante fonte de pesquisa nas áreas da Filosofia e das Ciências Humanas como um todo, estimulando o debate livre de ideias e o progresso científico.

Por fim, além de agradecer a todos os envolvidos nos debates do GT Ética e Cidadania no XVII Encontro Nacional da ANPOF, gostaríamos de externar nosso agradecimento especial, em primeiro lugar, a todos os ex-coordenadores do GT, que no decorrer dos anos de trabalho tornaram possível a consolidação desse espaço filosófico com o público que tem contado com nossas publicações, sempre marcado pela criticidade e interdisciplinaridade; aos editores da *Revista Argumentos*, notadamente ao professor Odílio Alves de Aguiar (UFC), pela oportunidade de editar o número da revista; e aos colegas de trabalho na UVA e membros do GT professores Marcos Fábio Alexandre Nicolau e Renato Almeida de Oliveira por participarem do trabalho de edição.

A todos uma excelente leitura!

Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Coordenador do GT Ética e Cidadania/ANPOF
(Editor convidado)

Los dispositivos de seguridad y el gobierno de la vida humana

The safety devices and the Government of the human life

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise crítica a respeito dos dispositivos de segurança como técnicas de governo da vida humana. O artigo analisa a noção de dispositivos de segurança apresentada por Foucault em estudo comparativo com os dispositivos de exceção, estudados por Agamben, mostrando como estes dispositivos operam de forma paradoxal na proteção e controle da vida humana no contexto do poder biopolítico das sociedades modernas.

Palavras-chave: Dispositivos de segurança. Exceção. Governamentalidade. Biopolítica.

ABSTRACT

This article presents a critical analysis regarding security devices as techniques of governing human life. The article analyzes the notion of safety devices presented by Foucault in a comparative study with the exception devices, studied by Agamben, showing how these devices operate in a paradoxical way in the protection and control of human life in the context of the biopolitical power of modern societies

Keywords: Safety devices. Devices exception. Human life. Politics of fear.

Introducción

Los dispositivos de seguridad son técnicas de gobierno. Lo que se gobierna (o se pretende gobernar) son personas, una población. Los dispositivos ponen en juego la dinámica de gobernar los otros, gobernar a otras personas, gobernar poblaciones. Los dispositivos de seguridad no desencadenan una lógica

* Doutor em Filosofia - UNISINOS.

democrática, sino una racionalidad *oikonomica*, como veremos a seguir. En ésta prevalece la lógica de la *oikos* donde el *pater familias* (en la actualidad equivale, entre otros, al gerente de negocios) administraba jerárquicamente las relaciones y distribuía funcionalmente la vida de las personas (ahora funcionarios). Como Arendt mostró, la racionalidad moderna subvirtió la separación clásica entre el espacio isonómico de la democracia política y el espacio jerárquico de la *oikonomia* creando un híbrido denominado *economía política* que es una inversión de sentido de la política clásica¹.

En este ensayo proponemos una reflexión crítica sobre los dispositivos de seguridad como instrumentos de gobierno y sus implicaciones sobre la vida humana. Inicialmente analizamos la noción de dispositivo de seguridad presentada por Foucault y como en ella se diseña la lógica biopolítica del gobierno de las poblaciones a seguir analizamos la propuesta de Agamben sobre los dispositivos de excepción como dispositivos biopolíticos de seguridad, concluimos con algunas tesis mínimas sobre la problemática que vincula los dispositivos de seguridad al discurso de los derechos humanos.

La seguridad como dispositivo biopolítico de gobierno

En el fondo, cuando se procura corregir a un detenido, un condenado, se busca corregirlo en función de los riesgos de reincidencia que representa, o sea, en función de lo que se denominará muy temprano de peligrosidad – es decir, aquí también [tenemos] mecanismo de seguridad (FOUCAULT, 2008, p. 10).

Para iniciar nuestra reflexión, conviene registrar que el concepto de dispositivo es relativamente reciente como categoría de análisis social. El concepto de dispositivo es más complejo que el de mecanismo, más amplio que las técnicas, más maleable que la noción de aparato, y más flexible que el concepto de estructura². El dispositivo articula un conjunto heterogéneo de saberes y prácticas en una estrategia de poder definida, que conjuga los saberes y las prácticas con una diversidad de instituciones sociales, leyes establecidas, técnicas económicas, de salud, comunicación y formas políticas. El dispositivo, a diferencia de la estructura, tiene una operatividad más funcional porque actúa a través del cruzamiento de potencias entre los diversos elementos que lo componen. El dispositivo desarrolla su operatividad en la lógica del poder y en el marco de los saberes establecidos³.

¹ "La distinción entre esferas privada y pública corresponde a los dominios de la familia y de la política, que existirán como entidades diferentes y separadas, por lo menos desde el surgimiento de la ciudad-Estado; pero la eclosión de la esfera social, que estrictamente no era ni privada ni pública, cuya origen coincidió con la eclosión de la era moderna y que encontró su forma política en el Estado-nación" (ARENDE, H. 2010, p. 33).

² Foucault fue el autor que introdujo y empleó el concepto de dispositivo en sus investigaciones, aunque lo utilizó tardíamente. Nunca lo definió explícitamente, pero lo utilizó ampliamente para caracterizar el modo cómo las positivities actúan en las relaciones de poder. En una entrevista de 1977, aventura una aproximación al concepto: "Aquello que busco individualizar con este nombre (dispositivo) es, principalmente, un conjunto heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones reglamentares, leyes administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales o filantrópicas, en resumen: tanto lo dicho como lo no dicho, son los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre los elementos". (FOUCAULT, 1994, p. 299).

³ Agamben esboza una particular concepción de dispositivo, diferente de la de Foucault. Dispositivo sería, para Agamben,

El dispositivo, aunque aparenta tener una funcionalidad operativa lógica, está atravesado por la dialéctica de intereses y los juegos de poder. La sobrevivencia de un dispositivo depende de su capacidad para disolver la dialéctica de la confrontación de los intereses de clase en la lógica de la eficiencia. El dispositivo se legitima socialmente por su funcionalidad, ocultando en los intersticios de su lógica las confrontaciones dialécticas de poder y los intereses que lo engendran.

La seguridad, en cuanto dispositivo, también está atravesado en profundidad y longitud por esta tensión funcional (que lo legitima) y dialéctica (de los intereses de clase), como veremos posteriormente. La dialéctica de la confrontación de intereses pone en juego la lógica del funcionamiento de los dispositivos, en este caso de la seguridad. El dispositivo no opera de forma abstracta o meramente funcional, sino que redefine los intereses estratégicos en juego, y su sobrevivencia depende de la legitimidad social que adquiere o de la capacidad para neutralizar las formas de desconstrucción que le amenazan. La genealogía de las prácticas⁴ debe captar la dialéctica de los conflictos para delimitar críticamente las estrategias de poder y saber que están en juego. De lo contrario, la genealogía puede convertirse en mera sociología descriptiva, abstracta y funcional. De otro lado, la dialéctica no genealógica puede derivar en un idealismo de síntesis deseables pero poco críticas.

El objetivo de este ensayo no es deslindar una posición sobre el concepto de dispositivo, sino esclarecer en qué sentido la seguridad puede ser o se transformó en un dispositivo. Los conceptos filosóficos tienen el poder de crear realidades cuando son aceptados como verdaderos. La verdad del concepto crea la realidad de su existencia, pero el concepto no puede operar como mero lecho de Procusto que fuerza la realidad cortando lo que no encaja y exagerando lo que falta. El dispositivo de la seguridad o la seguridad como dispositivo no puede ser definido como una acomodación de la realidad al concepto, sino que debe ser comprendido a partir de la genealogía de las prácticas y verdades que dieron origen a lo que hoy denominamos dispositivos de seguridad. En este sentido, las investigaciones realizadas por Foucault se propusieron reconstruir la genealogía de este dispositivo para posibilitar una comprensión crítica del mismo.

Al reconstruir la genealogía de los dispositivos de seguridad en su curso *Sécurité, territoire, population* (FOUCAULT, 2004), Foucault inicia con una pregunta simple: "¿Qué es seguridad?" (FOUCAULT, 2004, p. 6). Para esclarecer esta cuestión, propone analizar, de forma didáctica, el ejemplo de la ley, *no matarás*, bajo tres dispositivos diferentes. La ley *no matarás* puede ser implementada de forma soberana con una imposición amenazadora, y su observación puede ser exigida a través de medidas de punición bárbaras en la forma de ahorcamientos, descuartizamientos ejemplares (FOUCAULT, 2008, p. 7). Este dispositivo de soberanía pone su énfasis en la fuerza brutal del derecho para imponer de forma absoluta, amedrentadora, la ley dispuesta de forma soberana. Es el poder soberano

las formas en que la vida es incesantemente capturada y subjetivada. Por ello, podría denominarse dispositivo a todo lo que tiene la virtualidad o la capacidad de: "capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos" (AGAMBEN, 2013, p.40).

⁴ Recordamos que el método genealógico investiga la verdad de nuestro presente a partir de la historicidad constitutiva de las verdades que aceptamos, de las prácticas vivimos y de las instituciones en que operamos. Cf. FOUCAULT, M. "Nietzsche, a genealogía e a história". In: FOUCAULT, M. *A microfísica do poder*. São Paulo Graal, 1993, p. 15-39.

con sus dispositivos jurídicos. La misma ley, *no matarás*, puede ser articulada como dispositivo de vigilancia a través del entrenamiento disciplinar de los sujetos, bajo la forma de vigilancia de sus comportamiento y de recompensa y castigo por los resultados adquiridos. Este dispositivo de poder disciplinario no hace operar a la ley a través del miedo amedrentador, sino de la vigilancia productiva. Él representa las técnicas punitivas de vigilancia y castigo que se expandieron en todas nuestras instituciones hasta conseguir producir una masiva subjetivación de individuos disciplinados acordes a las demandas del capitalismo imperante. Por último, para Foucault, la genealogía de los dispositivos de poder modernos produjo una tercera forma de lidiar con la ley penal, las puniciones y las disciplinas. Esta nueva modalidad no tiene por objeto castigar soberanamente a los súbditos, ni disciplinar productivamente a los sujetos, sino anticipar preventivamente los eventos. Es una técnica de poder preventiva a través de la cual se pretende anticipar las posibilidades para administrar las realidades. Esta técnica no se limita a individualizar lo que ya es, sino a anticipar lo que puede ser. Este es el marco genealógico de los dispositivos de seguridad (FOUCAULT, 2008, p. 15).

Los dispositivos de seguridad se desarrollan a partir de algunas cuestiones nuevas. No se pregunta, por ejemplo, qué pena aplicar o cuál es la punición correcta para un delito, sino cuál es la violencia aceptable y cómo evitar la violencia máxima teniendo en cuenta variables estadísticas de la criminalidad. Se pregunta cómo prevenir estadísticamente robos, atentados, violencia, corrupción, hambre, epidemias, crisis económicas, etc., en determinados tipos de sociedad y entre determinadas capas sociales. El dispositivo de seguridad pone en juego la gobernabilidad de los fenómenos; su objetivo es *disponer* los medios para gobernar los sujetos afectados por esos fenómenos a partir de las inclinaciones naturales de los mismos. Los dispositivos de seguridad se proponen regular los fenómenos, gobernar las tendencias. Lo que está en juego son variables que deben ser gobernadas según la naturaleza de los fenómenos en cuestión; ese gobierno de las variables debe respetar la naturaleza de las cosas y de las personas para dirigirla a un fin deseado.

Gobernar la naturaleza y la vida es la característica predominante de toda *oikonomia*, que no fuerza por la violencia, sino que gobierna la naturaleza a través de la propia naturaleza. Eso muestra que hay un estrecho vínculo entre economía y dispositivos de seguridad, ese vínculo se encuentra en el concepto de gobierno. Tanto la economía como los dispositivos de seguridad son formas de gobierno, o en vocabulario propuesto por Foucault, formas de gubernamentalidad, ya que su objetivo es gobernar a los otros, gobernar los sujetos a partir de sus necesidades⁵. El gobierno *oikonomico* sabe aprovecharse de las tendencias de la naturaleza y administrarlas con eficiencia para conducir las con utilidad; entre esas tendencias

⁵ Foucault concluye el curso de 1978, *Seguridad, Territorio y Población* con una reflexión sobre la gubernamentalidad y las prácticas de resistencia que él denominó de "contra-conductas". "Tenemos, por lo tanto, la economía, la gestión de la población, el derecho, el aparato judicial, el respeto a las libertades, un aparato policial, un aparato diplomático, un aparato militar. Ustedes ven que es perfectamente posible hacer la genealogía del Estado moderno y de sus aparatos, no precisamente a partir de, como ellos dicen, una ontología circular del Estado que se afirma y crece como un gran monstruo o una máquina automática. Podemos hacer la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de la historia de la razón gubernamental. Sociedad, territorio y población, seguridad, libertad son los elementos de la nueva gubernamentalidad, cuyas formas, me parece, todavía reconocemos en sus modificaciones contemporáneas" (Cf. FOUCAULT, 2008, p.476)

tiene especial relevancia el miedo. La técnica gubernamental dirige la naturaleza (de los individuos) a partir de sus intereses o inclinaciones y la gestiona a partir de sus tendencias. El objetivo de la biopolítica es conseguir administrar la libertad humana. Es decir, no negar la libertad, sino producir formas de libertad en que los sujetos actúen según fines previstos estratégicamente. El miedo resulta un gran aliado en esta estrategia de gobernar la libertad de los individuos, pues la expectativa del miedo genera una abdicación de la libertad para obtener mayor seguridad o una sujeción voluntaria a directrices estratégicas que (supuestamente) ofrecen más seguridad. En esta lógica, la libertad es pensada como si fuese un mero impulso natural del deseo de seguridad, a través de ella es posible elaborar técnicas que lleven a la sujeción voluntaria de los individuos a las estrategias de gobierno; el miedo, junto con el deseo de seguridad, inducen su comportamiento y posibilitan dirigir sus conductas respetando la libertad individual, pues, en la lógica biopolítica, lo que se gobierna, en último extremo, es la libertad.

Según Foucault, la genealogía de los dispositivos de seguridad presenta su carácter biopolítico en la medida en que fueron creados para gobernar la población (FOUCAULT, 2008, p. 55). La población es una nueva categoría creada en la modernidad como *objeto* que debe ser gobernado. La población es el concepto biopolítico a que se reduce la vida humana en las estrategias de gobierno, entre ellas, las estrategias de seguridad. En cuanto, en los siglos XVII-XVIII, el pueblo fue resignificado como sujeto de soberanía, la población era inventada como objeto de gobierno⁶. Los dispositivos de seguridad administran los fenómenos a través del gobierno de las personas, en concreto de la población. Eso implica, en primer lugar, el desarrollo de técnicas capaces de administrar los fenómenos en cuestión. Es decir, la seguridad deberá saber administrar preventivamente cualquier fenómeno social, sea de carácter económico (agricultura, alimentos, industria, finanzas, etc.), educativo, de salud pública, etc. En segundo lugar, los dispositivos de seguridad evalúan la lógica de su validez a través de un cálculo de costos. Todo tiene un costo y es reducido a valor numérico, normalmente monetario. Ese modelo de valor definirá las estrategias de los dispositivos. En tercer lugar, se establece una estrategia binaria a través de la cual se regula lo que está permitido y prohibido para delimitar una media considerada óptima y un mínimo inaceptable (FOUCAULT, 2008, p. 9). La media estadística define los modelos de normalización dentro de los cuales los sujetos deberán ajustar sus conductas para que ellas sean aceptables como óptimas o desechadas por mínimas. Los dispositivos de seguridad operan a través de técnicas de normalización en las que se define estadísticamente la media de normalidad aceptable, que servirá como norma para definir la exclusión o la inclusión de los sujetos en las instituciones sociales.

Es importante destacar que la biopolítica opera en un campo diferente, y en muchos casos divergente, del dominio de la acción política clásica. Ésta se propone

⁶ Es ilustrativo el texto de Louis-Paul Abeille, 1762, analizado por Foucault en el que aquel autor se pregunta cuál es la diferencia entre pueblo y población. Para ello pone el ejemplo de una población que se levanta contra la falta de alimentos o la carestía de los precios, en lugar de soportar pacientemente el equilibrio del mercado, como debe hacer la población bien gobernada. Abeille afirma que esa actitud insurgente: *"prueba que esas personas no pertenecen realmente a la población. ¿Qué son entonces?. Pues bien, son el pueblo. El pueblo es aquel que se comporta en relación a esa gestión de la población, en el mismo nivel de la población, como si estuviese fuera de ella, y por consiguiente, es él mismo que, como pueblo que se niega a ser población, va a desajustar el sistema"*. (FOUCAULT, 2008, p. 57).

desarrollar la autonomía de los sujetos, aquella demanda un ajustamiento comportamental de los individuos. La política es el espacio de la autogestión colectiva (democracia), la biopolítica es el campo de la gestión eficiente de los recursos humanos. En la biopolítica no hay democracia, sino técnicas de administración y gobierno. Los dispositivos de seguridad son siempre técnicas biopolíticas de gobierno.

La excepción como dispositivo de gobierno

Las investigaciones realizadas por Giorgio Agamben retoman las líneas abiertas por Foucault, cruzándolas con otras perspectivas como las de Walter Benjamin y Hannah Arendt. Sin negar el análisis de Foucault sobre los dispositivos de seguridad, Agamben trae a debate la tesis de que los dispositivos biopolíticos no son una pura creación del Estado y del mercado modernos, sino que el derecho y la política occidentales tienen una raíz biopolítica originaria. Agamben concuerda con Foucault y Arendt que la modernidad ha hecho del gobierno de la vida humana el núcleo central de sus estrategias de poder y por ello los dispositivos biopolíticos de administración de la vida humana, entre ellos la seguridad, se generalizaron como la forma hegemónica de gobierno político y económico. La economía invadió la política convirtiendo la autogestión colectiva de la democracia (*demos-cratos*) en gestión de habilidades y administración de tendencias (*oikos-nomos*), por ejemplo a través de la llamada opinión pública. La biopolítica transmutó la autonomía de los sujetos, que era el principio y el objetivo clásico de la política, en ajustamiento de competencias comportamentales como exigencia de éxito institucional y eficiencia logística de la acción social. Agamben concuerda con Foucault y Arendt en que la biopolítica se generalizó en la forma de dispositivo económico, o sea, en *oikonomia* administrativa de la vida humana. Sin embargo, propone la tesis de que la biopolítica no es meramente moderna, sino que es originaria del derecho occidental. La prueba de esta tesis estaría en la importancia de la excepción jurídica ya en el origen del derecho y que en la actualidad adquiere más y más relevancia como dispositivo de gobierno.

Inicialmente, es pertinente esclarecer que, para Agamben, la excepción opera en tres dimensiones. En primer lugar suspende el derecho sobre la vida humana de las personas afectadas. En segundo lugar (y concomitantemente) esa vida queda reducida a mera vida natural, y en un tercer momento el lugar vacío del derecho es suplantado por una voluntad soberana. El dispositivo de la excepción despoja a la vida humana del derecho revistiendo de todo derecho a la voluntad soberana. Como consecuencia, la excepción hace que el derecho se identifique, en la excepción, con la voluntad soberana. Eso implica que la vida humana que cae bajo el dispositivo de la excepción se encuentra a merced del arbitrio de una voluntad soberana.

Para Agamben, la excepción jurídica revela la dimensión biopolítica inherente al derecho a través de la cual defiende la vida capturándola y la captura en la forma de excepción. El paradigma de esta captura biopolítica del derecho está representado, entre otras, en la figura jurídico política perteneciente al derecho romano arcaico, el *homo sacer* (AGAMBEN, 2002). Quien sufría el decreto de *homo sacer* entraba en una condición jurídico política especial, fuera del

derecho, sin ningún derecho, por ello su realidad se asimilaba a la condición de la excepción jurídica. La excepción crea la figura del *homo sacer*, que a su vez es una vida abandonada a su suerte. Aquel que era declarado *homo sacer* perdía automáticamente todos los derechos, era rebajado de la condición de ciudadano, con derechos, a mera vida biológica sin derechos. La referencia más concreta que tenemos de esta figura arcaica del derecho romano nos fue conservada por Sexto Pompeyo Festo, gramático del siglo II⁷.

Homo sacer es aquel que fue juzgado por un delito, pero no es lícito sacrificarlo, es decir, condenarlo por ley. Pero aquel que lo mata no será condenado por *parricidi*, que es un tipo de homicidio cualificado contra los *pares*, es decir, los ciudadanos, y por supuesto contra el *pater familias*. La fórmula lo dice expresamente: *si alguien mata a aquel que por plebiscito es sacro, no será considerado parricida* (homicida) (*'si quis eum qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit'*) (AGAMBEN, 2002, p.79). El *homo sacer* es un mero ser viviente al que no se le puede condenar por derecho, pues está fuera del derecho, y aquel que lo mata no comete delito. El *homo sacer* es la vida sometida a la pura excepción. Para el derecho no se puede cometer delito contra el *homo sacer*, por eso cualquier violación contra él es inimputable. El *homo sacer* es mera vida natural, un mero ser viviente, y, como tal, está expuesto a toda violencia sin ninguna defensa jurídica o política (AGAMBEN, 2002, p. 79-98).

La figura jurídica del *homo sacer* sería el paradigma de la excepción jurídica inherente al derecho y al modo como el derecho se relaciona con la vida humana, defendiéndola mediante la amenaza. Agamben percibe en la excepción el umbral en que se deslinda la existencia del soberano fuera y dentro del derecho; la excepción jurídica prevista y reglamentada en las constituciones modernas muestra que el umbral de in-discernimiento entre soberanía y derecho continua operativo. En caso de necesidad, una voluntad soberana podrá suspender el orden jurídico para defenderlo. Sólo se puede suspender el orden desde fuera del orden, eso significa que quien puede suspender el derecho es una voluntad que está por encima de la ley, ya que tiene el poder de suspenderla cuando lo considera pertinente.

Para Agamben, la excepción, además del umbral que evidencia la existencia de la soberanía, se convirtió en un dispositivo de gobierno muy utilizado por la política moderna: un dispositivo de seguridad que cumple la función de gobierno. Para este autor, la excepción es el dispositivo biopolítico de seguridad y gobierno por excelencia de las sociedades modernas en las que el Estado de derecho suplanta permanentemente el derecho por la excepción, utilizando de forma normal la excepción como técnica habitual de gobierno (AGAMBEN, 2004).

Si consideramos la abusiva y extensiva proliferación de actos de excepción económicos, políticos, jurídicos, informativos, de control social, vigilancia en gran escala, espionaje global de todo y todos, etc., que existen actualmente, tal vez sea conveniente ponderar con atención el alcance efectivo de las tesis de este autor.

⁷ "homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium: neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi nom damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur 'si quis eum qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit' Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet." (apud AGAMBEN, 2002. p. 79).

Agamben retoma las tesis de Benjamín sobre la excepción: *para los oprimidos el estado de excepción es la norma*⁸, en el debate con Carl Schmitt. La excepción se define como la retirada total o parcial del derecho sobre la vida humana. La excepción no niega el derecho, sólo lo suspende. Al suspender el derecho, la vida queda expuesta como mera vida biológica. Lo que Benjamín denominó *pura vida desnuda*. En la excepción, la persona queda reducida a pura vida natural. Ella, despojada del derecho porque está en suspenso, queda desprotegida y fragilizada. El lugar vacío dejado por la suspensión del derecho es ocupado por la arbitrariedad de una voluntad, que es por definición soberana. En la excepción vemos reaparecer la importancia (bio)política del soberano. El carácter biopolítico de la excepción es evidente en la medida en que ella opera siempre como dispositivo de control y gobierno de la vida humana.

Agamben enfatiza que el dispositivo de la excepción pone de relieve a aquellos que están fuera del derecho, que son, por un lado, el *homo sacer*, porque le fue retirado el derecho, y de otro lado el soberano, que tiene el poder de suspender el derecho desde fuera del derecho (AGAMBEN, 2002, p. 27). La excepción hace emerger la voluntad soberana como forma absoluta de la ley. Ella sólo puede suspender el derecho desde fuera del derecho. En este punto Agamben retoma las tesis de Schmitt que enuncia: "el soberano está, al mismo tiempo, dentro y fuera del derecho, dentro y fuera del ordenamiento jurídico (AGAMBEN, 2002, p. 23). Al suspender total o parcialmente el derecho, la voluntad soberana ocupa ese vacío y se impone como derecho absoluto. En la excepción total, la voluntad soberana y el derecho coinciden. En estas circunstancias, la vida de las personas afectadas queda bajo el arbitrio absoluto de una voluntad soberana. En la excepción parcial, la voluntad soberana actúa con una arbitrariedad limitada, aunque tiene pleno arbitrio para decidir soberanamente sobre aquello en que el derecho está suspendido. Aunque la excepción tiene variables y opera sobre diversos campos, lo que identifica la excepción es su control arbitrario sobre la vida humana.

Hay que tener en cuenta que la excepción opera con una especie muy peculiar de exclusión. La excepción no se limita a excluir, sino que concomitantemente captura. Aquellos que son excluidos del derecho por la excepción no son simplemente expulsados fuera del derecho, sino que quedan capturados en un espacio anómico, un espacio vacío y sin derechos (AGAMBEN, 2002, p. 25). La excepción excluye y captura: excluye del derecho incluyendo la vida en un espacio de anomia donde la vida se encuentra capturada bajo el arbitrio de la voluntad soberana. La excepción opera como una especie de exclusión inclusiva: excluye del derecho e incluye en la anomia. Ella es una inclusión excluyente, o una exclusión inclusiva. En la excepción la norma se aplica desaplicándose. En la excepción la ley continua en vigor sin vigencia; está en vigor pero no se aplica. Ella captura por la exclusión y excluye mediante la captura:

⁸ La tesis VIII *Sobre el concepto de historia*, de Benjamin dice: "La tradición de los oprimidos nos enseña que 'el estado de excepción' en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que corresponda a esta idea. Sólo entonces se perfilará delante de nuestros ojos, como nuestra tarea, la necesidad de provocar el verdadero estado de excepción; y así nuestra posición en la lucha contra el fascismo mejorará; cuya suerte consiste, no en última instancia, en que sus opositores se le oponen en nombre del progreso como norma de la historia. El espanto por que las cosas que asistimos 'todavía' puedan ocurrir en pleno siglo veinte no es un espanto filosófico: no es [el asombro] el inicio del proceso de conocimiento, a no ser del que de la idea de historia de donde proviene no es sostenible" BENJAMIN, W. 2012, p. 13

"llamemos relación de excepción a esta forma extrema de la relación que incluye alguna cosa únicamente a través de la exclusión" (AGAMBEN, 2002, p. 26). Lo específico de la excepción no es la mera exclusión, sino la captura en un espacio vacío donde el control biopolítico se ejerce de forma plena. Esta peculiaridad de la excepción le permitirá operar como dispositivo biopolítico de seguridad muy eficiente para controlar las personas y grupos subversivos o peligrosos para el orden social. La trama interna de la excepción le posibilita ser un dispositivo de seguridad utilizado ampliamente como técnica de gobierno.

La excepción como dispositivo de seguridad y control de la vida humana

La excepción como dispositivo deja abiertas cuestiones graves que afectan directamente al concepto de seguridad o a la seguridad como técnica de gobierno. Como casi todos los dispositivos de poder, la excepción se legitima porque en algunos casos es necesaria para lidiar con situaciones extremas de gobierno difícil. Por ejemplo, en catástrofes de cualquier tipo: naturales, económicas, bélicas, epidemias, etc., se justifica la excepción como una forma extraordinaria de ejecutar medidas inmediatas y eficientes para solucionar problemas graves. Eso hace que en casos extremos de necesidad se justifique la excepción como dispositivo útil y eficiente de gobierno. La excepción no se justificaría como mera estrategia oculta de una voluntad soberana en potencia. Si la excepción fuese puro arbitrio de una potencia autoritaria, sería relativamente fácil de-construirla impidiendo todas las formas de excepción. Sin embargo, la vigencia de la excepción desde los orígenes del derecho se justifica porque hay situaciones excepcionales en que es necesario decidir con rapidez y eficiencia para salvaguardar bienes mayores. Esa necesidad justifica la excepción y la convierte en un dispositivo de poder polivalente, ambiguo, paradójico. La paradoja inherente a la excepción, como a todos los dispositivos de poder, la legitima como necesaria y, concomitantemente, posibilita su uso y abuso.

En todos los casos, es la necesidad la que justifica la excepción. Lo paradójico de la necesidad es que hace necesaria la excepción para salvaguardar el orden vigente, es decir, el derecho instituido. Dado el carácter paradójico de la excepción, cabe preguntarse: ¿quién tiene autoridad para definir cuándo hay una necesidad suficiente para decretar o no la excepción? ¿Quién define cuándo y por qué es necesario decretar una excepción? ¿Quién tiene el poder de definir qué tipo y cuál es el alcance de una excepción? A pesar de que las teorías constitucionalistas modernas intentan prever todas las posibilidades de la excepción para integrar la excepción en la normativa vigente, la realidad es que la excepción se define como tal porque es inaprensible por el derecho. No es posible prever legalmente todas las posibilidades, por eso la excepción depende en su esencia de una decisión.

Es una decisión, y como tal siempre con una mayor o menor dosis de arbitrariedad, la que determina sobre la excepción. Es una decisión la que ha de determinar la necesidad que justifica decretar la excepción. Sólo a través de la decisión es posible definir cuándo es necesario decretar la excepción. La estrecha conexión entre la excepción y el poder de decidir sobre la excepción (decisionismo) trae a luz el debate sobre el poder soberano y su relación con el orden instituido, es decir, el derecho. En este punto Agamben retoma las tesis de Schmitt quien en

su obra de 1922, *Politische Theologie*, define al soberano como aquel que tiene el poder de decidir sobre el estado de excepción: "Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción" SCHMITT, 2006, p. 7) El soberano se revela en la excepción. Schmitt define la preeminencia de la decisión sobre la soberanía, siendo aquella el elemento constitutivo de ésta y ambas se tornan explícitas en el momento en que debe ser decretada la excepción jurídica.

La decisión sobre la excepción es, en sentido inminente, decisión, pues una norma general, tal como es presentada por el principio jurídico normalmente válido, jamás puede comprender una excepción absoluta y, por ello, tampoco puede fundamentar, de forma completa, la decisión de un caso real, excepcional. (SCHMITT, 2006, p. 7).

Lo intrigante de este análisis es que la sombra amenazadora del poder soberano no se restringe a gobiernos autoritarios, sino que se aplica a todas las formas de excepción decretadas, incluso en el Estado de derecho. Ello nos alerta sobre la potencia autoritaria latente en la sombra del propio Estado de derecho. Los Estados de derecho abolieron formalmente la figura del soberano y nos ofrecen la garantía formal de que nadie está por encima de la ley. Sin embargo, cada vez que, de una o de otra forma, la excepción se aplica, se muestra que en la sombra del Estado de derecho continúa latente la potencia soberana y que, en caso de necesidad, alguien puede invocarla como derecho a suspender el derecho y gobernar por actos decisorios, decretos leyes, medidas provisionales, etc., que son decretos arbitrarios en defensa del orden. El análisis crítico de la excepción como dispositivo de seguridad y técnica de gobierno muestra que el autoritarismo de la voluntad soberana no está plenamente abolido por el Estado de derecho, sino que se encuentra resguardado como dispositivo excepcional para ser utilizado cuando se considere necesario.

Entre las varias paradojas de la excepción aparece aquella de que el Estado, para defender la vida de los ciudadanos, debe tener el poder absoluto de amenazarla (AGAMBEN, 2004, p. 12). Para mejor defender la vida, la excepción confiere a alguien el poder de retirar los derechos, suspendiéndolos total o parcialmente. Lo que la excepción pone en juego no es sólo la defensa, sino el control: el control en nombre de la defensa. La excepción permite establecer técnicas de control arbitrarias, y, por ello, eficientes sobre la vida de las personas. Lo que la excepción implementa no es sólo seguridad, sino tecnologías de control social. O de otra forma, se puede decir que el control extremo de la excepción ofrece seguridad plena. La excepción opera como una técnica gubernamental de control social que ofrece seguridad. La seguridad suele ser la necesidad simbólica que legitima las técnicas de control (FOUCAULT, 2000, p. 285-315). La excepción confiere poder absoluto posibilitando un control pleno sobre todos los que caen bajo la excepción. Las diversas y múltiples formas de excepción previstas e imprevistas por los Estados modernos ponen en escena la figura contradictoria de la voluntad soberana que se legitima como algo necesario para la seguridad (AGAMBEN, 2004, p. 12).

La interdependencia que existe entre excepción y vida humana convierte a la primera en un dispositivo biopolítico. Es un dispositivo contradictorio a través del cual la excepción integra la vida humana en el propio acto de suspensión de

sus derechos. Ella la defiende a través de la amenaza (AGAMBEN, 2004, p. 12). En este caso, la excepción se torna el modo a través del cual el Estado moderno se apropia de forma radical de la vida humana, integrándola como parte constitutiva del orden social instituido y, para protegerla e incrementarla, la amenaza de forma soberana. De esta manera la excepción es transformada en un paradigma biopolítico del gobierno absoluto de la vida humana. No es extraño que todos los autoritarismos modernos de todos los signos e ideologías utilicen siempre la excepción como técnica de gobierno. Desde los fascismos y el nazismo, pasando por el estalinismo, maoísmo, y las dictaduras latinoamericanas de todas las clases, concluyendo con el neo-liberalismo económico que decreta excepciones económicas de todo tipo cuando lo cree necesario, por ejemplo, confiscando ahorros de ciudadanos, imponiendo decretos leyes, donando arbitrariamente (por decreto de excepción) dinero público a entidades financieras, criminalizando movimientos sociales, decretando (sin negociar ni legislar en el parlamento) una flexibilización laboral extrema con vistas a una producción máxima. En todas las formas autoritarias decretadas se pone en juego, de una o de otra forma, el dispositivo de la excepción.

Conclusiones

Los dispositivos de seguridad, por la dimensión biopolítica que los caracteriza, tienden a proteger y cuidar de la vida humana en cuanto recurso útil para fines específicos. Ese cuidado estratégico se desdobra en políticas públicas específicas acordes con intereses coyunturales. Ese mismo cuidado perderá intensidad hasta transformarse en abandono cuando las vidas humanas en cuestión no sean útiles, ni rentables, ni estratégicas. Se cuida la vida humana cuando es útil, se la abandona cuando resulta inútil. La utilidad es el valor (liberal) que inserta la vida humana en la nueva lógica del poder (capitalista), transformándolo en biopoder.

Los dispositivos de seguridad transitan paradójicamente entre la enunciación formal de los derechos que deben ser formalmente protegidos y el vacío formalista a que quedan reducidos por las técnicas de gobierno de la vida. La enunciación formal de derechos es reconocida constitucionalmente en casi todos los países, sin embargo los dispositivos biopolíticos y sus técnicas de administración eficiente reducen muchos de esos derechos a una forma vacía, a una ley que está en vigor sin vigencia.

La lógica biopolítica instrumental substituyó la autonomía por las técnicas de administración de la vida humana. En lugar de la democracia real se instauran por doquier dispositivos administrativos de la vida. La soberanía del pueblo es substituida por el gobierno de las poblaciones. En vez de propiciar la auto-creación de ciudadanía autónoma se expanden dispositivos y técnicas de sujeción y gestión de las conductas. La biopolítica, que es eficiente para gestionar la economía y las instituciones, está reduciendo la democracia a lo mínimo de la formalidad de los procedimientos. Las democracias actuales fueron transformadas en democracias de mínimos. Ellas se reducen a la legitimación ritual de una representatividad cada vez menos representativa y un aparato de derechos formales que no garantiza

la existencia real de los mismos. Cada vez más el poder de decisión democrático de los sujetos es substituido por el poder gestor de las técnicas.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. "O que é um dispositivo". In _____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2013.

_____. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo O reino e a glória*. Neri Pozza, 2007.

_____. *Estado de Exceção*. São Paulo: Biotempo, 2004.

_____. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. España: Editorial Pre-textos, 2001.

ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

_____. *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

ARISTÓTELES. *Política*. Londres: Oxford University Press, 1967.

BENJAMIN, W. "Sobre o conceito de história". In _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. "Zur kritik der Gewalt" In: *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M., p. 179-204, 1999.

_____. *O anjo da historia*. São Paulo: Autêntica, 2012.

BROWN, D. *Enterrem meu coração na curva do rio. A dramática história dos índios norte-americanos*. Porto Alegre: LP&M, 2004.

DELUMEU, Jean. *História do medo no ocidente – 1300- 1800*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

DE GIORGI, A. *El gobierno de la excedencia: postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños, p. 321-338, 2006.

FOUCAULT. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

_____. *Nacimiento de la biopolítica*. México: FCE, 2007.

_____. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

_____. *Ditos & Escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. A vontade de saber. In: *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, p. 127-149, 1999.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Dits et Écrits III*. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 1993.

_____. *Do Cidadão*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

JAKOBS, G. *Strafrecht*. Duncker: Humblot, 1992.

JAKOBS, G. "Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht". In: HRRS – März 2004, *Caderno 3*, Disponível em: <http://www.hrr-straftrecht.de/hrr/archiv/04-03/indez.php3?seite=6>.

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

_____. *Teologia política*. Del Rey: Belo Horizonte, 2006.

Sobre o autor

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Dr. Filosofia, prof. pesquisador do Programa de Pós-Graduação Filosofia-Unisinos, coordenador da Cátedra Unesco – Unisinos de Derechos Humanos y violencia, gobierno y gobernanza. Membro Gt Ética e Cidadania/ANPOF. E-mail: castorbartolome@terra.com.br

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Los dispositivos de seguridad y el gobierno de la vida humana. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 7-19, jan./jun. 2018.

O agir comunicativo e a gramática do sujeito pronominal: o reconhecimento intersubjetivo equitativo

The communicative action and grammar of the subject pronominal: the equitable intersubjective recognizing

RESUMO

A teoria do agir comunicativo supõe o reconhecimento de todos os concernidos. Na relação intersubjetiva, esse reconhecimento admite os demais como sujeitos coautores. O emprego dos pronomes pessoais é fundamental. A gramática do sujeito pronominal requer uma equidade entre todos os sujeitos atores, na voz ativa. Às vezes, o uso do pronome pessoal na terceira pessoa pode indicar um sujeito indesejável ou antissocial, aspecto que elimina a equidade entre todos os pronomes pessoais. Este artigo pretende reforçar o reconhecimento intersubjetivo entre sujeitos coautores, aspecto presente na obra de Habermas, principalmente quando se trata da teoria do agir comunicativo. Ao insistir na comunidade de comunicação, a consideração dos sujeitos pronominais não pode adjetivar qualquer pronome a *ninguém*. A questão central é o reconhecimento intersubjetivo dos sujeitos em uma comunidade de comunicação, superando, assim, o aspecto monológico da filosofia da consciência ou a artificialidade de uma comunicação sem sujeitos.

Palavras-chave: Agir comunicativo. Gramática pronominal. Sujeito coautor.

ABSTRACT

The theory of communicative action presumes the recognition of all of the concerned. In the inter-subjective relations, it recognition receive all of the subjects as coauthors. The use of the pronominal persons is fundamental. The grammar of pronominal subject requires the equity between all personal pronouns. This article intends reinforce the inter-subjective recognition between coauthors subjects. It is an aspect inherent of the Habermas' theory. It is especially important in the theory of communicative action. When he insists about the community of communication,

* Professor da UFPel.

** Professor da UFSC.

he emphasizes that none subject can be considered as a *no one*. The central case of the inter-subjective recognize of all subjects in the community of communication. By this, it can be possible overcome the philosophy of conscientiousness, and the sophistication of a communication without subjects.

Keywords: Communicative action. Pronominal grammar. Subject coauthors.

Introdução

O texto tem como foco a gramática do sujeito pronominal no horizonte da teoria do agir comunicativo. A utilização da unidade lexical “gramática” já é parte do glossário filosófico. Ele não se limita apenas ao aspecto sintático das regras gramaticais e à prática específica de um idioma. Atualmente, a linguagem filosófica apresenta uma listagem de autores que combinam o emprego do vocábulo com a proposta teórico-prática, como é o caso, por exemplo, de Jean-Marc Ferry, com as “gramáticas da compreensão” (2004), Axel Honneth (2007) e a “gramática moral do conflito” e, ainda, Rainer Forst, com a “gramática da justiça” (2015).

O artigo se volta às condições inerentes ao emprego de todos os pronomes pessoais. Em outras palavras, trata-se de ver como é possível assegurar a equidade, tanto no “uso” como em reconhecer o “nivelamento harmonioso”, de forma que os pronomes pessoais façam parte da comunidade de comunicação. O uso dos pronomes pessoais evidencia um papel a cada um deles. Deste modo, haveria uma espécie de equidade frente a todos os pronomes pessoais, sem qualquer discriminação e/ou a possibilidade de classificar alguém como um sujeito indesejável.

Essa questão é concernente a possibilidade do reconhecimento intersubjetivo. Então, se todos os sujeitos têm voz ativa, eles são coautores na reconstrução do consenso e, além disso, na conformação de uma teoria da justiça equitativa. No entanto, às vezes, é possível notar que a utilização da terceira pessoa (singular ou plural) pode indicar um sujeito não presente, indesejado e molestante; enfim, um sujeito na voz passiva, de forma a alienar o reconhecimento, atitude que obstrui o *status* enquanto sujeito coautor e, portanto, há a negação de sua condição de participante na voz ativa e/ou enquanto um sujeito concernido.

O desenvolvimento do tema se divide em quatro em partes. O primeiro aspecto tem como objetivo salientar o reconhecimento recíproco, horizonte no qual os sujeitos coautores não só compartilham experiências, mas interagem e fazem “uso dos pronomes pessoais”, um tema bastante familiar para a teoria do agir comunicativo (1). O segundo ponto pretende mostrar os vínculos entre a gramática pronominal desse uso e a questão do reconhecimento em uma comunidade de sujeitos pronominais (2). Em terceiro lugar, gostaria de apresentar os efeitos nocivos do uso do pronome pessoal da terceira pessoa (singular e plural), aspecto concernente às políticas de reconhecimento e aos efeitos de uma linguagem artificial (3). Por fim, no quarto ponto, destaco algumas considerações finais, como indicativos de aprofundamento.

O ambiente do reconhecimento recíproco: a coautoria compartilhada

O reconhecimento recíproco exige um processo de interação, no qual todos os são coautores. À primeira vista, isso parece óbvio, pois a teoria do agir comunicativo supõe que todos os concernidos sejam reconhecidos como participantes coautores. A teoria do agir comunicativo presume a participação de todos os concernidos, de modo que a validade dos princípios devem encontrar justificativas na universalidade de suas pretensões. De acordo com Habermas, trata-se, pois, de uma teoria voltada a “coordenar ações” de forma que todos os envolvidos possam contribuir “para que se construam interações” (2012, I, p. 485).

Nesse sentido, “é preciso comprovar pretensões de validade e referências de mundo” (HABERMAS, 2012, I, p. 483). Ou seja, as interações intersubjetivas pressupõem um aspecto procedimental, metodologia que possibilita o entendimento a respeito das dissensões, ao tempo que as enunciações indiquem uma referência ao mundo da vida. Como é possível perceber, não há como separar princípios da referência ao mundo da vida. Deste modo, as circunstancialidades da experiência concreta resguardam seu lugar na constituição da teoria do agir comunicativo.

Essa vinculação faz parte do próprio arcabouço habermasiano, quando diz que a “minha proposta” (2012, I, p. 484), não contrapõe o aspecto ilocucionário da fala com as pretensões de validade. O ato de fala supõe uma referência à circunstancialidade presente na vida cotidiana. Assim, o uso da linguagem expressa uma situação concreta, isto é, vivencial. Por isso, a teoria do agir comunicativo “depende dos contextos situativos que, por sua parte, representam recortes do mundo da vida concernentes aos participantes da interação.” (HABERMAS, 2012, I, p. 485).

O foco é a interrelação entre os sujeitos coautores e o uso dos pronomes pessoais na interação. Essa preocupação já aparece no texto *Trabalho e interação. Notas sobre a filosofia hegeliana do período de Jena*. Nele, Habermas já menciona a “luta por reconhecimento” no horizonte de uma “situação de diálogo” e dos perigos “de uma comunicação distorcida pela violência” (1997, p. 19). Os contornos de uma inter-relação, desfigurada pela violência, situa os sujeitos “de costas” uns aos outros (HABERMAS, 1997, p. 20). De acordo com Habermas, “o jovem Hegel” entendia que esse estranhamento (ou distanciamento) do outro era fruto “de uma causalidade do destino” (1997, p. 20).

Nesse sentido, a luta por reconhecimento se separa do contexto dos fatos, cuja atitude dos sujeitos, uns frentes aos outros, se transforma no esforço pela sobrevivência, isto é, em “luta por vida ou morte” (HABERMAS, 1997, p. 21). Esse “menosprezo entre as partes” é inerente à “consciência prática”, isto é, ao “contexto de interação” (HABERMAS, 1997, p. 23), cuja noção de sujeito pronominal permanece na pura e absoluta abstração. Essa espécie de distanciamento – ou melhor, de desgarramento – também ocorre em Kant (HABERMAS, 1997, p. 22), dando ênfase a uma perspectiva monológica do agir (HABERMAS, 1997, p. 24).

Sem entrar em mais detalhes, a questão, de uma “consciência astuta” (HABERMAS, 1997, p. 30) e ao condicionamento dos “imperativos condicionados” (HABERMAS, 1997, p. 31), remete ao problema da identidade e da alteridade. Nas palavras de Habermas:

Kant parte da identidade do eu como o de uma unidade originária da consciência transcendental. Hegel, pelo contrário, vê-se conduzido por sua experiência fundamental do eu como identidade do universal e do particular, de modo que a identidade da autoconsciência não pode ser entendida como algo originário, mas apenas como algo derivado. (HABERMAS, 1997, p. 33).

Para o agir comunicativo, não há motivos para uma perspectiva transcendental e, muito menos, uma autoconsciência associada ao binômio universal *versus* particular. Por isso, a noção de reconhecimento recíproco, entre os sujeitos coautores, ocorre no horizonte de uma “experiência compartilhada” (FERRY, 1991, p. 163). Ou seja, a intersubjetividade comunicativa condiz com uma experiência compartilhada entre sujeitos coautores.

Essa coautoria indica um processo interativo, no qual todos os sujeitos são reconhecidos como participantes, ou seja, é assegurado, a cada um, o status de sujeito aortal. Ou seja, “a ideia da comunicação remete a uma coparticipação” (FERRY, 1991, p. 169). Trata-se da participação na construção de algo comum a todos, embora cada sujeito seja uma particularidade em separado. Não há, pois, nenhuma forma de delegação ou mandato externo ou apriorístico. Para Ferry, o reconhecimento recíproco salienta a ideia de que o “sujeito é entendido como autopossuidor de si. Assim, o eu apenas pode ser reconhecido como indivíduo, isto é, enquanto pessoa. Esse fato não é garantia que essa pessoa seja um sujeito privado.” (FERRY, 1991, p. 169). Isso significa que o sujeito não é prisioneiro de uma autoconsciência transcendental ou da simples identidade com o universal, mas um sujeito que compartilha de uma experiência de vida com outros sujeitos.

Daí, então, a conformação da identidade dos sujeitos coautores. Tal perspectiva aponta para um “centro gravitacional”: a experiência compartilhada em uma comunidade de comunicação. O aspecto chave é a interação comunicativa, de forma a considerar todos os sujeitos como autores-participantes. No caso, a experiência interativa não segue o modelo do discurso religioso, no qual há uma espécie de liderança ou a imposição dos dogmas. A tradição religiosa se apoia sempre em atos simbólicos (FERRY, 1991, p. 169). É necessário, pois, uma relação simétrica em os sujeitos, o que representa uma descentralização da compreensão de mundo. Nesse sentido, a singularidade do sujeito aparece nas referências pronominais, isto é, a todas as formas pronominais (singular e plural).

Por isso, o processo interativo está ligado à socialização dos sujeitos. Nesse jogo de conceitos, o sujeito não é mais subsumido pelo universalismo ou, então, embutido em um transcendentalismo abstrato; mas ele é fruto de um tratamento pronominal na voz ativa. Em outras palavras, o agir comunicativo salienta que a interação entre os sujeitos está, diretamente relacionada, com a forma como os pronomes pessoais são utilizados, no horizonte de experiência compartilhada. Por isso, em qualquer manifestação, há, pois, um pronome pessoal em um contexto de experiências. Essa experiência se vincula também ao reconhecimento concernente ao uso dos diferentes pronomes pessoais, sem que haja supremacia ou um “certo” desprezo ou diminuição de nenhum deles. Trata-se, pois, de uma arquitetura pronominal ou de uma gramática comunicativa na forma de uma equidade ou, talvez, de simetria entre todos os pronomes pessoais em consonância com a utilização dos pronomes verbais.

A comunidade comunicativa de sujeitos pronominais

A gramática do sujeito pronominal presume uma comunidade de sujeitos identificados através de um pronome pessoal na voz ativa. Por um lado, a exigência de uma equidade entre os pronomes pessoais (singular e plural) é, por si mesma, uma condição para o reconhecimento para certificar-se *quem* são os sujeitos da ação. Por outro, essa consideração evita que nenhum dos pronomes pessoais pronuncie um significado ou represente o indício de ser, presumivelmente, neutro, isto é, indefinido e, portanto, alheio. Em casos mais extremos, o uso da terceira pessoa (singular ou plural) poderia, inclusive, remeter a um sujeito indesejado. A especificação de adjetivos a indivíduos reconhecimentos como *ninguéns* começa com a designação de simples andarilhos, pobres, marginalizados do sistema, prófugos, refugiados, clandestinos, indocumentados, escravos, deportados e, inclusive, chega ao nível de terroristas e antissociais.

Por isso, o núcleo da gramática pronominal do sujeito não condiz a uma simples questão gramatical, isto é, de suas unidades, categorias, relações e funções sintáticas. A teoria do agir comunicativo presume que as exigências de reconhecimento e a preceituação de justiça garantam um tratamento equitativo a todas as pessoas pronominais. Essa gramática pronominal exige, pois, a garantia do reconhecimento comunicativo a todos os sujeitos pronominais enquanto coautores. Então, essa experiência prática está ligada à alternância de papéis, um processo no qual os sujeitos asseguram a distinção pronominal entre pronomes, tempos e formas verbais, sem que haja uma separação entre o pronome pessoal e o verbo.

Então, frente à astúcia da razão em administrar a "submissão do indivíduo à universalidade" (HABERMAS, 1991, p. 188) e, ao mesmo tempo, de uma consciência transcendental, a perspectiva pós-metafísica oferece outra arquitetura para os sujeitos coautores. Daí, então, a exigência de todo ato ilocucionário em presumir o significado do "eu" na sua forma performativa. Essa alternativa nos leva ao capítulo oito (8) do livro *Pensamento Pós-Metafísico: Individuação através da socialização* (HABERMAS, 1990, p. 183 ss). Não é o único texto, pois também os livros *Escritos sobre moralidade e eticidade* (1991), *Textos e contextos* (2001), entre outros, salientam essa performatividade do sujeito coautor. No fundo, eu penso que a obra de Habermas, como um todo, realça essa perspectiva pós-metafísica, o que permite não só salientar "o processo de emancipação" do sujeito das coerções de um espírito universal e do transcendentalismo convencional, mas também – e principalmente – desenhar uma gramática do sujeito pronominal para a teoria do agir comunicativo.

Então, se admitirmos que a teoria do agir comunicativo apresenta um consistente núcleo teórico, então, não há como relegar sua contribuição para a filosofia prática, em um contexto público, no qual há – como diz Ferry – uma coparticipação de todos. Como já foi salientado, o tomar parte da comunidade de comunicação implica na coautoria de todos os sujeitos. Nesse caso, a liberdade criativa deixaria de ser um aspecto estético, para tornar-se um elemento motivador e incitador do diálogo interativo.

A gramática pronominal está vinculada a dois aspectos fundamentais. Por um lado, a retomada do processo de individuação e, por outro, o reconhecimento do papel auferido a cada um dos pronomes pessoais. Tanto no primeiro como no

segundo aspecto a *ratio essendi* deixa lugar aos pressupostos pragmático-fenomenológicos da linguagem. A coautoria salienta que o sujeito apresenta uma liberdade relativamente autônoma, na medida em que reconhece, sustenta e se empenha pela inter-relação com os demais seres (humanos e não humanos). Essa transformação indica, pois, uma nova gramática da compreensão.

Por isso, a experiência intercomunicativa presume as circunstancialidades da realidade. Ela é um fato ligado à convivência, cujas relações são estabelecidas entre sujeitos pronominais. A gramática da diferenciação verbal acompanha os tempos, os pronomes, os modos e a voz do sujeito frente aos demais sujeitos coautores. Não se trata, pois, de uma questão meramente técnica, pois a consideração pronominal evidencia, diretamente, os sujeitos da fala. Por isso, a pretensão de validade de um enunciado ou de qualquer ato de fala se relaciona sempre a um pronome pessoal presente, participante e participativo, pois, além de dar a conhecer as justificativas às demandas apresentadas, ele pode também exigir, dos demais, justificativas frente ao que é proposto. O reconhecimento desse sujeito coautor está ligado, pois, a um sujeito pronominal, reconhecido como um *alguém*, isto é, um sujeito na voz ativa.

A fonte de inspiração vem de George H. Mead, cuja frase famosa diz: "somos o que somos graças a nossa relação com os outros." (MEAD, 1999, p. 381). Ou seja, a individuação do sujeito está relacionada com a socialização. Para Mead, tanto o conteúdo (que corresponderia aos impulsos primitivos – ou de sobrevivência), quanto o aspecto formal estão ligados a uma "meta social", o que significa, em outras palavras, que a teoria social deve dar conta da origem, do desenvolvimento, da natureza e da estrutura das pessoas (MEAD, 1999, p. 381). A obra *Espírito, Pessoa e Sociedade*, no seu final – edição espanhola – apresenta alguns ensaios complementares; e um deles tem como título "Fragmentos sobre ética". Nele, Mead indica 13 pontos, onde delinea o "entrelaçamento entre individuação e socialização." (HABERMAS, 1991, p. 210).

Segundo Habermas, a comunicação linguística de Mead ressalta dois aspectos: "a integração social dos indivíduos que agem visando a um fim e à socialização de sujeitos capazes de ação." (2012, II, p. 10). Há, pois, uma mudança que, de acordo com Habermas, introduz a noção de racionalidade comunicativa, ponto de partida fundamental para a interação linguística e, de modo especial, "a normatização de expectativas de comportamento e a formação da identidade de sujeitos capazes de ação." (2012, II, p. 1).

Há, em Habermas, uma constante alusão à tese a respeito de Mead. Ela aparece tanto em *Teoria do Agir Comunicativo* como em *Pensamento Pós-Metafísico*. Sem entrar em detalhes, apenas deseja-se ressaltar a noção da importância da psicologia social de Mead na configuração de um sujeito social e da socialização, bem como na questão das expectativas de comportamento e na identidade dos sujeitos capazes de ação. Esses são os aspectos que Habermas reconhece e – em boa medida – inclui na racionalidade comunicativa.

O presente texto tem como foco a gramática do sujeito pronominal. Na verdade, a pretensão é salientar a questão pronominal relativa à utilização dos pronomes pessoais na linha da intersubjetividade comunicativa, de modo que o reconhecimento dos sujeitos coautores seja equânime entre todos os pronomes. Nesse sentido, o "entrelaçamento de horizontes" não adite sujeitos estranhos, pois a

compreensão coloca frente a frente a perspectiva do “eles” com a “nossa” e a “deles” (HABERMAS, 1991, p. 174). Em outras palavras, a interação requer uma equidade entre os três pronomes pessoais.

Em relação a isso, Habermas admite a importância de Mead. Por sua vez, a crítica de Habermas a Mead concerne ao fato de que a autodeterminação e a autorrealização dependerem exclusivamente dos indivíduos. O problema é que, para Mead, a autonomia do sujeito e o comportamento individual estão ligados a padrões culturais e institucionalmente definidos. De novo, então, a existência de uma espécie de coerção, isto é uma sobrecarga, cuja exoneração levaria o indivíduo a um “espaço de solidão e de liberdade” (HABERMAS, 1991, p. 210). O fato de pensar a identidade enquanto “constituída socialmente” exige condições previamente determinadas, o que acaba, em última instância, sobrecarregando o indivíduo. Assim, a “individualização social sob o ângulo da individuação progressiva” exige uma profunda autocompreensão do próprio ator de forma progressiva e sistemática.

O que Habermas contesta é, exatamente, essa linearidade entre o “aspecto funcional do sistema social” e a “des-traditionalização do mundo da vida” (HABERMAS, 1991, p. 210). Ou seja, não há como amarrar o “entrelaçamento entre individuação e socialização” com a cultura de um sistema social e com as mudanças sociais que vão ocorrendo no decorrer do tempo. Caso isso não fosse possível, não haveria a possibilidade de romper com as tradições sociais e responder às novas situações de vida (na sua multiplicidade e conflitividade). Enfim, o engessamento seria tal que não haveria como alargar os espaços de decisões. Ao tempo que impede criar novas experiências a serem compartilhadas.

Sem entrar em mais detalhes, Mead apresenta uma forma de vincular o sujeito à sociedade. O esforço se alicerça em uma perspectiva moral, evitando, assim, o estabelecimento de uma teoria social. O mérito está na ligação da “realização própria dos indivíduos” à esfera social (HABERMAS, 1991, p. 231). E isso desloca o centro gravitacional e o reloca em outra dimensão. Ou seja, há uma descentralização do processo constitutivo do sujeito monopolizador e monológico e estabelece um novo círculo dialógico, isto é, reforça a comunidade de comunicação, sem, com isso, reconhecer o sujeito como subsumido ou alienado. Assim, o reconhecimento deriva da equidade entre todos. Esse aspecto indica, pois, ao rompimento do binômio *ego versus alter*, aspecto que será tratado na continuação.

A exigência equitativa no reconhecimento dos sujeitos pronominais

A teoria do agir comunicativo habermasiana concede um caráter significativo à força ilocucionária dos atos de fala. Com isso, o sujeito assume um papel primordial na interação. A relação intersubjetiva intercala *ego* e *alter ego*. Essa é a configuração básica da intersubjetividade comunicacional. Ao traduzir esse aspecto binomial, há sempre uma referência ao desenvolvimento de uma interação entre dois sujeitos, cujo eixo gravitacional se encontra no diálogo entre *ego* e *alter ego*. No caso, faz-se necessário entender que *ego* está frente a frente com *alter ego*, ou seja, a locução pronominal é *alter ego* – e não simplesmente *ego*. Caso contrário, prevalece uma noção de alteridade indefinida.

Evidentemente, esse desenho binominal *ego versus alter ego* é deficitária. Há mais pronomes pessoais. Jean Marc Ferry se aproveita da noção de mundo da vida para ampliar esse equacionamento e esculpir uma nova composição. Ferry amplia a noção de três mundos de forma a não se limitar à "validade constatativa (correspondente à ciência), a validade normativa (concernente à ética) e à verdade expressiva (relacionada à estética)" (1991, p. 187). O autor francês fala de "quatro dimensões: a ou as três referências relacionadas ao *ele*, ao *tu* e ao *eu*, mas que, no final, se desloca a um *nós*". E para arrematar, Ferry afirma: "somente nesta área, podemos saber por que uma proposição é verdadeira, no sentido pleno de uma relevância ontológica das nossas relações com o mundo entre os próprios sujeitos" (FERRY, 1991, p. 187).

Em primeiro lugar, o pensamento pós-metafísico não é, necessariamente, anti-ontológico. Embora isso possa parecer controverso, creio que estaríamos falando da "unidade da razão na multiplicidade de suas vozes" (HABERMAS, 1990, p. 151 ss). Nesse sentido, o próprio Habermas se encarrega de explicar, quando afirma:

Minhas considerações caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para a outra. (HABERMAS, 1990, p. 153).

Como é possível perceber, a razão e suas multiplicidades de vozes salienta – como o próprio Habermas diz – uma "estrutura simétrica de perspectivas" (HABERMAS, 1990, p. 153). O que vai acontecer é que essa exigência simétrica de perspectivas recebe um tratamento diferenciado cujo caminho conduz à perspectiva linguística. No caso, a questão do sujeito responde a forma performativa de qualquer ato de fala. Aí, então, a acusação de ontologismo cai por terra, porque, de acordo com o próprio Habermas, somente as falsas noções de universalismo e de particularismo ou, então, a "repressão da multiplicidade das vozes" pode negar o "consenso mediado linguisticamente". Por isso, a "unidade transitória" não pode permanecer restrita a recusa "do uno e ao elogio do outro". (HABERMAS, 1990, p. 177). É necessário, pois, romper com essa dicotomia, pois a equidade é a forma de conceder lugar à multiplicidade das vozes.

Considerando a gramática do sujeito pronominal, o caminho não é bidimensional, mas quadridimensional (FERRY, 1991, p. 187). Esse é o desenho inspirado por Jean Marc Ferry. Não se trata de uma questão ontológica – ainda que possa haver sinais indicativos com aspectos ontológicos –, mas da composição equitativa dos pronomes pessoais, aspecto relacionado à gramática do sujeito pronominal, utilizando, para isso, quatro pronomes pessoais.

Nesse sentido, a interação entre os sujeitos coautores pressupõe a alternância de papéis entre sujeitos pronominais das diferentes pessoas. Daí, então, a consideração equitativa de todos os pronomes pessoais. Essa perspectiva reequilibra as distorções no tratamento pessoal, cujo reconhecimento pode ocorrer, mas não de forma a garantir seu pleno *status* de sujeito coautor.

Às vezes, embora reconhecido, a consideração que se tem, a respeito da terceira pessoa, indica uma alteridade em estado de alheamento, isto é, alguém sem ou que perdeu o juízo, arrebatado por outros interesses; enfim, sem consciência e,

portanto, submetido a domínios de outros e sem direitos. Nesse caso, a noção de *alter ego* evidencia um sujeito completamente distante, isto é, sem qualquer relação direta com o ato de fala e do contexto da ação. Com afirmação de Habermas, “a projeção da comunidade ilimitada de comunicação” não se articula desde um “Eu penso” e, por isso, o eu é tomado como “expressão auto-referencial” (1990, p. 222). Continuando com o próprio Habermas, “o papel gramatical desempenhado pela primeira pessoa” merece outra discussão, pois confere ao sujeito coautor. Porém, esse papel não é preenchido enquanto o sujeito é a autorreferência ou, então, quando esse ato de fala representa a auto-representação de si mesmo (HABERMAS, 1990, p. 223).

O aspecto performativo de qualquer ato de fala aufere outro significado ao eu e, em decorrência, aos demais pronomes pessoais. Assim, o falante, ao realizar um ato ilocucionário, se defronta aos demais sujeitos. Habermas, no entanto, insiste no aspecto binominal *ego* e *alter ego*. No entanto, seria importante trazer à mesa de discussão também os demais pronomes pessoais. Nesse sentido, o quadro proposto por Jean Marc Ferry é mais abrangente. Ao se tratar de verdade, da justiça e da significação individual, o “centro gravitacional está sempre no nós” (FERRY, 1991, p. 190), embora com a multiplicidade de outros pronomes pessoais. Esse nós representa, pois, a comunidade sempre ilimitada de comunicação, na qual os sujeitos coautores desempenham suas performatividades e agem em vistas ao agir comunicativo.

Somente no compartilhamento, pode haver a garantia de que as pretensões de validade sejam reconhecidas por todos. No caso, impossibilitaria qualquer demanda por subordinação ou de subserviência de alguém. Por isso, a atitude realizativa requer a “presença de um sujeito gramatical” que, geralmente, cuja função se realiza por um sujeito coautor, reconhecido e identificado através de um “prônimo pessoal no caso nominativo.” (FERRY, 1991, p. 190).

Por isso, as exigências pragmático-comunicativas presumem um tratamento pronominal a qualquer sujeito coautor, de forma a reconhecer tanto o falante (singular ou plural = *eu* ou *nós*) quanto o ouvinte (singular ou plural = *tu* ou *vós*), auferindo-lhe o status de sujeito coautor. Mesmo que o sujeito pronominal seja utilizado nas terceiras pessoas, há sempre uma comunidade de comunicação na qual o nós não isenta ou rechaça qualquer ato de fala, mesmo quando o pronome pessoal seja na terceira pessoa (singular ou plural).

Daí, então, o primeiro ponto a ser considerado: *quem* são os sujeitos. Outra vez, vou transcrever o que já foi mencionado, pois Ricoeur oferece um esquema para entender essa dinâmica do reconhecimento do sujeito pronominal. Seu desenho parte de três perguntas: o *que*; *quem*; e *como*. Segundo Ricoeur, colocar a pergunta o *que* antes da pergunta *quem* implica na prevalência do “[...] lado ego-lógico da experiência”, traduzindo-se em um impasse (RICOEUR, 2007, p. 23). Para ele, o agir delineado em termos do binômio *ego-alter ego* coloca em evidência o reconhecimento do outro a partir de um conceito analógico. Por isso, o reconhecimento a partir da primeira pessoa do singular pode presumir, no final de tudo, em uma compreensão analógica, às vezes até mesmo como um *corpo estranho*, desenhado desde um sujeito que se apresenta como ator fundamental. Entre outras coisas, essa centralidade no binômio *ego-alter ego* pode inibir o reconhecimento de um terceiro envolvido enquanto sujeito coautor.

Em vista disso, Ricoeur (2007) inverte a ordem dos pronomes, de modo que o pronome relativo *quem* reforce a referência a concernidos pela ação de fala. Na gramática do agir comunicativo, o pronome assume tanto a função interrogativa quanto relacional. Nos dois casos, há uma referência cujo atributo é a voz ativa e, portanto, nunca é indefinido ou incerto. Nesse sentido, a inversão de Ricoeur indica o *quem* como prévio ao *que*. Assim, em qualquer ato de fala, a ideia de sujeito é preliminar à compreensão do significado, aspecto também importante a teoria do reconhecimento, porque antes da fala há sempre um sujeito pronominal.

O efeito ELIZA, ou seja, uma comunicação sem sujeitos

A gramática pronominal supõe um delineamento mais específico em relação ao uso dos pronomes pessoais e dos efeitos na inter-relação entre os sujeitos. Na verdade, no processo de entendimento, os significados dependem de *quem* e *como* os pronomes pessoais são utilizados e, ainda, ao *que* tal ato de fala presume. No caso, o *que* não indica um conceito, mas as consequências possíveis da ação. Esse seria a configuração da teoria do agir comunicativo em termos de uma gramática pronominal. Sem essa condição, não há possibilidades de “reconstruir universalmente as regras universais e os pressupostos necessários dos atos de fala orientados ao entendimento.” (HABERMAS, 1987, I, p. 193).

Para superar os efeitos perversos do uso pronominal, é preciso entender, em primeiro lugar, os riscos relacionados à compreensão e ao papel relacionado ao uso do pronome pessoal relacionado a terceira pessoa (singular e plural). O segundo aspecto salientam o aspecto nocivo da artificialidade de uma linguagem artificial, como é o caso do programa informático ELIZA.

O primeiro ponto diz respeito ao uso do pronome pessoal na terceira pessoa. A condição, de certa forma, apriorística confere a cada sujeito pronominal a qualidade de coautor, pois ninguém pode ser considerado como *alguém* alheatório, neutro ou descomprometido. Não poucas vezes, o tratamento pronominal “ele” (singular ou plural) é concernente a um sujeito na voz passiva e, por isso, impessoal, presumivelmente neutro, descomprometido ou ausente. Em casos mais extremos, o ele indica também aqueles que são indesejados ou, inclusive, antissociais. O pronome pessoal da terceira pessoa também condiz com a denotação de “sujeito” dependente, subalterno ou com a dignidade maculada.

Aqui está o problema da teoria do agir comunicativo. A pretensão do agir comunicativo presume uma relação comunicativa e, para isso, seus pressupostos devem garantir um tratamento equitativo ou a equanimidade a todos os pronomes pessoais.

A equidade em relação a todos os pronomes pessoais está ligada a uma arquitetura gramatical em que não há um nivelamento diferenciado entre os três pronomes pessoais. Mesmo na terceira pessoa, “o *ele* neutro é um sujeito que reconhecemos na interação.” (FERRY, 1991, p. 9). Por isso, a terceira pessoa não condiz com um tratamento na voz passiva, seja em relação aos humanos, mas também aos não humanos e a qualquer elemento da natureza. O aspecto ilocucionário do agir comunicativo salienta, pois, o uso equitativo dos três pronomes pessoais, de modo a impedir qualquer forma de segregação ou de menosprezo. No

caso, o hiato ocorre na utilização das terceiras pessoas que, às vezes, denota um sujeito reconhecido como um *alguém*.

Às vezes, esse *alguém* equivale a um *ninguém*, isto é, um sujeito cuja identidade não é especificada ou reconhecida enquanto coautor participante. No uso e no tratamento da terceira pessoa, é forte o risco de isolar o sujeito e classificá-lo como *alguém* sem compromisso ou isento de qualquer obrigação. Em casos mais extremos, esse *alguém* está ligado a grupos (culturais, étnicos, sociais, políticos etc.) vistos como perigosos e temerários e, por isso, devem ser classificados como indesejados ou, até mesmo, como sujeitos antissociais.

Então, se, por um lado, as relações de fala supõem uma “forma passiva” do tratamento pronominal e verbal, existe também a possibilidade de desqualificar e simplesmente denominar como *ele* ou *eles* para denotar um sujeito indefinido e passivo e, definido como *alguém* que, no fundo, é um *ninguém*. Deste modo, o reconhecimento e a consideração desses *ninguéns*, além de não participantes, ausentes, neutros, eles são classificados como portadores de patologias sociais e, em vista disso, são antissociais. Deste modo, eles podem ser execrados da convivência. No fundo, a forma de tratamento com pronome *indefinido* evidencia não apenas a indiferença, mas também o ódio, a discriminação e a violência. Mais uma vez, o rol de adjetivos concernentes aos *ninguéns* envolve os indesejados e/ou detestados, expatriados, imigrantes, subversivos, terroristas; enfim, os antissociais.

A esta altura, já é possível identificar o hiato intrínseco à própria ideia de agir comunicativo. O descompasso é inerente ao uso dos pronomes pessoais. Às vezes, no uso das terceiras pessoas, existe – implícita ou explicitamente – a referência a um sujeito passivo e indefinido e, portanto, alguém que é tratado como *ninguém*. A suposição de sujeito alheado fortalece a relação na qual um sujeito na voz ativa se defronta a outro sujeito na voz passiva. O domínio sobre o sujeito da voz passiva evidencia, então, uma relação que pode ser instrumental (segundo Habermas) e/ou de poder (de acordo com Rainer Forst).

Como foi salientado, a suposta passividade do sujeito na terceira pessoa tem também consequências no seio de uma interação mediada pela artificialidade das inovações tecnológicas. Não se trata de romper com a inovação tecnológica e das ferramentas que ela proporciona. Não há como negar a mudanças profundas das novas tecnologias, não apenas em relação à força física, mas também no cérebro das pessoas. A busca pela máxima velocidade, máxima eficiência e o máximo de rendimento alimentou um padrão mecanicista e, aos poucos, ele foi sendo aplicado a todas as atividades humanas. Em outras palavras, a mensuração e a otimização se apresentam como os fundamentos não apenas para a indústria e o comércio, mas também para a sociedade, cujo único fim é a “utopia da eficiência perfeita” (CARR, 2011, p. 184).

Nos últimos anos, com o crescente poder que os engenheiros informáticos e programadores de *software*, a dinâmica da vida pessoal e social passa a estar orientada por uma ética configurada para recolher, transmitir e manipular as informações e, em consequência, também as relações intersubjetivas. Em outras palavras, os “programadores pretendem encontrar o *método ótimo* – o algoritmo perfeito – para coordenar os movimentos mentais em relação a qualquer tarefa do conhecimento” (CARR, 2011, p. 184). Ao invés da interação, esse sistema promove

a competição egoística, no qual o nível de expectativas e as pretensões individuais estão sempre além da capacidade de realização.

Atualmente, as tecnologias da informação desencadearam um processo não só de controle, como também na orientação do agir, completamente, dependentes das informações *online*. Em boa medida, o meio de interação passou para o campo da inteligência artificial, horizonte no qual predomina “a ética geral da internet como meio.” (CARR, 2011, p. 193). Nesse processo de virtualização, o sistema informativo e interativo define como interlocutor válido a ELIZA. Assim, a intersubjetividade passaria a ser eminentemente virtual, substituindo a relação entre sujeitos coautores e transformando a interação a um jogo de simulação. Aos poucos, esse processo tecnológico vai colocando as pessoas muito mais dependentes das máquinas do que propriamente dos demais sujeitos. Deste modo, as experiências interativas não passam de conexões exclusivamente virtuais “através dos incorpóreos símbolos” de uma virtualidade dominada pelas máquinas. No final, o sistema virtual e virtualizado nos diz quando devemos “comer, trabalhar, dormir ou despertar.” (CARR, 2011, p. 253).

Por isso, a contrariedade concernente ao conceito de agir instrumental, tal como é apresentada por Habermas. Não estou afirmando que ele é inocente ou inconsequente na sua categorização. A minha tese está em afirmar que há algo prévio e, por isso mesmo, antecede e está imbuído na categorização de agir comunicativo e agir instrumental. Na verdade, essa catalogação presume um estudo especial à gramática do sujeito pronominal para, com isso, reconhecer *quem* são os sujeitos coautores e de *como* essa interação conforma uma relação interpessoal entre sujeitos ativos e participantes.

Considerações finais: indicativos para aprofundamento

Em primeiro lugar, é importante salientar que a palavra *gramática* faz parte da linguagem filosófica. Talvez isso não seja tão significativo assim. Todavia, o seu uso pode contribuir para delinear um desenho no qual os pronomes pessoais sejam diretamente ligados aos sujeitos coautores. Nesse processo, a liberdade criativa deixaria de ser uma referência ao aspecto estético e criativo do artista individualizado, para ganhar corpo na coparticipação interativa na busca de princípios e, ao mesmo tempo, na definição de estilos de vida saudáveis. O importante é, então, compreender e garantir a equidade entre todos os pronomes pessoais. Ou seja, em uma comunidade de comunicação na qual não apenas o pronome da primeira e a segunda pessoa (singular e plural) tenham protagonismo – isto é, *ego* e *alter ego* –, mas que a terceira pessoa faça referência a um sujeito coautor na voz ativa. Essa perspectiva deveria convergir a um “nós”, horizonte no qual a comunidade de comunicação alcançaria um nível de reconhecimento, sem riscos de abandonar ou classificar *alguém* como *ninguém*.

Em segundo lugar, parece evidente que o aspecto pragmático-fenomenológico da linguagem rechaça a atitude neutra e imparcial, isto é, a gramática comunicacional não pode aceitar o modo, tempo e sujeito pronominal isolado e, portanto, na completa impessoalidade. O pretense alheamento caracteriza uma relação meramente objetual e, em razão disso, reforçando o aspecto instrumental do agir. Em compensação, o compartilhar da experiência comunicativa reivindica,

pois, uma gramática inter-relacional vinculados a uma validade discursiva (Ferry, 2004). A consideração a respeito de todos os pronomes pessoais “potencializa a experiência” interativa, ou seja, garante – de acordo com Ferry (1991) – a “potencialização da experiência” comunicativa entre sujeitos coautores.

A terceira consideração final é concernente à questão da autoapresentação dos sujeitos enquanto coautores e da receptividade dessa autoapresentação perante os demais. Na verdade, a interação não é um mecanicista, muito menos “instituição da identidade do eu” cujo “de reconhecimento recíproco é garantido apenas pela relação formal entre pessoas jurídicas.” (HABERMAS, 1997, p. 47). A autoapresentação do eu e, ainda, as preferências individuais estão vinculadas a uma rede de interações e de reconhecimentos livres do “núcleo intersubjetivo do eu.” (HABERMAS, 1990, p. 234).

Nesse sentido, é importante diferenciar uma lógica da representação de uma lógica da interação. Na autoapresentação de uns perante os outros, é possível o reconhecimento, mas nem sempre a interação. Como afirma Ferry, “eu percebo que meu interlocutor me conhece como diferente do que eu seja, ou seja, através de um discurso que foi produzido.” (FERRY, 1991, p. 164). Habermas também fala da “adaptação inteligente à realidade exterior”, isto é, de ego que “executa a tarefa do teste-de-realidade e da censura pulsional.” (1982, p. 259).

Nesse caso, me parece que essa autoapresentação deve levar em conta algo ligado a propriocepção. A propriocepção é inerente à percepção inconsciente do ponto de vista imediato, ou seja, uma espécie de sensibilidade capaz de receber os estímulos internos do corpo, mas que são traduzidos sem que o próprio sujeito se dê conta do que realmente ocorre. Ampliando o significado oriundo da fisiologia, é possível deduzir que há movimentos, interpretações e proposições relacionadas a autoapresentação do sujeito, mas que passam despercebidas ao próprio sujeito. Na verdade, a noção do sujeito, tanto em relação a si mesmo, quanto aos demais e, inclusive, no concernente às proposições de fala, carregam um determinado conteúdo imperceptível e, por isso, ultrapassa a noção do que é dito de si mesmo e em relação aos demais. Nesse caso, a perspectiva de um sujeito *lithos consciente* é apenas um dos elementos essenciais da autocertificação da autoapresentação de ego perante os demais.

Por fim, um último aspecto. A questão ainda permanece vinculado ao horizonte da antropocentralidade. Sem dúvida, esse é um dos pontos importantes. Mas continua em aberto o horizonte da ecologia. Para instigar alguns de nós, Georg Herbert Mead diz que a base da sociedade humana está constituída pelo “homem e os insetos” (1999, p. 249 ss). De certo modo, a consideração aos não humanos e a outros aspectos da natureza também é um tema que não pode ser rechaçado peremptoriamente. Como o tema é deveras controverso, isso necessitaria de um seminário à parte.

Referências bibliográficas

- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- CARR, N. *¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?* Superficiales. México: Taurus, 2011.

- DEMENCHONOK, E. "Forewoerd". In: _____. *Intercultural Dialogue. Search of Harmony in Diversity*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. IX-XV.
- DOMINGUE, I. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 1991.
- FERRY, J.-Marc. *Les puissances de l'expérience*. Tomo I: Le sujet et le verbe. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- _____. *Les grammaires de l'intelligence*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.
- FORST, Rainer. *Justificación y Crítica*. Perspectivas de una teoría crítica de la política. 1 reimp., Buenos Aires: Katz Editores, 2015.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 (Volumes I e II).
- HABERMAS, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Buenos Aires; México: Paidós, 1991.
- _____. *Ciencia y técnica como "ideología"*. 7 ed. Madrid: Teconos, 1997.
- _____. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 2001.
- MEAD, G. H. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Buenos Aires; México: Paidós, 1999.
- ONIDA, P. P. Macellazione rituale e statuso giuridico dell'anilale non umano. *Revista Lares*, Firenze, ano 74, n. 1, jan-abr., 2008, p. 147-177.
- PIZZI, J. Las bases de la interculturalidad desde el Oikos-Cosmos-Logos. In: ROCCHIETTI, A. M.; ZAVALA, G. P.; PIZZI, J. *Las bases histórico-políticas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Precolobinas, 2011, p. 25-34.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editora Presença, 1992.
- TAYLOR, F. W. *Princípios da administração científica*. 8 ed. São Paulo: Atlas, 1990.
- WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. 3ª reimp. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1997.

Sobre os autores

Jovino Pizzi - Doutor em Filosofia pela UJI (Espanha), professor da Universidade Federal de Pelotas, programas de pós-graduação em filosofia e em educação. Membro Gt Ética e Cidadania/ANPOF. E-mail: jovino.piz@gmail.com

Delamar José Volpato Dutra - Doutor em filosofia pela UFRGS, professor e pesquisador na Universidade Federal de Florianópolis, programa de pós-graduação em filosofia (UFSC). E-mail: djvdutra@yahoo.com.br

Recebido em: nov/2017 Aprovado em: abr/2018

Como referenciar este artigo

PIZZI, Jovino; DUTRA, Delamar José Volpato. O agir comunicativo e a gramática do sujeito pronominal: o reconhecimento intersubjetivo equitativo. *Argumentos*, Fortaleza, ano10, n. 19, p. 20-33, jan./jun. 2018.

José Marcos Miné Vanzella*

O reconhecimento do discurso religioso, esfera pública e contribuição aos direitos fundamentais a partir de Habermas

The recognition of religious discourse, public sphere and contribution to fundamental rights from Habermas

RESUMO

O presente ensaio com uma metodologia de pesquisa filosófica reconstrutiva, baseada no pensamento de Jürgen Habermas, tem como objetivo contribuir com a revitalização de uma esfera pública crítica, mediante a retomada da contribuição do pensamento religioso e sua sensibilidade para falhas na organização social que ameaçam a dignidade do ser humano. Procura responder a seguinte questão: Como o discurso religioso pode dar uma contribuição para a reconstrução da esfera pública crítica e fomento de direitos fundamentais? Apresenta o conceito de esfera pública crítica, para nele inserir numa perspectiva de sociedade pós-secular o papel da contribuição do discurso religioso. Expõe as condições normativas necessárias para a participação de cidadãos crentes e não crentes. Apresenta o nexo do pensamento religioso com a formação e afirmação do conceito de dignidade humana, seus vínculos com os direitos fundamentais e os ideais de liberdade igualdade e fraternidade. Critica o aparelhamento do pensamento religioso, mediante uma teologia política que afirma um "fascismo religioso". Conclui pela possibilidade da contribuição da religião e de uma teologia política na reconstrução e retomada da esfera pública crítica para a reconstrução do Estado democrático de direito, na condição que retome seus próprios fundamentos e mantenha-se aberta ao diálogo universal e suas condições normativas.

Palavras-chave: Esfera pública. Dignidade humana. Direitos fundamentais. Religião. Habermas.

ABSTRACT

The present essay, with a methodology of reconstructive philosophical research, based on the thought of Jürgen Habermas, aims to contribute to the revitalization of a critical public sphere by retaking the contribution of religious thought and its

* Professor e pesquisador no Programa de Mestrado em Direito do Unisal - U.E. de Lorena (SP).

sensitivity to failures in social organization that threaten the dignity of the human being. It seeks to answer the following question: How can religious discourse contribute to the reconstruction of the critical public sphere and the promotion of fundamental rights? It presents the concept of critical public sphere, in order to insert in it a post-secular society perspective the role of the contribution of religious discourse. It exposes the normative conditions necessary for the participation of believing and non-believing citizens. It presents the nexus of religious thought with the formation and affirmation of the concept of human dignity, its links with fundamental rights and the ideals of freedom equality and fraternity. It criticizes the apparatus of religious thought, through a political theology that affirms a "religious fascism". It concludes by the possibility of the contribution of religion and of a political theology in the reconstruction and resumption of the critical public sphere for the reconstruction of the democratic State of law, on condition that it retakes its own foundations and remains open to universal dialogue and its normative conditions.

Keywords: Public sphere. Human dignity. Fundamental rights. Religion. Habermas.

Introdução

O presente ensaio, com uma metodologia de pesquisa filosófica baseada no pensamento de Habermas, tem como objetivo contribuir com a revitalização de uma esfera pública crítica, mediante a retomada criteriosa do pensamento religioso. Procura responder a seguinte questão: Como o discurso religioso pode dar uma contribuição para a reconstrução da esfera pública crítica e fomento de direitos fundamentais?

Em quatro etapas: procura reconstruir o conceito de esfera pública, sociedade pós-secular e participação dos cidadãos religiosos; investiga o nexo do pensamento religioso, a dignidade da pessoa humana e sua institucionalização; questiona o aparelhamento do pensamento religioso, mediante um "fascismo religioso"; procura os critérios da contribuição de uma teologia política na reconstrução da esfera pública crítica e do Estado democrático de direito.

Os conceitos de esfera pública e da sociedade pós-secular e participação de cidadãos religiosos

Jürgen Habermas tem consciência dos nexos existentes entre mundo da vida e sistemas funcionais. Ele os explicitou em sua "Teoria do agir comunicativo", onde em sua consideração final, desenvolveu a tese da colonização do mundo da vida. Neste contexto ele retomou a ideia da "*indústria cultural* que dessublimara (*sic*) a cultura privando-a de seus conteúdos racionais, e redefinira suas funções com a finalidade de manipular a consciência". (2012a, p. 683). Nesse contexto lembra que: "consolida-se a imagem monolítica de uma sociedade totalmente administrada, acompanhada de um lado de um modo de socialização repressivo que exclui a natureza interna e, de outro lado, por um controle social exercido pelos canais de comunicação de massa que tudo penetra." (2012a, p. 684) Porém mantém

presente a necessidade da teoria crítica da sociedade resistir às patologias das sociedades modernas. Neste contexto apresenta-se a temática deste ensaio que retoma a discussão do papel do discurso religioso retomando sua orientação para a afirmação de direitos fundamentais.

Habermas relata que:

Nos Estados democráticos do bem-estar da segunda metade do século XX, a política tinha, todavia a capacidade de dirigir os subsistemas divergentes; [...]. Hoje, sob as condições do capitalismo globalizado, as possibilidades da política para proteger a integração social se estão reduzindo perigosamente. (2011, p.23).

A integração sistêmica abandona a integração social cujo funcionamento teria que apoiar-se nas estruturas normativas dos mundos da vida. (2011, 23). Ela provoca a desconfiança na ação coletiva e a atrofia das sensibilidades normativas. Habermas entende com outros filósofos que o conceito clássico do 'político' pode ser um antídoto a despolitização de nosso tempo (2011, p.24).

Para Habermas é errôneo empregar o termo público no singular, pois desde o início desenvolvem-se uma pluralidade de esferas públicas concorrentes (1984, p. 9). Por um lado as formas tradicionais da esfera pública não eram homogêneas, visto que no seu interior a exclusão do povo se opera e aí o povo se forma no bastidor (1999, p.10). No parágrafo 13, Habermas explicita o papel da publicidade como mediação entre moral e política, em Kant, mostra o papel dos professores e filósofos, perigosos para o Estado, mas necessários para o progresso do povo e da esfera pública crítica (2014a, 264ss).

Segundo Habermas é preciso mostrar como deveria ser possível ao público, mediatizado pelas organizações, por em movimento um processo crítico de comunicação (2014a, p. 64). Como o próprio Habermas afirma:

Desde então, considero a economia e o aparato de Estado como domínios de ação integrados sistemicamente, que não podem mais ser revertidos a um modo político de integração sem danificar seu sentido sistêmico próprio, [...]. (2014a, p. 68).

As esferas públicas podem apenas direcioná-los.

A busca da sabedoria, que salva, liberta e emancipa. Possibilita ações críticas independentes dos interesses político-econômicos. Esse tipo de instituição soma-se a outras que não seguem exclusivamente a lógica do sistema, formando o núcleo da sociedade civil. Desse modo Habermas afirma:

[...] o cerne institucional da 'sociedade civil' [...] é formado por associações de base voluntária, não estatais e não econômicas, que incluem - para citarmos apenas alguns exemplos, de modo sistemático, desde igrejas, associações culturais e universidades até mídias independentes, desde associações esportivas e de lazer, clubes de discussão, fóruns de cidadania e iniciativas civis até associações profissionais, partidos políticos, sindicatos e instituições alternativas. (2014a, p. 82).

Aqui também entra a contribuição dos religiosos e suas associações, que preservam potenciais de exigências éticas e morais ao sistema funcional.

Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de auto-determinação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar 'em processos aprendizagem' incompatíveis com um secularismo militante. (2010, p. 185).

Desde o "Discurso filosófico da modernidade", Habermas (2002) afirma a necessidade da reconciliação da razão moderna com a religião. O sentido de uma sociedade pós-secular será exposto a partir do seu livro "*Ach, Europa*". Segundo nosso autor: "Uma sociedade pós-secular tem de ser encontrada alguma vez em um estado 'secular'" (2009, p. 64). Porém, a tese Weberiana da racionalização e do desencantamento do mundo recua em sua pretensão global. Habermas comenta:

[...] na vida política as comunidades religiosas assumem cada vez mais o papel de intérpretes. Podem exercer seu influxo na configuração da vontade e na opinião pública com relevantes contribuições, sejam essas convincentes ou meramente escandalosas sobre uma série de temas pertinentes. (2009, p. 68-69).

Com o novo reconhecimento do peso das religiões na configuração da vontade e da opinião pública, o triunfalismo secular sede lugar à relevância da religião. O pós-secular, portanto, diz respeito ao fenômeno de ressurgência religiosa em nível mundial. (2009, p. 66). O Brasil possui matriz religiosa de predomínio católica na qual se articula a relação entre fé e razão, bem como o diálogo com o Estado liberal. Entretanto deve-se levar em conta o esfriamento da teologia da libertação, o avanço da matriz evangélica e do fundamentalismo. O fundamentalismo rejeita o mundo moderno e pode perfazer um movimento de desvalorização da razão constituindo um fator de risco para nossos direitos democráticos.

A secularização do Estado foi uma resposta adequada às guerras de religião. Na medida em que o poder estatal assumia um caráter secular, as minorias religiosas obtinham direitos cada vez mais amplos: a liberdade de crença e, logo, a liberdade confessional são seguidas pelo direito a um exercício da religião livre e igual para todos (2009, p. 70). O Estado moderno conseguiu pacificar uma sociedade dividida. Para ele a chave do problema é:

Como cidadãos do Estado democrático que são, dão-se a si mesmos as leis sob as quais podem manter, em sua condição de membros privados da *sociedade civil*, sua própria identidade no tocante ao cultural e à visão de mundo, e respeitar-se mutuamente. (2009, p.71-72).

Essa chave se completa com a compreensão positiva da liberdade religiosa no Estado liberal, que: "[...] garante a liberdade de religião como um direito fundamental" (2009, p. 72). Os fundamentos da universalidade da democracia e dos direitos humanos apresentam-se para o autor, como "padrões de medição aplicados a uma crítica do tratamento desigual recebido pelas minorias culturais". (2009, p. 76). Mostra-se importante entender esse reconhecimento como uma condição fundamental, realizada pela Igreja Católica, mas

que pode ser posto em risco pela atuação de grupos fundamentalistas. Segue daí a necessidade de princípios normativos para regulamentar sua ação.

O nexó do pensamento religioso e a dignidade da pessoa humana: genealogia e institucionalização

Abordaremos a questão da dignidade humana e direitos humanos a partir do texto *"Sobre a constituição da Europa"* de Habermas. Comentando uma decisão do Tribunal Constitucional Alemão, ele afirma: "O respeito à dignidade humana de cada pessoa proíbe o Estado de dispor de qualquer indivíduo apenas como meio para outro fim, mesmo se for para salvar a vida de muitas outras pessoas." (2012b, p. 9). Ele entende que: "É interessante a circunstância em que somente após o fim da Segunda Guerra Mundial o conceito filosófico de dignidade humana, que entrou em cena já na antiguidade e adquiriu em Kant sua acepção válida atualmente, tenha sido introduzido nos textos do direito das gentes e nas diferentes instituições nacionais desde então em vigor." (2012b, p. 9)

Segundo o autor, a dignidade humana é "a fonte moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo." (2012b, p.11). Para ele: A dignidade humana, que é uma e a mesma em todo lugar e para cada um, fundamenta a *indivisibilidade* dos direitos fundamentais. (2012b, p.16). Essas passagens o inserem na leitura da tradição personalista e humanista que tem raízes profundas na tradição cristã. Habermas a conecta com o direito positivo nos seguintes termos:

[...] a dignidade humana forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universal da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias históricas favoráveis, pôde emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos. (2012b,17-18).

Habermas em *"Direito e Democracia"* toma como ponto de partida "os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com meios do direito positivo." (2003, 113) Segundo a descrição de Habermas:

[...] o contrato da sociedade faz prevalecer o princípio do direito, na medida em que liga a formação política da vontade do legislador a condições de um procedimento democrático, sob as quais os resultados [...] expressam *per se* a vontade consensual ou o consenso racional de todos os participantes. Desta maneira, no contrato da sociedade, o direito dos homens a iguais liberdades subjetivas, fundamentado moralmente, interliga-se com o princípio da soberania do povo. (2003, p.127).

Habermas comenta que "Porém, num Estado neutro do ponto de vista das concepções de mundo, tais predicados têm o papel de um guardador de lugar; relembram-nos do modo cognitivo – *para além do controle do Estado* – de uma *fundamentação* do conteúdo moral transcendente desses direitos, capaz de ser aceita universalmente." (2012b, p.18). Ele entende claramente que a promessa moral deve ser resgatada juridicamente. "Portanto, os direitos humanos circuns-

crevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que *pode ser traduzida no médium* do direito coercitivo e ter realidade política efetiva na robusta configuração de direitos fundamentais." (2012b, p.19) Para ele: "O visado nexos interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um *modo de exercício da autonomia política*, não através da forma das leis gerais." (2003, p. 137) Para que se estabeleça esse nexos interno entre a soberania popular e os direitos humanos o sistema dos direitos deverá apresentar as condições para a institucionalização das formas de comunicação. Por tanto para Habermas: "A cooriginalidade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos." (2003, p. 139) Felipe Gonçalves Silva comenta que as categorias de direitos que preservam a autonomia privada, já implicam a assunção de direitos da autonomia pública (2008, p. 111). Em sua exposição da genealogia dos direitos humanos Habermas sublinha o papel da dignidade humana na mudança da perspectiva que vai dos deveres morais aos direitos jurídicos e a universalização paradoxal do conceito de dignidade humana. Neste sentido também Habermas afirma:

O reconhecimento *reivindicado* pelos cidadãos vai além do reconhecimento moral recíproco de sujeitos que agem de modo responsável. Ele tem o significado robusto do respeito *exigido* pelo status próprio *merecido* e alimenta-se, neste aspecto, das conotações daquela 'dignidade' que no passado estava associada ao pertencimento a corporações prestigiadas socialmente. (2012b, p.23).

Neste sentido a genealogia do conceito que Habermas desenvolve mostra-se bastante significativa, primeiramente:

Quando essas dignidades dependentes do *status*, que surgem no plural, se juntam numa dignidade universal 'do' ser humano, essa nova dignidade abstrata se desfaz das características particulares de um *ethos* estamental. Sendo uma dignidade desse tipo, a dignidade humana requer também o ancoramento em um *status* civil, isto é, o pertencimento a uma comunidade organizada no espaço e no tempo. Mas mesmo aqui o *status* deve ser igual para todos. (2012b, p.23).

Neste sentido também a dignidade que atribui o *status* de cidadania alimenta-se da valorização republicana dessa atividade democrática e da respectiva orientação para o bem comum (2012b,24) Habermas lembra que os antepassados do conceito de dignidade humana, na Grécia e Roma não formaram uma ponte para o sentido igualitário moderno, segundo ele: "O valor superior da espécie podia talvez fundamentar algum tipo de proteção, mas não a inviolabilidade da dignidade da pessoa humana individual como fonte de pretensões normativa." (2012b, p.25). Essa dignidade se alimenta da valorização republicana da democracia, porém segundo Habermas:

Faltam ainda dois passos decisivos na genealogia do conceito. Para ocorrer à universalização. Trata-se do *valor do indivíduo* nas relações horizontais entre humanos, e não da posição do ser humano na relação vertical com Deus ou nos graus subordinados do ser. Segundo, o valor superior relativo da humanidade e de seus membros individuais deve ser substituído pelo valor absoluto da pessoa. Trata-se do *valor incomparável* de cada um. (2012b, p.25).

Habermas lembra que “foi somente nas discussões medievais sobre a criação do homem à semelhança de Deus que a pessoa individual começou a ser liberada da estrutura de papéis sociais. (2012b, p. 26) Também no contexto medieval libera-se a perspectiva da universalidade, ainda que numa relação vertical com Deus, pois somos todos pessoas singulares, mas filhos iguais e dignos porque imagem de Deus.

A matriz “teológica” do uso do termo levou a aplicar ao homem, “imagem e semelhança” de Deus, algumas propriedades divinas: a inteligência, o amor, a liberdade, e, particularmente, o reconhecimento de uma sacralidade que é fundamental para reconhecer a dignidade da pessoa humana.

Segundo nosso autor: “O deslocamento definitivo é, no entanto, a moralização da compreensão da liberdade individual em Hugo Grotius e Samuel Von Pufendorf. Kant aguçou essa compreensão do ponto de vista deontológico com o conceito de autonomia, [...]” (2012b, p. 26). A partir desta tradução ao direito racional: “A dignidade infinita de cada pessoa consiste na pretensão de que todos os outros respeitem essa esfera da vontade livre como sendo inviolável.” (2012b, p. 27) Habermas comenta que na *Doutrina do direito* Kant faz derivar os direitos humanos “da fonte da dignidade humana entendida de modo universal e individual.” (2012b, p.27). Ele ainda adverte que o

[...] caráter jurídico dos direitos humanos consiste em proteger uma dignidade que extrai sua conotação de autorrespeito e reconhecimento social do *status* de uma cidadania democrática situada no espaço e tempo. (2012b, p 28).

Tratando da história social e política Habermas relata que; “Os direitos humanos resultaram de lutas por reconhecimento violentas, e às vezes revolucionárias.” (2012b, p. 28). Mostra cristã na afirmação: “As experiências históricas de humilhação e degradação, interpretadas já à luz de uma compreensão cristã e igualitária da dignidade humana, constituíram um motivo para revolta.” (2012b, p. 29). Ao relatar as lutas sociais apresenta uma dupla face dos direitos humanos:

Por um lado, os direitos humanos só podem adquirir a validade positiva de direitos fundamentais em uma comunidade particular [...]. Por outro lado, sua pretensão de validade universalista, [...] só pode ser resgatada em uma comunidade cosmopolita inclusiva. (2012b, p. 29- 30).

A luta pelos direitos humanos é tanto interna como externa aos países. Assim:

Os direitos humanos formam uma utopia *realista* na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes, eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional. Naturalmente, essa ideia transcendente de justiça introduz uma tensão problemática no interior da realidade política e social (2012b, p.32).

O significado da utopia realista dos direitos humanos está no fato de que estes direitos estão ancorados nas realizações de um Estado constitucional, que presta serviços à sociedade.

No plano das ordens políticas modernas, os direitos humanos transformam-se em direitos fundamentais. Habermas comenta: O direito à proteção jurídica individual concretiza-se em direitos fundamentais, que apoiam pretensões a uma

justiça independente e imparcial dos julgamentos. (2003, p. 171). Em seguida ele afirma: "O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos tem que ser implantados, porque a comunidade de direitos necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade e porque a formação da vontade política cria programas que tem que ser implementados." (2003, p. 171). Neste sentido as declarações dos universais dos direitos humanos também exigem implantação e a configuração de instituições capazes de fazê-lo. Passando para a questão internacional Habermas afirma:

A institucionalização dos direitos humanos também fez progressos com o procedimento da petição individual, com os relatórios periódicos sobre a situação dos direitos humanos em Estados individuais, sobretudo com a instalação das cortes internacionais, como a Corte Europeia dos direitos humanos, os diferentes tribunais de crimes de guerra e os tribunais penais internacionais. (2012b, p. 32).

As conquistas das instituições de um Estado constitucional gerou uma sociedade de bem-estar. Porém, enfrenta dificuldades e paradoxos significativos, por conta de pressões funcionais de uma economia global. Existe uma disparidade "entre os espaços de ação limitados pela via dos Estados nacionais e os imperativos das condições de produção integradas em âmbito global." (2002, p. 179) Em outro Texto Habermas também afirma: "Os Estados nacionais tem perdido, de fato, uma parte notável de sua capacidade de controle e direção nos âmbitos funcionais." (2009, p. 108) E continua abaixo: "O próprio Estado se vê também afetado, em seu papel de subvencionar as necessidades de seguridade social de seus cidadãos." (2009, p.108).

Habermas aborda em texto mais recente o tema "A crise do Estado de Bem-estar social e o esgotamento das energias Utópicas" (2015) expressando o seguinte diagnóstico:

Seja como for, em uma situação na qual a falta de disposição em investir, a estagnação econômica, o aumento do desemprego e a crise nos orçamentos públicos podem ser sugestivamente vinculados aos custos do Estado de bem-estar social. Visto que o Estado de bem-estar social tem de deixar intacto o modo de funcionar do sistema econômico, ele não tem a possibilidade de influir na atividade de investimento a não ser por meio de intervenções conformes ao sistema. (2015, p. 221-222).

Isso não exclui que: "De fato, uma medida mais elevada de justiça social foi conquistada por esse caminho." (2015, p. 219). Porém, comenta: Se agora não mais apenas o capitalismo, mas também o próprio Estado intervencionista deve ser "socialmente domesticado", a tarefa se complica consideravelmente." (2015, p. 219). Contudo, mais adiante ele afirma: Sobretudo os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm nenhuma razão plausível para se desviar dessa trilha (2015, p. 225). Não podem evitar os excessos do Estado de Bem-estar aqueles que não o atingiram.

Após verificar as tendências políticas atuais no que concerne a U.E.. Neste contexto político [...] a *democratização recuperadora* se apresenta como uma promessa, na condição de luz no fim do túnel (2014b, p.128). Como isso ainda não acontece: Nesse caso, os egoísmos nacionais, que a Comissão gostaria de domesticar, forma, junto com a dominação tecnocrática exercida por 'pessoas' de con-

fiança do mercado', uma mistura explosiva (2014b, p. 129). Essa mistura põe em risco as conquistas do Estado de bem-estar social.

O déficit democrático, no entender de Habermas implica numa ausência ou deficiência de solidariedade. Ele afirma: Retemos: 'moral' e 'direito' se referem às liberdades iguais de indivíduos autônomos; 'solidariedade', ao interesse comum, incluindo o próprio bem-estar, na integridade de uma forma de vida política comum. (2014b, p. 143) Neste sentido assevera: "O que o componente solidário pressupõe são contextos de vida políticos, portanto, organizados juridicamente e nesse sentido artificiais" (2014b, p. 144). Daí conclui: Só a política de um legislador que é sensível às pretensões normativas de uma sociedade civil democrática pode converter as pretensões de solidariedade dos marginalizados e de seus advogados em direitos sociais (2014b, p. 146). Isso significa que o tipo de solidariedade capaz de gerar um poder comunicativo para preservar a utopia realista dos direitos humanos exige instituições democráticas a nível supranacional.

Habermas além da discussão sobre a constituição da Europa já vinha apresentando propostas de uma constituição mundial. Em "Naturalismo e religião" Neste texto ele pensa uma constituição política de uma sociedade mundial desprovida de governo mundial que une virtudes do pensamento liberal e republicana (2007, p. 355).

Ele também afirma:

A função de garantir a segurança, o direito e a liberdade, seria transferida a uma organização mundial supranacional que se teria especializado nas funções de assegurar a paz e a imposição dos direitos humanos em todo o globo" (2009, p. 111).

Para tanto precisa adaptar o conceito de soberania do Estado, modificar a autocompreensão das nações e propor uma reforma da ONU, para ampliar legitimação de decisões políticas em organizações internacionais. Como queremos ampliar a solidariedade concluímos com uma expressão do próprio Habermas: "A necessidade legitimadora só poderá ser satisfeita se se gerar um espaço público mundial" (2009, p.121). A partir dele pode-se pensar em consensos e ações conjuntas capazes de gerar as instituições necessárias à justiça e à solidariedade.

Critica ao aparelhamento do pensamento religioso e ao fascismo religioso

O pensamento e práticas religiosos podem ser dispostos de forma a "legitimar" uma ordem social ilegítima ou de forma profética a denunciar suas mazelas em contraste com sua moral. Habermas lembra a respeito de "o político" que nos impérios antigos: Só estabelecendo uma conexão convincente entre a lei e o poder político e as crenças e práticas religiosas os governantes podiam estar seguros de que o povo seguiria suas ordens (2011, p. 25). Pois para ele

[...] o político significa a representação simbólica e a autocompreensão coletiva de uma comunidade, que se diferencia das sociedades tribais por uma mudança reflexiva a uma forma *consciente* mas que espontânea de integração." (2011, p. 26).

Ele descreve as primeiras formas de concepção do político e lembra que após a era axial ocorre uma importante mudança: "Daí em diante, também os soberanos poderiam ser objeto de crítica." (2011, p.26). Pois afirma: Ainda que a crença na legitimidade, apoiada na religião, pode muito bem ser manipulada, não se encontra nunca a completa disposição do soberano (2011, p. 26-27). Deste modo é possível encontrar no político um elemento de resistência à dominação imposta.

Se seguimos entendendo 'o político' como o meio simbólico de autorrepresentação de uma sociedade que conscientemente influi nos mecanismos de integração social, então a expansão do mercado no interior dos Estados territoriais implica de fato um certo nível de 'despolitização'. (2011, p. 28).

Como relata Habermas Carl Schmitt combate no liberalismo ao inimigo que destrói 'o político' por neutralização (2011, p. 30). O liberalismo por um lado neutraliza o meio simbólico de autorrepresentação da sociedade que influi na integração social.

Por outro lado, Habermas relata que para Carl Schmitt desenvolve-se: a batalha entre o catolicismo e o socialismo ateu, e que a 'a raiz metafísica do político' só pode consistir na decisão absoluta, criada do nada, que não pensa, discute nem se justifica (2011, p.30-31). É essa representação que possibilita a cooptação pelo nazismo do simbólico religioso para fins avessos à dignidade humana o que se chama de fascismo religioso.

Na disputa da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro em 2016, reedita em nosso tempo e país a afirmação de uma democracia de massa. Naquele contexto de apropriação da representação simbólica do político feita pela mídia e propaganda nazista: "Se supõe que este *Führer* mobiliza a nação frente ao mal radical e une a seus membros entre si expondo-os ao destino do sacrifício e da morte." (2011, p.32) A afirmação da candidatura do deputado Jair Bolsonaro em terceiro no pleito e Marcelo Crivella primeiro lugar mostra uma nítida aproximação desta representação simbólica. Como afirma Habermas

[...] as frentes de batalha na luta contra o anticristo estão claramente delimitados: a favor da revelação e contra a ilustração; a favor da autoridade e contra a anarquia; a favor da obediência a Deus e contra a autodeterminação humana e o progresso." (2011, p. 32).

Não se pretende de modo algum uma identificação entre os candidatos e o nazismo, mas possível identificar uma semelhança de elementos comuns.

É importante entender que temos uma dupla forma de negação do político, como afirma Habermas, "não parece ter sido refutado o diagnóstico de uma progressiva 'negação do político'." O liberalismo o faz como visto por neutralização, enquanto a "democracia de massa" o faz por uma interpretação identitária parcial que o desliga de seu princípio a integralidade da dignidade humana. O político, a partir da doutrina da imagem de Deus, é porta de entrada moral para os direitos fundamentais e a justiça. Cai neutralizado pela afirmação beligerante contra o anticristo, interpretado como comunismo, e exigência de dignidade das minorias. Afirma-se assim valores anticristãos de aristocracia, poder, domínio e injustiça sobre os outros que favorecem ao funcionalismo sistêmico.

Colocamos com Habermas (2011, p.32). a questão de: Como manter viva a questão normativa do respeito pela inviolabilidade da dignidade humana frente as crescentes pressões sistêmicas? Tem-se então a questão de como recuperar uma teologia política, que não caia nestas armadilhas ideológicas.

A compreensão da legitimidade democrática envolve a compreensão do 'uso público da razão', mediante o qual segundo Habermas: "Rawls oferece uma chave promissora para explicar que um adequado papel da religião na esfera pública ajuda a interpretação racional do que todavia podemos chamar 'o político', como algo distinto da política e das políticas." (2011, p. 34)

Para Habermas "O único elemento que transcende a política administrativa e o poder político institucionalizado surge de um uso desorganizado das liberdades comunicativas que mantem viva a maré dos fluxos de comunicação pública desde baixo" (2011, p. 34). Ele propõe que:

todos os cidadãos devem ter liberdade para decidir se utilizam a linguagem religiosa na esfera pública. Porém, se o utilizam têm que aceitar que o potencial conteúdo de verdade das afirmações religiosas se deve traduzir a uma linguagem universalmente acessível, antes de que possam entrar na ordem do dia dos parlamentos, [...] (2011, p. 35).

Habermas propõe que

[...] deverá estabelecer-se um filtro institucional entre as comunicações informais no âmbito público e as deliberações formais. Com esta proposta se consegue o objetivo liberal de garantir que toda decisão executiva pública e legalmente sancionada pode ser formulada y justificada em uma linguagem universalmente acessível sem ter que restringir a diversidade polifônica das vozes públicas em sua origem mesma. (2011, p. 35).

Para o autor alemão: Os cidadãos crentes e não crentes devem encontrar-se ao mesmo nível do uso público da razão. (2011, p. 35-36) e neste sentido afirma sobre o lado religioso:

[...] o uso público da razão requer uma consciência reflexiva que: 1) se relaciona de modo razoável com as outras religiões; 2) deixa as decisões dependentes do saber mundano as ciências institucionalizadas; 3) faz compatíveis com seus próprios artigos de fé as premissas igualitárias da moralidade dos direitos humanos. (2011, p. 36).

Habermas entende que: "Neste contexto é útil ter em conta as origens religiosas da moral de igual respeito a todas as pessoas." (2011, p. 36) E também é útil ter presente que: "O desenvolvimento ocidental tem sido configurado pela continua apropriação que tem feito a filosofia dos conteúdos semânticos da tradição judaico-cristã". (2011, p. 36). A partir deste compreensão e superação de pré-conceitos recíprocos Habermas entende que:

O uso público da razão, por parte tanto dos cidadãos crentes como os que não o são, pode expor a política deliberativa numa sociedade civil pluralista e conduzir a recuperação dos potenciais semânticos das tradições religiosas na cultura política geral" (2011, p. 37).

Desse modo, "o impulso escatológico de uma teologia política revisada tendo em conta a transformação democrática do "político" pode também servir a teoria política normativa para recordar a dimensão temporal na qual colocamos nossas pretensões normativas, [...] (2011, p. 37). Neste sentido Habermas lembra que J.B. Metz marca a diferença da justiça emancipadora em sentido bíblico, lembrando que: o processo democrático é também um processo de aprendizagem, a miúdo bloqueado por um deficiente sentido do que falta e do que é possível (2011, p. 38). Esse sentido do que falta orienta a justiça e ilumina a dignidade humana a partir da imagem de Deus fundamento do "político".

A contribuição da religião e de uma teologia política na retomada da esfera pública para o estado democrático de direito

Charles Taylor questiona "o que significa ter que ser secular?" Ele mesmo responde logo em seguida que o "secularismo significa uma exigência completa, Liberdade, igualdade e fraternidade." (2011, 39) Neste sentido também responde a pergunta o que deve fazer o Estado democrático ante a diversidade. 1) proteger as pessoas em sua identidade; 2) tratá-las com igualdade; 3) oferecer a todos a possibilidade de ser escutadas. (2011, 41). Deve-se segundo ele partir dessas três metas para equilibrar igualdade entre crenças básicas e assegurar o maior grau de liberdade.

Taylor lembra que: "Vontade comum necessita alto grau de compromisso coletivo, identidade. Membros identificados com o Estado, mas com identidades diferentes." (2011, p. 48) Com o rechaço das raízes cósmico religiosas, o ponto central de coesão parece ficar vazio. Entretanto as sociedades modernas se organizam em torno de uma filosofia da civilidade. Essa filosofia apresenta os três elementos: 1) direitos humanos; 2) igualdade e não discriminação; 3) democracia. A democracia realmente pluralista não pode voltar a uma religião, nem anti-religião. (2011, p. 51). O secularismo foi uma conquista contra a dominação religiosa ele coloca a necessidade de equilibrar a grande diversidade e a igualdade (2011, p. 52).

Como Habermas mesmo lembra:

Não tem sentido opor razão secular a religião irracional. Não há diferença a nível cognitivo geral só existe uma razão humana, que opera na religião como em outras manifestações culturais, incluindo a ciência" (2011, p. 61).

Porém Habermas preserva a distinção entre razões filosóficas e religiosas: "Razões seculares pertencem ao enfoque filosófico que não exige pertencer a uma comunidade de crentes" (2011, p. 62). Pois para ele "A experiência mais importante, a participação no culto é diferente do espaço de dar e receber razões." (2011, p. 62). Própria dos filósofos, neste sentido: "A razão secular carece de vínculos de socialização como uma religião" (2011, p. 62). Além disso: "As doutrinas filosóficas não se encontram relacionadas internamente com um caminho de salvação" (2011, p. 62). Por outro lado: "Evidências de razões religiosas dependem de crenças cognitivas e seus vínculos semânticos, mas também de crenças existenciais de pertença solidariedade e práticas prescritas." (2011, p. 63).

Provocado por Taylor Habermas afirma: "A diferença é que as influências religiosas pertencem a um gênero de discurso que não somente se move dentro

de uma determinada visão cognitiva de mundo” (2011, p. 63-64). E arremata a discussão com a seguinte colocação: “imagem de Deus pode se traduzir por autonomia e direitos humanos. Traduzir não significa suprimir a diferença entre os tipos de razão.” (2011, p. 64) É sabido que Habermas reconhece em sua genealogia da dignidade humana sua origem cristã. Porém a preservação da diferença na tradução para o direito é fundamental para ele nos seguintes termos:

Quero salvar o caráter autêntico do discurso religioso, na esfera pública, porque estou convencido de que no público secular pode muito bem haver intuições morais sepultadas que um discurso religioso comovedor pode fazer aflorar. (2011, p. 65).

Neste sentido o discurso religioso preserva uma sensibilidade e um sentido libertário próprio, desde que evite sua instrumentalização fascista e respeite os fundamentos de uma constituição. “A constituição pode proporcionar essa plataforma comum só se por sua vez se pode justificar a luz de razões que sejam seculares no sentido moderno.” (2011, p. 65) Fica claro que para Habermas os papéis são distintos e complementares, pois:

As razões seculares não ampliam a perspectiva de cada comunidade particular, porém impulsionam uma perspectiva comum para que diferentes comunidades possam desenvolver um ponto de vista mais inclusivo, transcendendo seu próprio universo do discurso. (2011, p. 66).

Explicita-se que a religião não entra na esfera pública de forma puramente neutra: Sua entrada como vimos poder ser de modo neutralizado como no liberalismo e secularismo inicial, ou de forma fascista. Ou ainda como vimos de forma racional transmitindo fundamentos e sensibilidade para o aprimoramento da sociedade.

Considerações finais

Em nossa sociedade pós-secular a participação dos cidadãos religiosos traz importantes conteúdos morais, ligados à dignidade da pessoa humana, que é negada pelo fascismo religioso e pelos sistemas funcionais.

A religião pode dar significativa contribuição, mediante uma teologia política profética, consciente do que falta, para reconstrução e retomada da esfera pública crítica e para reorientação do Estado democrático de direito. Desde que seja bem compreendida, no contexto da afirmação dos direitos fundamentais, ligados à dignidade humana e mantenha-se aberta ao diálogo universal e suas condições normativas, no Estado democrático de direito.

É preciso compreender, com todas as matrizes do pensamento, o catastrófico que se abateu sobre o Brasil e neste contexto sensibilizar, mobilizar e organizar a resistência a esse movimento que devora a legitimidade de nosso insipiente Estado democrático de direito. Hoje entregue a cobiça irresponsável de nossas elites, a qual condena a morte e às mais diversas formas de injustiça amplos setores de nossa população. Uma vez que a mídia não nos pertence é preciso ocupar a arena média da formação da opinião e denunciar a cultura do ódio, o avanço do fascismo e da cultura da morte.

Referências bibliográficas

HABERMAS, Jürgen *A nova obscuridade: Pequenos escritos políticos V*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: UNESP, 2014a.

_____. *Na esteira da tecnocracia*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2014b.

_____. Jürgen *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flavio Beno Siebeneicher. São Paulo: Martins fontes, 2012a.

_____. *Sobre a constituição da Europa*. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2012b.

_____. Lo político: El sentido racional de una cuestionable herência de la teología política. In: HABERMAS, Jürgen/ TAYLOR, Charles *et al. El poder de la religión de la esfera pública*. Trad. José Maria Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 2011, p. 23 – 28.

HABERMAS, Jürgen. *et al. An Awareness of what is missing: Faith and Reason, in a Post-Secular Age*. Trad. Ciaran Conin. Cambridge: Polity, 2010.

_____. *Ay, Europa!* Madrid: Trota, 2009.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Sieberneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Georg Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002

_____. *“Direito e Democracia” entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 1997, 1v.

_____. *“Direito e Democracia” entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 1997, 2v.

SILVA, Felipe Gonçalves *A solidariedade entre o público e o privado*. In NOBRE, Marcos & TERRA, Ricardo (Orgs.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2002.

Sobre o autor

José Marcos Miné Vanzella

Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho (Rio de Janeiro). Professor e Pesquisador no Programa de Mestrado em Direito do Unisal – U.E. de Lorena (SP). Membro do Grupo de Trabalho Ética e Cidadania da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF).
E-mail: enimine@gmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

VANZELLA, José Marcos Miné. O reconhecimento do discurso religioso, esfera pública aos direitos fundamentais a partir de Habermas. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 34-47, jan./jun. 2018.

Antonio Gladenir Brasil Maia*, Marcos Fábio
Alexandre Nicolau**, Renato Almeida de Oliveira***

Luc Ferry e Gianni Vattimo: duas perspectivas filosóficas sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade

Luc Ferry and Gianni Vattimo: two philosophical
perspectives on the religious phenomenon In
contemporaneity

RESUMO

O artigo discute o fenômeno religioso em seu sentido difuso na sociedade contemporânea, levando-se em conta elementos socioculturais, históricos e, acima de tudo, filosóficos. Tal fenômeno vem interpretado ante ao paradoxo da sociedade secularizada e a presença constante da religião para além da esfera privada. Os intérpretes aqui elencados na discussão são pertencentes a tradição continental: Luc Ferry e Gianni Vattimo. O primeiro destaca-se a ideia de uma 'transcendência na imanência' que se vincula a proposta de um 'humanismo secular'. No segundo, a leitura propositiva do fenômeno religioso implica a crítica dos dogmas institucionais em favor da historicidade da condição humana e a prática da caridade.

Palavras-chave: Fenômeno religioso. Secularização. Religião.

ABSTRACT

The article discusses the religious phenomenon in its diffuse sense in contemporary society, taking into account sociocultural, historical and, about everything, philosophical elements. This phenomenon has been interpreted before the paradox of secularized society and the constant presence of religion beyond the private sphere. The interpreters here listed in the discussion belong to the continental tradition: Luc Ferry and Gianni Vattimo. The first highlights the idea of

* Professor da UVA, professor do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

** Professor da UVA, professor do Mestrado Profissional em Filosofia da UFC.

*** Professor da UVA, professor do Mestrado Profissional em Filosofia da UFC.

a 'transcendence in immanence' which is linked to the proposal of a 'secular humanism'. In the second, the propositional reading of the religious phenomenon implies the critique of institutional dogmas in favor of the historicity of the human condition and the practice of charity.

Keywords: Religious phenomenon. Secularization. Religion.

Introdução: O (retorno do) fenômeno do religioso

Para o professor Manfredo Oliveira, em seu livro *A religião na sociedade urbana e pluralista* (2013), os analistas e intérpretes de nosso tempo, embora apresentem divergências sobre o lugar que ocupa (ou que possa ser ocupado) pelo fenômeno religioso, reconhecem que o mesmo é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada da sociedade da modernidade tardia. Em certo sentido, as análises identificadas acenam para a perda da influência das autoridades religiosas; ao mesmo tempo observam que a religião (voltou a ocupar) ocupa um lugar central no contexto cultural de nossas sociedades (não apenas cultural, mas no âmbito político também). "Isso significa dizer que temos hoje tanto fature que conduzem a religião à insignificância como fatores que favorecem um ressurgimento sob novas formas" (OLIVIERA, 2013, p.13).

A análise do (retorno do) fenômeno religioso hoje, de um ponto de vista sócio histórico, deve levar em consideração as profundas transformações que marcam a sociedade contemporânea nos campos da ciência e tecnologia, nos processos de comunicação e de informação, a guerra nuclear, as ameaças ecológicas, a manipulação genética, etc. Vive-se uma realidade extremamente complexa que afeta fundamentalmente o modo de existência dos indivíduos, suas manifestações culturais e a configuração de suas instituições. Essa complexidade existencial põe o homem contemporâneo numa caminhada em busca do sentido da sua vida, na criação de um cabedal simbólico que possa servir-lhe de norte existencial. A busca por esses conteúdos simbólicos se dá de uma maneira difusa, isso porque não existe um centro ou um ponto de vista unívoco sobre o fenômeno religioso. No entanto, é nas religiões que o conteúdo simbólico-existencial dos homens se constitui de maneira mais sólida, com suas explicações sobre a realidade, seus ritos, suas celebrações, suas personalidades etc., que propõem um estilo de vida leve, de abnegação, doação, um estilo de vida supostamente acessível a todos. Desse modo, a busca pelo sentido da existência marca a vida dos indivíduos, o que abre espaço, conseqüentemente, para um reavivamento ou uma presença intensa das religiões (Tese da religião como articulação de sentido).

A religiosidade que daí emerge, no entanto, é bem mais complexa com relação à religiosidade tradicional, isso porque, devido à globalização, há um encontro, um choque de culturas, onde os indivíduos se defrontam com as mais diversas visões de mundo, abrindo-se, assim, uma multiplicidade de propostas de sentido, uma enorme gama de interpretações da realidade. Tal complexidade desencadeia um processo de individualização da fé, na qual cada indivíduo, do modo

que lhe seja mais conveniente e de acordo com as influências culturais recebidas, cria seu universo de crenças, dogmas, verdades. É nesse viés que se identifica (três) traços básicos das religiões no contexto contemporâneo, a saber:

1) Privatização, que significa a centralidade do indivíduo autônomo capaz de escolher entre as diversas alternativas religiosas, o que tem conduzido a uma espécie de cultura de mercado de bens simbólicos; 2) o trânsito religioso entre os diferentes sistemas religiosos; 3) alargamento para além das fronteiras da religião, para outros setores da vida social, fazendo cruzar religião, economia, ciência, filosofia, ecologia, psicologia etc. (OLIVEIRA, 2013, p. 11).

De um ponto de vista mais genérico, esses traços básicos nada mais refletem do que o caráter difuso que a religião e a religiosidade assumiram em nossos dias. A religião deixou de ter a característica de ser um sistema bem compactado, cristalizado, de crenças e dogmas e abriu-se à novas exigências humanas, como uma forma de sobrevivência. O homem hodierno não abre mão de sua autonomia, arduamente conquistada por lutas históricas, não pensa em abandonar os avanços da ciência e da técnica, os conhecimentos adquiridos pela humanidade. Porém, ainda vê nas religiões um espaço de construção de sentido existencial e, diante disso, as religiões acabam por adaptar suas velhas crenças a esse “novo” homem, sem, contudo, perder seu conteúdo dogmático essencial. Assim, a religião volta a fazer parte central da sociedade contemporânea, sendo um elemento que nos permite compreender essa mesma sociedade, pois o reavivamento religioso é um sintoma do seu modo de organização e funcionamento (pensando aqui com base na tradição marxiana).

Isso é o que podemos denominar de *paradoxo* do (reencantamento) fenômeno do religioso do mundo. De um lado, o homem procura viver as conquistas da sociedade secularizada, especialmente nos campos da ciência e da tecnologia, sobretudo aliados à medicina, à biogenética e às demais áreas que podem melhorar a qualidade de vida das pessoas; por outro lado, a religião tem conquistado cada vez mais espaço em nossa sociedade: ela tem ocupado, por exemplo, - mesmo depois da prospecção da crítica moderna de que a religião perderia sua significância pública e subsistiria apenas na esfera da vida privada -, um largo espaço na esfera política, pública, participando dos debates sobre questões centrais para a vida social dos indivíduos e, em muitos casos, sendo determinante na condução e decisões em torno dos debates.

O fenômeno do retorno e do papel da religião tem sido abordado por vários intérpretes de diferentes tradições: seja pela tradição analítica (que na sua maioria vem representada por pensadores de língua inglesa), seja pela tradição continental (amplamente dominada por pensadores de países europeus). Para a abordagem neste artigo, optou-se pelos trabalhos de Luc Ferry e Gianni Vattimo circunscritos na chamada tradição continental: Ferry destaca a ideia de uma ‘transcendência na imanência’ que se vincula a proposta de um ‘humanismo secular’, na convergência de dois processos: a ‘humanização do divino’ e a ‘divinização do humano. Ao passo que Vattimo avalia positivamente o fenômeno religioso em detrimento a perspectiva do pensamento moderno que pretendeu cancelar o espaço da experiência religiosa, bem como, afirma a necessidade da

renúncia dos dogmas, poder e autoritarismo institucionais em favor da historicidade da condição humana e a prática da caridade. Aqui mais que tentar buscar aproximações e diferenças interessa a análise que Ferry e Vattimo fazem sobre o fenômeno religioso, cumprindo assim com o objetivo de situar as discussões e contribuições sobre tal fenômeno na atualidade.

Luc Ferry e a tese da transcendência na imanência

Posto que há um fortalecimento do religioso na contemporaneidade, é fundamental que seja explicitado como esse processo se desenrola, ou seja, é preciso pensar o estatuto do religioso no âmago da sociedade secularizada como se pretende a nossa. Essa é uma tarefa a que se põe Luc Ferry.

As suas ideias são expostas a partir de um debate travado com Marcel Gauchet, para quem a sociedade atual é marcada por uma separação radical entre o homem e Deus. Isso seria uma continuação do processo de desencantamento iniciado na modernidade, caracterizando assim o humanismo contemporâneo como um humanismo do homem sem Deus. A questão para Gauchet assenta no processo de secularização da vida coletiva que implica na passagem do poder aos homens sem a referência aos deuses, ou melhor, “[...] a dessacralização do poder que significa uma dissolução da sacralidade” (OLIVEIRA, 2013, p. 82). Nesse sentido, Deus tende a se enfraquecer cada vez mais abrindo espaço para que o homem busque o “absoluto terrestre”, o qual advém de experiências profanas do religioso. Quer dizer, o homem busca o sentido de sua existência nas condições concretas de sua vida. Por isso, afirma Gauchet que:

Muitos jovens sonhadores, que se querem modernos até o último fio de cabelo e que se julgam libertos dessas velharias que mal se podem imaginar, são místicos sem sabê-lo, em busca de uma experiência espiritual. Festa, transe, vertigem, estados alterados de consciência obtidos pela música ou por substâncias adequadas: o que sempre está em causa é o acesso a uma outra ordem de realidade. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 12).

Colocando-se em oposição à tese de Marcel Gauchet, Luc Ferry mostra que é necessário pensar o estatuto do religioso hoje, tendo em vista que se observa um fortalecimento do religioso, uma busca do sagrado. Para tanto, é preciso, antes de mais nada, considerar o cruzamento de um duplo processo, qual seja, a *humanização do divino* e a *divinização do humano*.

A humanização do divino significa a tradução dos conteúdos das religiões para uma linguagem humana, laica, isto é, numa linguagem compatível com os anseios dos indivíduos concretos. É o homem sendo colocado como valor central. Essa humanização do divino, por sua vez, desencadeia o processo de divinização do humano, que significa o ressurgimento da transcendência nas relações entre os próprios homens (transcendência horizontal), ou seja, é uma espécie de transcendência na imanência. Desse modo, assevera Ferry que

[...] é esse duplo processo que faria do humanismo contemporâneo um *humanismo do homem-Deus*. No coração desse humanismo [...] o religioso não estaria destinado a se enfraquecer, mas, ao contrário, a encontrar sua forma mais autêntica. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 9).

Portanto, o pensamento de Luc Ferry assevera que o homem hodierno tem um anseio pelo religioso e que homem e Deus estão em vias de aproximação, o que contraria a tese de Gauchet. No entanto, Luc Ferry, para defender sua posição, parte para uma definição precisa do que se pode entender pelo termo “religioso”, lançando mão do debate com as ideias de Gauchet, para quem a ideia de religioso possui três grandes características:

1) O religioso se apresenta como *heteronomia*, ou seja, ele é um princípio exterior e superior à humanidade. Deus, o sagrado dita, organiza, põe as normas que regulam as ações dos homens em sociedade. Nesse sentido, a heteronomia apresenta-se como uma negação da autonomia humana.

[...] os seres humanos se recusam a atribuir a si mesmos a organização social, a história, a elaboração das leis – e que, recusando-se a perceber a si mesmos como matrizes da organização social, da lei e do político, eles extra-põem essa fonte numa transcendência, numa exterioridade, numa superioridade e, em suma, numa dependência radical. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 19).

2) O religioso está diretamente ligado à organização política e à produção da lei. Nesse sentido, ele pertence ao *passado*, a um tempo terminado, é algo ultrapassado. De modo mais preciso, dizer que o religioso pertence ao passado significa dizer que ele não é mais o discurso estruturante do espaço público, mas tornou-se um discurso entre outros.

Mas o religioso pertence ao passado em um sentido muito mais profundo e muito mais estrutural: não é simplesmente que saímos da *ingenuidade* religiosa; é o fato de que o religioso, entendido nesse sentido, pertence a formas de organização política *tradicionais*, nas quais a lei é pensada como herança de uma tradição que, ela mesma, se enraíza num passado imemorial e finalmente divino. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 20).

3) O religioso não é uma disposição natural do ser humano, não se configura como algo essencial, mas, ao contrário, é histórico, tem um começo e um fim. “[...] a religião não aparece mais como uma disposição metafísica, essencial à humanidade, mas como um momento histórico, ligado a uma organização social e política particular”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 22).

Luc Ferry nos apresenta uma definição diversa do religioso que irá desembocar na ideia da transcendência. Em primeiro lugar, ele afirma que Gauchet tem razão em sua definição e que as características do religioso postas são procedentes. No entanto, existe, segundo Ferry, uma ideia muito mais profunda de religioso que também precisa ser considerada. É a definição do religioso que se situa no plano filosófico-metafísico e que também é procedente. É a ideia que diz respeito à relação entre o finito e o infinito, entre o relativo e o absoluto, que supera as meras definições do ponto de vista histórico e político.

Na definição filosófico-metafísica, o religioso deve ser entendido como uma relação da finitude com o Absoluto. Na ideia de Ferry, o religioso pode ser descoberto a partir das experiências autônomas dos indivíduos, das suas experiências vividas nas quais o religioso aparece como horizonte. Tal ideia supera a definição

do religioso como heteronomia. Da mesma forma como supera a ótica do religioso como pertencente ao passado, tendo em vista que “como horizonte de certas experiências vividas pelos indivíduos, ele pode perfeitamente tomar a dimensão do presente ou mesmo do futuro”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 27).

Ferry expõe que essa dimensão filosófico-metafísica do religioso, ou seja, a transcendência, não significa apenas um invólucro conceitual, teórico, mas é uma dimensão legítima e incontornável da existência humana no âmago da sociedade laica, portanto, que o religioso é uma dimensão fortemente presente em nossos dias. Ele apresenta dois indícios, a saber: 1) a ideia de transcendência e 2) a noção de sacrifício.

A ideia de transcendência exposta por Ferry é a de uma transcendência como parte das experiências vividas dos indivíduos, é a “transcendência na imanência”, portanto, não como heteronomia, como externa à consciência humana. Para explicar melhor sua ideia, Ferry se vale da filosofia kantiana. Segundo ele, a teoria de Kant sobre a verdade é a primeira figura da ideia de transcendência imanente. Para Kant, a verdade se funda no domínio das representações, não é algo que ocorre na relação correspondencial entre pensamento e objeto, mas numa ligação entre as representações subjetivas que temos dos objetos, na associação entre essas representações. Nesse sentido, a verdade funda-se na imanência da subjetividade, mas que vai além das particularidades individuais, adquirindo um caráter objetivo, universal.

Além do campo epistemológico, a figura da transcendência imanente também se apresenta no campo da moral. Aqui, mais uma vez, Luc Ferry se vale do pensamento de Kant, para quem a ação moral não deve se pautar na heteronomia, nos princípios externos ao sujeito, mas na própria autonomia da subjetividade pensante que, racionalmente, dá si seus próprios princípios de ação. Nesse sentido, a moral assenta-se sobre princípios humanos. Diante disso, Ferry expõe:

[...] é essa reviravolta que me parece fundamental para compreender a situação do religioso hoje em dia. O religioso se reintroduz no final do percurso como o horizonte das práticas humanas; é esse o sentido dos famosos postulados da razão prática, a ideia de que a moral não é fundada na religião, de que se ela o fosse seria um desastre – é, portanto, o fim do teológico-ético –, mas que, ao mesmo tempo, no horizonte de nossas ações morais não pode deixar de existir uma problemática religiosa, aquela aberta pelos famosos postulados da razão prática. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 31).

O que fica patente é que a dimensão do religioso, fundada na autonomia do indivíduo, está na ordem da transcendência imanente, pois, assim como a moral, o religioso faz o indivíduo tender a algo a partir da autonomia de suas experiências vividas. Portanto, assim como o pensamento, a representação, não precisa de um objeto externo para que ele seja verdadeiro, mas apenas da relação entre as representações. Assim como a ação não necessita de princípios externos ao sujeito para ser considerada boa em si mesma e, por conseguinte, moral, o religioso não precisa fundar-se numa transcendência externa à consciência humana, em outro plano de existência, para ser legítimo, para existir na sociedade. Ele pode assentar-se numa transcendência imanente.

O segundo indício apresentado por Luc Ferry para demonstrar que o religioso persiste e ganha cada vez mais força na sociedade contemporânea é a noção de sacrifício, noção essa tão cara às tradições religiosas e que, segundo o autor, é algo bastante presente hodiernamente. Diz Ferry:

[...] a noção de sacrifício de modo algum desapareceu da problemática moral de nossos contemporâneos. Penso que, ao contrário, ela está presente, mas que simplesmente os motivos do sacrifício se humanizaram. [...] hoje na Europa não nos sacrificamos mais por entidades religiosas; mas, por outro lado, penso que inúmeros indivíduos estariam prontos a arriscar suas vidas para defender certo número de valores, ou, simplesmente, para defender seus próximos. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 32-33).

A ideia de Ferry é chamar a atenção para um valor que é de uma extrema conotação religiosa e assevera “que a partir do momento em que se estabeleceram valores superiores à vida material, biológica, entre-se na esfera do religioso”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 33). Desse modo, a permanência de um princípio superior à vida material, do valor do sacrifício, no seio de uma sociedade laica, secularizada, materialista é, para Luc Ferry, indício de que o sentimento religioso é pertinente e está sendo retomado de modo cada vez mais forte hoje. A divinização do humano e a humanização do divino é a forma do reavivamento mundo exposta por Luc Ferry e que é o modo que o homem contemporâneo encontrou para superar os limites das morais laicas que se demonstraram, ao longo da história, incapazes de dar respostas, sentido às questões existenciais da condição humana como, por exemplo, o envelhecimento, a morte, o tédio, a banalização da vida, etc.

Gianni Vattimo: crítica do pensamento metafísico e retorno da religião

Vattimo constata que há um ressurgimento do interesse pelo religioso na contemporaneidade e tal ressurgimento ocorre numa esfera global. De uma maneira geral, durante muito tempo, os conteúdos religiosos, em nossa cultura secularizada, foram relegados ao esquecimento, por isso, considerados como um conjunto de ideias infantis das quais a humanidade precisava se libertar. No entanto, Vattimo frisa que todos nós ocidentais somos marcados por traços religiosos, especialmente cristãos, e que a secularização, com a qual pretendemos nos afastar desses traços, nada mais é do que a consequência “[...] de uma experiência religiosa autêntica” (VATTIMO, 1998, p. 9), pois a secularização significa que estamos ligados a um núcleo sagrado do qual pretendemos nos afastar.

Ante tal constatação, Vattimo questiona-se como se dá o regresso do religioso no mundo contemporâneo. Em primeiro lugar, ele expõe que o retorno da religião deve estar diretamente ligado à história mundana dos homens, ou seja, à sua vida concreta, real, vida esta que lhe traz diversos dilemas como o envelhecimento, a morte, a proposição de projetos de vida que podem ou não ser realizados.

[...] as ocasiões históricas que suscitam o problema da fé têm um traço em comum com a fisiologia do envelhecimento: tanto num caso como no outro o problema de Deus põe-se em conexão com o encontro de um li-

mite, com o infligir de uma derrota. Acreditávamos poder realizar a justiça sobre a terra, verificamos que não é possível e recorremos à esperança em Deus. A morte pesa sobre nós como eventualidade iniludível, fugimos ao desespero dirigindo-nos a Deus e à sua promessa de acolhimento no reino eterno. (VATTIMO, 1998, p. 12-13).

Esta é uma primeira condição fática que faz o homem voltar a Deus, à religião. É o deparar-se com um limite físico. Além deste, nos deparamos ainda com os limites para resolver os inúmeros problemas posto pela vida moderna. Temos ainda as

[...] questões que dizem respeito à biotécnica, sobretudo da manipulação genética às questões ecológicas e, ainda, a todos os problemas ligados à explosão da violência nas novas condições de existência da sociedade massificada. (VATTIMO, 1998, p. 13).

Além desses limites, Vattimo ainda expõe como motivo os constantes riscos globais que assolam a humanidade e põe em risco a sua existência.

O retorno do religioso é antes de mais nada motivado pela premência de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade, e começou logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e, de uma forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética. (VATTIMO, 2000, p. 92).

Contudo, Vattimo questiona essa busca de um Deus que serve apenas como refúgio consolador para os limites humanos. Essa atitude nos faz compreender Deus como algo oposto à racionalidade, como um ser que só se manifesta na ausência de qualquer razão. Isso é típico de uma forma primitiva de conceber a transcendência. Certamente que as condições ameaçadoras com as quais o homem contemporâneo se depara fazem-no voltar-se para Deus na busca de uma segurança, um amparo, e o próprio Vattimo reconhece isso quando diz que a questão do retorno do religioso deve estar ligada à história concreta dos indivíduos. Porém, ele também reconhece que esta não é a única condição que nos faz retornar à religião. Existe outra razão, de cunho filosófico, que certamente tem implicações mais significativas para a leitura do fenômeno religioso que aqui interessa.

Não obstante ao cenário da renovada atualidade da religião na cultura comum, Vattimo ressalta que o ressurgimento do interesse pelo religioso não se limita, de um ponto de vista sociológico, a explicações externas. Do ponto de vista do pensamento crítico/filosófico, ao contrário, o retorno vem pensado distante de cada pretensão fundacionalista e, sobretudo, leva em consideração o plano das transformações no mundo do pensamento, das teorias muito distantes da postura que concebe a religião apenas como reação aos efeitos da sociedade de massa. (MAIA, 2015, p. 300-301).

A explicação filosófica está ligada às profundas transformações que ocorreram no âmbito do pensamento ocidental. O interesse filosófico pelo fenômeno

religioso pode ser explicado devido ao enfraquecimento de alguns paradigmas de pensamento que se consideravam definitivos, mas que se mostraram condicionados por fatores sociais, políticos, ideológicos, etc. Essa perspectiva se insere no quadro do pensamento pós-moderno, ou seja, no cenário da dissolução das formas de pensar universalistas, fundacionalistas, que tinham pretensões totalizantes. Segundo Vattimo, o mundo do pensamento passou por transformações essenciais, o que afetou, diretamente, a forma de se pensar a religião.

A verdade é que o “fim da modernidade”, ou, em todo o caso, a sua crise trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxismo. Hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu ou para recusar a religião. (VATTIMO, 1998, p. 17).

Como se sabe, ao longo da história do pensamento ocidental, (as chamadas metafísicas totalizantes) as (meta)narrativas modernas construíram os ‘absolutos terrestres’, configurados como a negação do ‘absoluto divino’, até certo ponto, pretenderam – e ainda pretendem – cancelar o espaço da fé. Dentre eles, podem ser citados, segundo interpreta Vattimo, o positivismo (que considerava a fé como ilusão), o hegelianismo (para o qual a religião nada mais é senão um avistamento mítico de alguma verdade a ser desvelada em sua plenitude pela razão filosófica), o materialismo dialético (a fé como alienação). Ora, no caminho da filosofia e do pensamento em geral tem-se o seguinte cenário:

A filosofia contemporânea, em alguns pontos mais avançados e conscientes [...], construíram os instrumentos conceituais mais eficazes para a demolição destes ‘absolutos terrestres’. E, assim feito o trabalho de demolição, é necessário e hoje sempre mais urgente: a fé, de fato, não é possível em um universo no qual o homem fosse apenas corpo; em um universo no qual a linguagem científica fosse a única linguagem dotada de sentido; no qual, o sentido da vida do indivíduo e da humanidade, na sua completude, fosse determinada pelas inelutáveis leis de desenvolvimento da história; no qual, a totalidade da realidade se resolvesse apenas no universo físico. Por isso: para que a mensagem religiosa tenha o espaço de escuta é necessário que antes sejam destruídos os ‘absolutos terrestres’. (ANTISERI; VATTIMO, 2008, p. 20).

Os interditos, pronunciados pela Filosofia contra a religião, cessam justamente com base na dissolução dos grandes sistemas. A revitalização da religião coincide com o abandono da noção de fundamento e da perda da capacidade de atribuir total sentido à existência por parte da Filosofia e do pensamento crítico em geral, isto é, a religião se torna o refúgio para tal busca de sentido. Esse abandono, no entanto, pode significar um retorno do Deus metafísico, fundamento imóvel da história, projeção dos temores humanos, expresso na necessidade do retorno da religião na consciência comum. Nesse sentido, não será difícil encontrar uma evidente ‘aporia’ entre o pensamento comum e o pensamento crítico, tendo em vista a postura inconsciente que assume o primeiro.

Vattimo entende que o fim dos grandes sistemas [o fim da metafísica] impõe uma precisa missão a reflexão crítica, que busca se apresentar como interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum. A missão consiste,

então, em demonstrar que a necessidade da consciência comum não seja satisfeita adequadamente com a pura e simples retomada da religiosidade 'metafísica', do renovado fundacionalismo ante a modernização da sociedade secularizada. A tarefa da crítica é, dada a plausibilidade da religião descoberta pela Filosofia em meio à dissolução dos metarelatos (metafísicos) e para além dos esquemas da crítica iluminista, possibilitar que o reencontro da religião seja compreendido nas condições históricas da existência na modernidade tardia, não a uma retomada dos dogmas e princípios metafísicos. Isso ocorre em virtude da tendência que radicaliza criticamente a consciência comum e toda e qualquer pretensão, seja de uma recaída em um Deus como fundamento, seja em função de retomada da Metafísica. De fato, a reação da consciência comum é, em sua totalidade, 'inadequada' a leitura do acontecer do fim e do ultrapassamento da metafísica.

As considerações de Vattimo sobre o retorno do religioso só podem ser devidamente compreendidas com base nas influências de Nietzsche e Heidegger. Assevera Vattimo:

Seja como for, é daqui que parte meu discurso, que se inspira nas ideias de Nietzsche e de Heidegger sobre o *niilismo* como ponto de chegada da modernidade, e sobre a conseqüente (sic) tarefa, para o pensamento, de tomar consciência do fim da metafísica. (VATTIMO, 1998, p. 18).

Num primeiro momento, a perspectiva vattimiana do retorno do religioso assenta-se na ideia da "morte de Deus"¹, anunciada por Nietzsche, que representou, para o pensamento ocidental, a morte do Deus metafísico, o fim dos fundamentos absolutos, das verdades inquebrantáveis. Este anúncio inaugurou a era no *niilismo*.

A ideia de *niilismo* tem um papel central no pensamento de Vattimo sobre a religião. Mediante essa ideia, o filósofo italiano retoma formas de pensar que foram preteridas pela modernidade por serem consideradas racionalmente infundadas, como o caso do pensamento religioso, considerado pelos modernos como um pensamento mítico, ilusório, irracional, que em nada poderia contribuir para o progresso e emancipação da humanidade. No entanto, com o enfraquecimento da racionalidade moderna a partir no *niilismo*, o discurso religioso pôde retomar seu espaço na sociedade contemporânea, marcadamente pluralista. Desse modo, Gianni Vattimo concebe a possibilidade de um retorno do religioso, de uma volta ao discurso sobre Deus, porém, um Deus visto sob o prisma hermenêutico, ou seja, um Deus

que não existe como realidade objetiva fora do anúncio da salvação que, de formas historicamente mutáveis e predisposta a uma contínua reinterpretação por parte da comunidade dos crentes, nos foi feito pela Sagrada Escritura e pela tradição viva da Igreja. (VATTIMO, 2004, p. 14-15).

Portanto, o *niilismo* inaugurado por Nietzsche, que efetuou "uma verdadeira dissolução da modernidade mediante a radicalização das próprias tendências que a constituem" (VATTIMO, 1996, p. 171) foi o ponto de partida para o (retorno

¹ O Deus que morreu é o Deus da metafísica e das religiões tradicionais, concebido como transcendência e alteridade absolutas, criador todo-poderoso do mundo e senhor da história. A morte do 'Deus dos filósofos' abre espaço para o renovado interesse da religião. A inexistência de verdades absolutas implica a inexistência de possibilidade de negação racional de Deus. Cf. MAC DOWELL, *Que futuro para o cristianismo?* IN: *Interações*, 2010, v. 5 n.7, p. 175.

do) fenômeno religioso, porém, um religioso sem a marca das estruturas metafísicas, pois, do contrário, seria um retorno ao fundamentalismo da metafísica moderna, o retorno de um Deus absolutizado, rígido, intolerante e violento. Nas palavras de Vattimo:

O anúncio de Nietzsche, segundo o qual "Deus morreu", não é uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não existência de Deus, não poderia ser professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, ou uma "estrutura" verdadeira do real que teria a mesma função de Deus da metafísica tradicional. (VATTIMO, 2004, p. 9).

A segunda influência de Vattimo ao pensar o retorno do religioso é Heidegger. Este, fazendo uma espécie de "história do ser", entendeu este ser não como uma realidade objetiva, mas como evento, como acontecimento. O ser, portanto, em Heidegger, não é mais uma estrutura objetiva que a mente deveria espelhar, adequando-se a ela em suas escolhas práticas, mas um acontecimento que deve ser interpretado no próprio evento. O grande mérito de Heidegger em superar a metafísica objetivista é evitar que a realidade em geral e o homem, em particular, tornem-se instrumentos, meros objetos da sociedade produtivista.

[...] a metafísica da objetividade pode ser resumida num pensamento que identifica a verdade do ser com a calculabilidade, mensurabilidade e, em definitivo, manipulabilidade do objeto da ciência-técnica. Ora, nesta concepção do ser como objeto mensurável e manipulável escondem-se as bases daquilo a que Adorno chamará o mundo da "organização total", no qual também o sujeito humano tenderá fatalmente a tornar-se puro material, parte da engrenagem geral da produção e do consumo. (VATTIMO, 1998, p. 20).

É nesse sentido que Heidegger e Vattimo, seguindo a sua esteira, irão pensar o ser numa perspectiva distinta da metafísica. A partir daí, pode haver uma aproximação do pensamento filosófico, bem como da cultura secularizada, da religião. Além dos limites físico e intelectual e dos riscos globais que ameaçam a humanidade, que impõem ao homem uma sensação de impotência ante a realidade, e dos fatores filosóficos, Vattimo apresenta, ainda, uma outra ideia que explica o retorno da religião hoje. Essa ideia está diretamente ligada à questão da secularização.

O processo de secularização iniciado na modernidade não representa, para Vattimo, uma ameaça às religiões, mas significa, ao contrário do que comumente se imagina, a sua plena realização, na medida em que os conteúdos das religiões encontram espaço para se concretizarem, ou seja, passam a fazer sentido para o homem comum, no seu cotidiano, isso devido ao abandono dos pressupostos metafísicos. Nesse sentido, a secularização não representa um acontecimento antireligioso.

À luz da *kénosis*, secularização tem sentido de enfraquecimento do ser, de uma destituição de fundamentos absolutos. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento de Deus, ou seja, *kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais

pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, de sua íntima vocação. (VATTIMO, 2004, p. 35).

Vattimo expõe, portanto, a realização da religião como parte do processo de secularização, que pode ser representada pela ideia de *Kénosis*, que é a ideia do esvaziamento, ou seja, do Deus que se despoja da sua condição divina e assume a condição humana na encarnação de Cristo. É esse despojamento, esvaziamento, o ponto fulcral da história da salvação; sem ele, a promessa cristã não teria se realizado. Portanto, o esvaziamento de Deus, ou em um pensamento paralelo, o enfraquecimento da religião como expressão do Deus absoluto, representa a própria realização da religião, agora como um espaço, um discurso, entre outros. Essa ideia marca a época pós-moderna. Nas palavras de Vattimo:

À secularização, iniciada na encarnação, continua em processo na pós-modernidade e tem como possibilidade, além de devolver à religião seu lugar central na sociedade pós-metafísica, educar o ser humano para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social. (VATTIMO, 1998, p. 41).

Diferenciando-se do pensamento moderno, que buscava resgatar a dignidade do homem, a sua supremacia, mediante a superação da religião e do seu discurso teológico, podemos ver que a filosofia de Vattimo tem como tarefa central, como problema fundamental, a defesa do humano mediante um resgate da figura de Deus, através de um retorno à religião, porém uma religião e um Deus não mais absolutizados, opressores. Essa é a experiência religiosa pós-moderna defendida pelo filósofo italiano, na qual o homem busca o sagrado motivado pela caridade, e não pelo medo, pela superstição.

Considerações finais

Do exposto no texto, fica claro que o mundo contemporâneo está caracterizado pela presença de uma renovada experiência de fé e por diversas experiências religiosas. Isso também implica reconhecer que tais experiências no âmbito do fenômeno religioso são distintas das praticadas pela religião do tipo institucional, pois estas ainda são marcadas pela consideração dos conteúdos da fé como verdades absolutos². Há um questionamento mais direto das instituições do que da fé ou da convicção religiosa em si. Com isso, pode-se compreender que o próprio fenômeno religioso, tomado sob o prisma de um 'retorno', em parte não representaria algo novo, tendo em vista o papel da religião como compensação e integração. Também é importante considerar que o papel social da religião no chamado mundo secularizado teve seu 'fim', mas não significou o fim da crença religiosa (indivíduos religiosos).

A crítica da religião, seja do ponto de vista moderna ou pós-moderno, ultrapassa os limites institucionais, enfrenta o papel social que a religião outrora

² Convém aqui lembrar que: "Neste caso, a religião desenvolve principalmente uma função de compensação dos males da existência e de garantia da nossa identidade e pertença". (Cf. CRESPI, F A Experiência religiosa na pós-modernidade. São Paulo: EDUSC, 1999, p. 09)

exercia e vai na direção da desconstrução de toda forma de dogmatismo e autoritarismo. Existem razões socioculturais e filosóficas que explicam o retorno do fenômeno religioso na contemporaneidade que poderiam ser devidamente refutadas à luz da crítica de Marx. Porém, isso implicaria transpor o quadro teórico marxiano para uma leitura do fenômeno. Embora reconhecendo o valor de tal crítica, optou-se em recorrer aos intérpretes de nosso tempo que, mesmo considerando os fatores acima expostos, tencionam para uma leitura crítica no panorama contemporâneo que analise o fenômeno sem seu sentido mais difuso e positivo para a existência humana.

Desse modo, pode-se avaliar como um aspecto positivo do reavivamento religioso na contemporaneidade o resgate do aspecto humano da religião, aspecto este que tanto Luc Ferry quanto em Gianni Vattimo ressaltam em suas teorias, como foi possível perceber no texto. No entanto, é importante que isso seja destacado, que as instituições religiosas precisam resgatar seu valor humano, pois o que já vem ocorrendo no âmbito das teorias não tem sido acompanhado no campo da prática religiosa. A separação, os conflitos, o dogmatismo ainda são marcas fortes das religiões, especialmente, das grandes religiões ocidentais.

Luc Ferry e Gianni Vattimo levantam aspectos que nos convidam a uma reflexão crítica. São pensadores extremamente atuais no que diz respeito às condições fundamentais da convivência das religiões com a sociedade secular. Essa convivência precisa ser pensada e repensada constantemente para que nem a religião perca a sua dimensão essencial da espiritualidade e a sociedade o seu caráter secular.

Referências bibliográficas

- CRESPI, F. *A Experiência religiosa na pós-modernidade*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da Religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- MAC DOWELL, J. A. A. Que futuro para o cristianismo? *Interações*, v. 5, n.7, 2010.
- MAIA, A. G.B.; PAULINO, G. *Filosofia, religião e secularização*. Porto Alegre: Editora Fi/Edições UVA, 2015.
- OLIVEIRA, Manfredo A de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade).
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____; *O fim da modernidade: hermenêutica e niilismo na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____; DERRIDA, J. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- _____; *Non essere Dio – un'autobiografia a quattro mani*. Torino: Aliberti editore, 2006c.
- _____; GIRARD, Renê. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Pisa: Transeuropa, 2006b.

_____; *Acreditar em Acreditar*. Trad. Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1998.

_____; ANTISERI, Dário. *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2008.

_____; D'ARCAIS, Paolo Flores; ONFRAY, Michel. *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*. Roma: Fazi editore, 2007.

Sobre os autores

Antonio Gladenir Brasil Maia

Pós-Doutor em Filosofia (UFC); Doutor em Filosofia (UFPB-UFPE-UFPRN); Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA); Professor do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE); Professor do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (Gephir/CNPq); Coordenador do Gt Ética e Cidadania/ANPOF; Bolsista BPI/FUNCAP. E-mail: glaudenir@gmail.com

Marcos Fábio Alexandre Nicolau

Doutor em Educação (UFC); Doutorando em Filosofia (Dinter PUC-Rio/UVA); Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA); Professor do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (Gephir/CNPq); Membro Gt Ética e Cidadania/ANPOF; Bolsista BPI/FUNCAP. E-mail: marcosmcj@yahoo.com.br

Renato Almeida de Oliveira

Doutor em Filosofia (UFC); Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA); Professor colaborador do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (Gephir/CNPq); Membro Gt Ética e Cidadania/ANPOF. E-mail: renatofilosofosds@yahoo.com.br

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar este artigo

MAIA, Antonio Gladenir Brasil; NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre; OLIVEIRA, Renato Almeida de. Luc Ferry e Gianni Vattimo: duas perspectivas filosóficas sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade. *Argumentos*: Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 48-61, jan./jun. 2018.

Antonio Francisco Lopes Dias*

A democracia como vítima do golpe tragicômico de 2016 no Brasil

The stillborn democracy as victim of the tragicomic coup
of 2016 in Brazil

RESUMO

Karl Marx (2011), na obra *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, relata que o filósofo Hegel comentou, em muitas passagens de seus escritos, “que todos os grandes fatos e personagens da história mundial são encenados duas vezes”. Porém, observa Marx, Hegel se esqueceu de acrescentar que a primeira encenação é como uma “tragédia”, e a segunda tal como uma como “farsa”. No Brasil, o golpe de Estado, que se repetiu mais de duas vezes, agora em 2016 se efetivou como uma tragicomédia. Fatos recentes da história política do Brasil provam essa tese, com um agravante: o assassinato da democracia. Em 1964, os militares, a elite burguesa etc., golpearam as combalidas bases da democracia de então ao assumirem, ditatorialmente, o comando dos poderes do Estado (executivo, legislativo e judiciário) e, por conseguinte, das relações e práticas sociais, econômicas, morais, trabalhistas, educacionais. Em 1985, inicia-se o período da “redemocratização”, ou melhor, da gestação da democracia no Brasil. Mas esta, antes de renascer, sofreu um novo ataque em 2016 quando a então Presidenta Dilma Rousseff foi vítima de um golpe de Estado de cunho político-jurídico-midiático. A natureza deste golpe é tragicômica. O desfecho de uma tragicomédia, por vezes, é “um final feliz”; mas este não é o caso do golpe 2016 no Brasil. O objetivo deste texto é caracterizar o golpe de 2016 no Brasil como tragicômico e evidenciá-lo como assassino da democracia.

Palavras-chave: Democracia natimorta. Golpe político-jurídico-midiático 2016. Tragicomédia.

ABSTRACT

Karl Marx (2011), in the work *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, reports that the philosopher Hegel commented in many passages of his writings that “all the great

* Professor de Filosofia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI).

facts and characters of world history are staged twice." But, Marx remarks, Hegel forgot to add that the first stage is as a "tragedy," and the second as one as a "farce." In Brazil, the coup d'état, which was repeated more than twice, now in 2016 became effective as a tragicomedy. Recent events in Brazil's political history prove this thesis, with an aggravating factor: the assassination of the democracy. In 1964, the military, the bourgeois elite, and others, struck at the flawed foundations of democracy at the time when they took over dictatorially assuming command of the State (executive, legislative, and judiciary), and therefore, of social relations and practices, economic, ethic, of work, educational. In 1985, the period of "redemocratization" began, or rather, of the gestation of democracy in Brazil. However, before being reborn, the democracy underwent a new attack in 2016 when the then President Dilma Rousseff was the victim of a politico-juridico-mediatic coup. The nature of this coup is tragicomic. Sometimes, the outcome of a tragicomedy is "a happy ending". But this is not the case of the 2016 coup in Brazil. The purpose of this text is to characterize the coup of 2016 in Brazil as tragicomic and to evidence it as a murderer of democracy.

Keywords: Stillborn democracy. Political-legal-media-coup 2016. Tragicomedy.

Introdução

Se a História é, como dizem Marx e Engels (1998), feita de fluxos contínuos das lutas entre forças sociopolíticas e econômicas contrárias, forças estas que sempre se distinguem no tempo/espço, então é impossível que a História se repita. O Brasil não foi liberto quando da proclamação da sua independência, por Dom Pedro I, e tampouco o foi quando da proclamação da república, em 1889. Os governos autofágicos de Getúlio Vargas são nutridos, simultaneamente, pela liberdade e pela tirania, pela busca da igualdade social e pelo aumento das desigualdades. Para dar motivação ao golpe de Estado de 1964, o senador Auro de Moura se negou a dar posse a João Goulart; para desencadear o processo do golpe 2016, o deputado federal Eduardo Cunha aceitou o pedido de impedimento, abrindo o processo que resultou na cassação da então presidenta Dilma Rousseff. Em comum, esses fatos históricos não se repetem; são, todavia, igualmente, instrumentos usados para vitimar mortalmente a democracia no Brasil.

A peculiaridade do golpe de Estado 2016 no Brasil reside no fato dele ser precedido de um conjunto de acontecimentos que o caracterizam como uma tragédia, cujo final, infeliz, é a morte da democracia. De início, parece que a presidente Dilma Rousseff é o alvo principal do golpe. Entretanto, um olhar cuidadoso e prospectivo revela que a democracia que estava em gestação no Brasil, é a principal vítima.

Para demonstrar essas teses, este texto está dividido em três partes. Na primeira parte, destacamos o porquê de denominarmos de "natimorta" a democracia no Brasil. Na segunda, apresentamos acontecimentos caracterizadores do golpe de Estado 2016 no Brasil como encenação tragicômica. Na última, citamos exemplos

que ilustram as ações antidemocráticas do governo golpista de Michel Temer, sucessor de Dilma, as quais terminaram por acabar com a já fraquejada democracia.

A democracia natimorta no Brasil: experimentos trágicos, farsescos e hilários

Natimorta é a designação médica e jurídica atribuída ao feto que morre dentro do útero materno, ou durante o processo de parto. O natimorto é o ser vivo que “nasce” sem vida, ou seja, que já não possui sinais vitais quando é retirado do ventre materno. É considerado natimorto o feto gestado por um período igual ou superior a 20 semanas.¹

A democracia no Brasil, desde seus primeiros ensaios de vida, esteve destinada a existir como tragédia. Nas poucas vezes em que foi concebida, a democracia não concluiu seu ciclo gestacional. Por isso, os raros e frágeis experimentos da soberania do povo no Brasil podem ser qualificados de natimortos. Causas dessa situação são, dentre outras, o não aceite, por parte da elite, seja ela de estirpe agrária, comercial, industrial, bancária, especulativa, jornalística etc., do fato de o poder econômico-político do país ser, ainda que em esferas e proporções mínimas, compartilhado com as classes sociais empobrecidas. Todas as vezes em que a democracia aflorou e/ou produziu frutos, estes foram sempre condicionados pela coexistência de preceitos, condições e atos de agentes poderosos e dispostos a controlar os passos da democracia. Subjugada, a democracia se converte em poder antidemocrático.

Desde que os índios encontraram Pedro Álvares Cabral, perdido no Oceano Atlântico, quase sem alimentos e água doce, o Brasil teve seu primeiro flerte com o sabor da democracia no primeiro governo de Getúlio Vargas. Mas logo o próprio Getúlio tratou de vingar-se da democracia quando percebeu que ela exigia compartilhar poderes, ouvir o Outro etc. Tempos depois, no início dos anos de 1960, em 1 de abril de 1964, o então presidente do Brasil, João Goulart, que ensaiava e estimulava práticas democráticas, foi escorraçado do comando do poder político do Estado pelos militares do Exército, com o apoio da classe política direitista e da mídia golpista, bem como do poderio econômico e bélico do governo estadunidense, dentre outros apoiadores. Mais uma vez a democracia morre antes de nascer. E, neste caso, segundos os apoletas daquele golpe, por uma causa justa, qual seja: restabelecer a ordem democrática, que era ameaçada pelo totalitarismo dos sistemas/regimes comunistas, capitaneados pela extinta União das Republicas Socialistas Soviéticas (URSS) e seus aliados da Ásia e do leste europeu, supostos representantes da (mal-entendida) “ditadura do proletariado”, pegada por Marx e Engels (1998).

Mas o que os golpistas almejavam era minar quaisquer possibilidades de desenvolvimentos sociopolíticos e econômicos que pudessem engendrar a liberdade humana e a igualdade social como estruturas da democracia e, portanto, de uma nova lógica de organização da socialidade. Com receio do advento dessa situação, os golpistas, sempre de plantão, apresentaram-se com suas armas. E o

¹ Por analogia, pode-se concluir que o último experimento democrático no Brasil durou 31 semanas: 1985-2016.

golpe foi desferido contra as frágeis bases da soberania popular, materializando-se sob a forma (trágica) de perseguições, torturas e mortes daqueles que ousaram sonhar, ser, pensar e agir tendo em vista a conquista da democracia como um bem social universal, fundamento da sociabilidade sadia.

A calamidade, porém, não parou por aí. Nos anos seguintes, o gérmen do golpe permaneceu vivo e diretor dos movimentos sociopolíticos, econômicos, educacionais etc. Mas era preciso esconder essa sua faceta daninha. Então, para dar ares de liberdade, aprovou-se a Lei da Anistia: 6.683/1979. Essa lei seria uma espécie de expressão genuína da boa vontade dos governantes brasileiros para com a democracia². Assim, mediante essa Lei, a democracia farsesca começa a ser gestada; mas trata-se, ainda, na verdade, de uma pseudociência³.

Em 1985, todavia, a democracia começa o ciclo gestacional que seria interrompido em 2016; é o período chamado de "redemocratização", isto é, fase de transição do governo ditatorial militar para o governo civil. Contudo, a fecundação das condições para a democracia não aniquila, no plano da *práxis* (teórico-empírico), os valores, as ideias, os interesses e as práticas antidemocráticas. Na redemocratização, os militares e seus aliados civis são efetivamente perdoados (anistiados), e, doravante, podem até mesmo se travestir de arautos da democracia. Eis como farsantes antidemocratas convertem-se em adeptos da soberania popular no Brasil. O resultado disso? Um golpe de Estado, ocorrido em agosto de 2016, que causou a morte da democracia antes que ela pudesse nascer.

Em 31 de agosto de 2016, a então presidenta Dilma Rousseff sofreu um golpe de Estado. Este, para esconder seu caráter trágico-burlesco, foi difundido pela mídia golpista como sendo um processo de "impeachment" em defesa da democracia. Quer dizer: um artifício político-jurídico, legalmente previsto pela *Constituição brasileira de 1988*; logo, democrático. Porém, e mais grave, o golpe de Estado 2016 no Brasil, tal como em 64, teve a democracia como vítima principal. O trágico golpe de 64 e seus efeitos nefastos são, hoje, aceitos como atentados contra o regime de soberania popular. Os perpetradores do golpe 2016, por sua vez, ainda conseguem sustentar, com o apoio do "quarto poder" (grande imprensa), da burguesia e parte do judiciário, que o ato não se configura como um golpe, mas uma ação preservativa do bem-estar social, econômico, moral do Estado democrático de direito: das condições da democracia.

Os golpes de 64 e de 2016 têm, em comum, o fato de terem ferido os valores democráticos. E no que eles se diferenciam? Resposta: em relação ao caráter e seus protagonistas. Em 64, os militares agiram diretamente contra a democracia; em 2016, assistiram passivamente ao ativismo da elite antidemocracia. A cabeça, o tronco e os membros do golpe 2016 são a lógica e o poder do Capital, personificados pelos agentes das economias especulativa, agrária, industrial e comercial, da mídia e das religiões, por parcelas do poder judiciário etc. Em 64, os artífices civis e militares do golpe, não se importaram com as atrocidades do regime ditatorial. No golpe de 2016, para evitar esses erros, anunciou-se o *impeachment* como necessária marcha da democracia sobre todos os males causados pela corrupção e desmandos governamentais. Dessa forma, a farsa é a insígnia desse golpe.

² Evidentemente, trata-se da democracia burguesa, meramente formal/abstrata, que só existe na forma da lei.

³ Condição em que a mulher apresenta sinais e sintomas da gravidez, embora não esteja grávida; falsa gravidez.

Por essas razões, o mais recente ato de tomada de poder é bem caracterizado quando nomeado de tragicômico: um misto de conteúdos trágicos e hilários. Estes conteúdos foram inseridos mediante as ações dos processos político-jurídicos e midiáticos que forjaram e efetivaram o golpe 2016.

Os atos caracterizadores do golpe político-jurídico e midiático⁴ como uma tragicomédia

O enredo do gênero literário tragédia é feito com base na adversidade, na calamidade, no flagelo. A tragédia é um drama cuja cena final é uma desgraça, catástrofe. Nas comédias são abordados temas sociais, políticos, morais etc., e os atores buscam os risos da plateia. Já os conteúdos de uma tragicomédia⁵ são ora trágicos, ora cômicos.

Uma tragicomédia é, em geral, uma composição literária com cinco atos. Os atos I, IV e V são marcados por elementos trágicos; já as ações cômicas dominam nos atos II e III. Essa estrutura se verifica nas etapas do golpe de Estado de 2016. A seguir, apresentamos os atos tragicômicos do golpe político-jurídico de 2016 no Brasil, destacando os momentos em que a democracia é atingida mortalmente.

Ato 1: a "traição": a "Carta [de Lula] aos brasileiros": aliança com a burguesia; e o adeus do PT ao seu programa, à sua militância e às suas bases sociais

O ato trágico inaugural do golpe 2016 tem início antes mesmo do primeiro mandato de Luiz Inácio Lula da Silva. Ainda como candidato, Lula assinou a *Carta aos brasileiros* (leia-se: aos empresários, à grande mídia, políticos da direita, banqueiros, especuladores etc.) onde promete que, caso eleito, não cumprirá a ideologia/programa do Partido dos Trabalhadores (PT).⁶ Assim, a *Carta* é um anúncio de que as condições para um futuro golpe de Estado seriam preservadas. No documento, Lula declara que buscará se conciliar-se com a elite econômica e com velhos "coronéis" políticos golpistas; e que seguirá, em geral, os (des)caminhos da economia-política neoliberal desenvolvida pelo ex-presidente Fernando

⁴ Pode-se chamar "golpe jurídico-político". Penso, no entanto, que é mais exato dizer "golpe político-jurídico". Isto porque a base do processo de impedimento da Presidenta Dilma foi a decisão política daqueles que perderam as últimas eleições presidenciais, e não quiseram esperar até 2018 para tentar reconquistar a chefia dos poderes do Estado. Ou seja: os artífices do golpe, primeiro, tomaram a decisão política de golpear a Presidenta para, só então, criar um malabarismo jurídico e uma retórica midiática para justificar, na forma da lei, o golpe.

⁵ O dramaturgo romano Tito Múrcio Plauto teria sido o primeiro autor a criar uma obra teatral nomeando-a de tragicomédia: foi o escrito intitulado *O Anfitrião* (194 a. C.).

⁶ A *Carta* de Lula é um misto de ingenuidade e sagacidade política. Senão vejamos alguns de seus trechos. "A crescente adesão à nossa candidatura assume cada vez mais o caráter de um movimento em defesa do Brasil, de nossos direitos e anseios fundamentais enquanto nação independente. Lideranças populares, intelectuais, artistas e religiosos dos mais variados matizes ideológicos declaram espontaneamente seu apoio a um projeto de mudança do Brasil. Prefeitos e parlamentares de partidos não coligados com o PT anunciam seu apoio. Parcelas significativas do empresariado vêm somar-se ao nosso projeto. Trata-se de uma vasta coalizão, em muitos aspectos suprapartidária, que busca abrir novos horizontes para o país. O povo brasileiro quer [...] abrir o caminho de combinar o incremento da atividade econômica com políticas sociais consistentes e criativas. O caminho das reformas estruturais que de fato democratizem e modernizem o país, tornando-o mais justo, eficiente e, ao mesmo tempo, mais competitivo no mercado internacional. [...]. Será necessária uma lúcida e criteriosa transição entre o que temos hoje e aquilo que a sociedade reivindica. [...] O novo modelo [...] será fruto de uma ampla negociação nacional, que deve conduzir [...] a um novo contrato social, capaz de assegurar o crescimento com estabilidade.

Premissa dessa transição será naturalmente o respeito aos contratos e obrigações do país. [...] As mudanças que forem necessárias serão feitas democraticamente, dentro dos marcos institucionais." (CARTA AOS BRASILEIROS, 2002).

Henrique Cardoso: honrar contratos, pagar a dívida não auditada com o Fundo Monetário Internacional (FMI), fortalecer bancos e empresas privadas etc.

Como desfecho catastrófico desses atos traiçoeiros, cometidos com o intuito de criar uma coalizão com a classe parlamentar e empresarial, que propiciasse, no jargão dos agentes da lógica e do poder do Capital, a "governabilidade do país", a "segurança jurídica", a "credibilidade/confiança dos investidores", o "bom humor dos mercados" etc., Lula e seus "companheiros" da esquerda se afastaram das bases sociais que lhes davam apoio, e que aguardavam serem convocadas para participar decisivamente do governo. Ao contrário disso, o ex-presidente agiu para acomodar a burguesia e os golpistas nas estruturas dos poderes legislativo, judiciário e executivo; desse modo, preservou e potencializou as condições e os inimigos históricos dos trabalhadores e da democracia. Os governos Lula preservaram os interesses dos operadores do Capital; mas estes não podem coexistir com a democracia.

Ato 2: hora das risadas: a era "paz e amor" dos governos Lula mediados pela aliança com a política elitista/reacionária/conservadora da burguesia que não queria ficar mais rica

Para que os acontecimentos do ato primeiro não aparecessem como trágicos, eles deveriam ser mascarados. Em função disso, construiu-se toda uma retórica para sustentar a legitimidade dos acordos (conchavos) que Lula e seus aliados da esquerda haviam feitos com a direita. O desafio era, ao final, configurar os atos trágicos com um aspecto sereno e risonho.

Agindo com esse intuito, durante os anos do governo Lula (2003-2010), e nos primeiro mandato de Dilma (2011-2014), as elites política, econômica, jornalística, agrária etc., conseguiram fazer com que Lula/Dilma/PT/grupos políticos de esquerda acreditassem que a burguesia estava disposta a viver sob o regime democrático de bem-estar social; que ela aceitava compartilhar benesses financeiras colhidas em tempos de prosperidade. O sarcasmo desse ato consiste no fato de Lula e Dilma, supostos defensores dos trabalhadores, acreditarem que a burguesia não fedia, e não queria ficar mais rica. Mas ela queria; e ela fede⁷; e muito bem disfarçou seu riso cínico e seu desprezo pela vida de Diógenes⁸ e pela democracia. Ora, os burgueses são incapazes de negligenciar seus interesses, valores e práticas porque esses aspectos estão impregnados em seu DNA capitalista, egoísta e golpista.

Ato 3: malabarismos políticos, jurídicos e midiáticos para "democratizar" o golpe

Para falsear a tese de que o golpe de Estado de 2016 no Brasil seria um atentado contra a soberania do povo, os golpistas do parlamento e do judiciário, com o decisivo auxílio da grande mídia, proclamaram que o golpe era, em verdade, um

⁷ "A burguesia fede/A burguesia quer ficar rica/ Enquanto houver burguesia/Não vai haver poesia." (CAZUZA. *Burguesia*. In: *Burguesia* (LP, CD). São Paulo: Polygram/Universal Music, 1989).

⁸ O grego Diógenes de Sinope (412 ou 404 a 323 a. C) morava em um barril e andava descalços. Ele é chamado cínico porque ironizava os costumes e valores da sociedade aristocrática ao caminhar maltrapilho, pelas ruas de Atenas, com uma tocha acesa, em pela luz do dia, procurando "por homens de verdade". Diferentemente, os cínicos de hoje são burgueses que moram em mansões, andam bem trajados e calçados, e zombam das classes sociais que eles mesmos, historicamente, empobreceram.

legítimo instrumento de defesa da democracia. Eis a base sarcástica dos acontecimentos desse ato.

As ações com esse objetivo são cenas hilariantes. Vejamos, pois, alguns relatos que nos permite dar risadas porque, afinal, trata-se de um golpe em prol da democracia.

1: um fato irônico e simbólico deste ato é o custo inicial da peça judicial, que serviu de base para o pedido de impedimento de Dilma, ter sido de exatos R\$ 45.000, pagos à advogada Janaína Pascoal, pelo PSDB, o partido que utiliza o número 45 nos processos eleitorais. Além dessa situação coincidência numérica, há de se dizer que o relator do processo de impeachment no Senado foi Antônio Anastasia, do PSDB. E eis que temos outra coincidência: pertence ao partido que denunciou Dilma o senador-relator da peça final de acusação que cassou a então presidenta.

2: o então deputado federal Eduardo Cunha aceitou um pedido de abertura de processo de impeachment contra Dilma. O hilário é o seguinte: o probo Cunha, já réu em vários processos, assumiu a condição de juiz no processo de impedimento. Detalhe: ele abriu o processo no mesmo dia em que a bancada do PT decidiu votar a favor da continuidade do processo de cassação do mandato dele, no Conselho de Ética da Câmara Federal.

3: em 17 de abril⁹/2016, um domingo — os deputados brasileiros, alguns caricaturados com vestes nas cores da bandeira brasileira —, aprovaram o relatório que recomendava o impeachment de Dilma Rousseff. 367 deputados “pica-retas” — diria Lula noutro momento histórico —, muitos deles condenados, processados e réus, evocaram Deus, a família, a ética, a propriedade, a honra, militares criminosos da ditadura militar de 64/85, e até aproveitaram os segundos de fama na TV para proclamar, entre lágrimas “verdadeiras”, pasmem (para não rir), sua lealdade ao poder do povo, pelo povo e para o povo.

4: Em 14/07/2016, o Ministério Público Federal, na pessoa do procurador Ivan Claudio, emitiu parecer afirmando que as chamadas “pedaladas fiscais”, o suposto crime de responsabilidade cometido por Dilma, e motivo principal do processo de impedimento, não se configuravam como “operações de crédito”.¹⁰ Poucos dias antes, em 27/06/2016, peritos do Senado haviam dito que as “operações de crédito” ocorreram, mas sem ato comissivo¹¹ de Dilma. Diante das contradições, deputados, senadores e demais golpistas zombaram das informações dadas pelo procurador e pelos peritos. Afinal, eles não precisavam de justificativas jurídicas, porque as razões determinantes do golpe eram de natureza política.

5: Visando condenar a Presidenta a qualquer custo, o senador Anastasia (2016), na conclusão do seu *Parecer* ao processo no Senado, refuta a tese de que o *impeachment* de Dilma é um golpe de Estado dizendo que: “nunca se viu golpe com direito a ampla defesa, contraditório, com reuniões às claras, transmitidas ao vivo, com direito à fala por membros de todos os matizes políticos, e com procedi-

⁹ Este dia de muitas declarações hilariantes dos deputados federais contrasta com o trágico dia 17/04/1996, data do “massacre de Eldorado dos Carajás”, onde 19 trabalhadores foram assassinados a tiros pela Polícia Militar.

¹⁰ Um dos argumentos dos que advogaram em favor do golpe asseverava que o poder executivo federal, para “maquiar rombos” nas suas contas, havia realizado operações de crédito, ao tomar empréstimos de bancos públicos, o que é proibido por lei, na medida em que atrasou o repasse de verbas federais ao Banco do Brasil.

¹¹ “Ato comissivo” é aquele em que há, comprovadamente, ação direta do agente público.

mento ditado pela Constituição e pelo STF.” Nesses termos, o senador — e só podemos acreditar que foi com o exclusivo intuito de fazer piada —, sugeriu que o ato se configurou como a mais sublime expressão da prática democrática.

6: Outro fato que demonstra o desprezo golpistas pela ética e moral é trazido à tona pelo senador Randolfe Rodrigues, do partido REDE, ao questionar duas testemunhas que acusavam Dilma de cometer crime de responsabilidade na prestação de contas do seu governo no ano 2015. Ao responder uma indagação do supracitado Senador, a testemunha de acusação Antônio Carlos D’Ávila Carvalho, ex-auditor de controle externo do Tribunal de Contas da União (TCU) — o mesmo que rotulou as supostas irregularidades cometidas por Dilma de “pedaladas fiscais” —, confessou, sem pudor, aos membros da Comissão do *Impeachment* do Senado, ter auxiliado diretamente na elaboração do conteúdo da representação feita por Júlio Marcelo, procurador do TCU. (Tal representação foi o documento base das acusações contra Dilma.) Contudo, o mais cômico ainda estava por vir: no trâmite seguinte, a representação coelaborada por Júlio e Antônio Carlos, caiu exatamente — riam leitores, porque este foi tão-somente um golpe de sorte — nas mãos do próprio Antônio Carlos que, acreditem, deu parecer favorável à representação da qual ele era, de fato, e não de direito, coautor.

Essas cenas são uma mescla de risos e tensão porque representam a passagem ao ato 4, onde predominam os elementos trágicos traduzidos na morte da democracia.

Ato 4: o modus operandi dos agentes do golpe em tempos pós-modernos: as ações conspiratórias e propagandistas do consórcio político, jurídico e midiático pró-golpe

Os malabarismos políticos e jurídicos, citados há pouco, forjados como argumentos justificadores do caráter democrático do golpe, bem poderiam ser considerados apenas como sarcásticos. Mas eles são mais que isto: são forças demasiadamente passionais usadas como munição da artilharia golpista do mafioso consórcio político, jurídico e midiático a favor do golpe. A formação dessa coalizção foi imprescindível para somar forças propagadoras da tese de que o impeachment, ou melhor, o golpe, é uma arma de defesa da democracia.

Uma das metas da associação golpista era conspirar, no plano político, e propagandear, na esfera midiática, de modo a fazer aparecer como legítimo e verdadeiro os passos jurídicos dessa ação. Em função desse propósito, alegou-se que o crime de responsabilidade cometido pela Presidente Dilma estaria tipificado no Art. 85 da CF de 1988; que o rito do processo deveria seguir, com algumas alterações, a lei do Impeachment: 1079/1950; que, além disso, todo o rito processual foi supervisionado pelo Supremo Tribunal Federal (STF), o guardião da *Constituição federal*, ao qual coube, na pessoa do seu Presidente, Ricardo Lewandowski, comandar a etapa final do julgamento. De fato, o STF referendou as ações dos golpistas; mas isto não confere legitimidade ao golpe, uma vez que o STF não julgou o mérito das acusações contra Dilma. Ademais, o que a propaganda dos conspiradores e marketeiros do golpe não anunciou, e fez questão de omitir, foi o papel meramente “decorativo”, como diria o então vice-presidente Temer, do presidente do STF no processo. Ora, apenas por uma circunstância histórica é que o presidente do STF ganhou essa tarefa, a saber: o fato de que na época na elaboração da

lei 1079, o presidente do Senado era, também, o vice-presidente de República. Portanto, não convinha que o presidente do senado dirigisse um processo do qual ele seria beneficiário.

Os ativistas do golpe, agindo em outra frente, promoveram uma inversão da ordem dos fatores que alterou o resultado ou produto. Qual foi a inversão? Em um processo de *impeachment*, o fator inicial é a existência de crime jurídico que deve ser, necessariamente, um crime de responsabilidade. Só depois de confirmado haver indícios de prática delituosa, poder-se-ia iniciar o *processo político* de impedimento da Presidente. Mas os crimes que os arautos do golpe queriam combater eram todos eles de cunho político, o que inviabilizou começar pelo plano judicial. O que os associados para golpear queriam era destruir o PT, criminalizando seus membros ao atribuir a eles, e somente a eles, toda a responsabilidade pela invenção e desenvolvimento da corrupção no Brasil. Assim, o *impeachment* que foi levado a cabo pode ser qualificado de fraude jurídica para satisfazer interesses políticos. Ora, é um atentado contra a democracia o fato de, primeiramente, se acusar e condenar politicamente para, depois, buscar e até mesmo forjar embasamentos jurídicos.

Um fato tipicamente oportunista foi a decisão do ministro do STF, Teori Zavascki, de afastar Cunha das suas funções de deputado federal e, por consequência, de presidente da câmara federal, em 05/05/2016. Ou seja: somente depois que Cunha entrou para a história como aquele que deu o *start* ao processo de *impeachment*. Essa decisão foi conveniente para o clube dos golpistas porque condensou em Cunha a mácula de golpista-mor. Na prática, Teori associou-se aos desejos dos golpistas que precisavam de um culpado que, rapidamente, pudesse ser descartado dos jogos políticos. E isto ocorreu: Cunha foi cassado por seus pares e, depois, preso pelo juiz Sérgio Moro, tão logo cumpriu sua missão no consórcio do golpe.

Outra estratégia eficaz dos consortes e propagandistas do golpe foi escolher trechos de gravações de depoimentos e de documentos relativos às investigações de corrupção na Petrobrás que deveriam chegar aos grandes grupos midiáticos (Globo, Abril, Folha etc.). Essa ação garantiu que os vazamentos fossem certos, no sentido de que atingissem, principalmente, membros do PT e pessoas próximas a Lula e Dilma.

Ato 5: O golpe na democracia como condição para o renascimento da democracia.

Usamos a palavra "golpe" para designar atos militares, jurídicos, políticos, midiáticos etc., que intente e, por vezes, consegue causar ruptura das práticas democráticas, ainda que essa democracia seja meramente formal-abstrata. O que faz um golpe ser um golpe é o fato de ele anular o poder do povo. Foi precisamente isto o que ocorreu: no Brasil, em 2016, houve um golpe. E a concretização desse ato é a cena final de uma farsa encenada como tragicomédia. Tragicomédia porque a materialização do golpe, na forma de cassação do mandato presidencial de Dilma, por um lado, é uma tragédia que confere à democracia a condição de ser natimorta; e, por outro lado, é uma comédia porque o golpe é apresentado e executado como *conditio sine qua non* para o renascimento da democracia em solo brasileiro.

O pós-golpe e os acontecimentos que ilustram a morte da democracia

Na origem do golpe tragicômico ocorrido em 2016 no Brasil reside o inconformismo das elites com a gestão de processos democráticos, os quais consideramos que existiam, mas de forma deficiente. A democracia incomoda porque escancara os sujeitos corruptos, as desigualdades socioeconômicas, o poder mafioso da grande mídia; porque tenta dá voz e vez aos trabalhadores. Dentro desse contexto caótico, em que o poder se esvai das mãos da burguesia, na medida em que se vislumbra (e ocorre) a democratização de parcelas do poder sociopolítico, fazia-se necessário um ato de subversão contra aqueles que insistiam em promover a soberania popular.

Com o propósito de combater a democracia brasileira, cuja gestação se iniciara em 1985, os defensores do golpe tragicômico agiram. Esses atos são o conteúdo dos atos da tragicomédia há poucos descritos, que se configuram como atentado contra o poder do povo. Que tenha sido vítima a ex-presidenta Dilma, eleita pelo voto popular — expressão maior e toska da nossa democracia nati-morta — isso é secundário. O fundamental e mais funesto foi o ataque que feriu a democracia, esse sistema de governo cujo centro é o povo.

Contudo, e uma vez que os atos do processo do golpe não foram suficientes para matar a democracia, os agentes do golpe trataram de buscar inspiração no ato militar trágico de 1964. Não por acaso, portanto, as ações efetivas e indicativas do governo golpista de Michel Temer — que assumiu o posto de Presidente da República com a queda de Dilma Rousseff —, com as devidas atualizações, reproduzem as ações dos golpistas de 64. De fato, tal como ocorreu no pós-64, Temer e seus consortes buscaram aprovar a reforma do Ensino Médio. Por meio desta, disciplinas como Filosofia e Sociologia perderam o *status* de obrigatórias. De fato, o conteúdo crítico-reflexivo dessas disciplinas exige existir na e pela democracia.

Por fim, para ter certeza da morte da democracia, os golpistas (políticos, grande imprensa, mercado financeiro etc.), sob o pseudo-comando de Temer, movidos pelo interesse de servir à lógica do Capital, desferiram mais um golpe: um conjunto de reformas que alteram as relações de Trabalho e ações da Previdência Social. No caso desta, entendemos que a meta é fazer com que o trabalhador não tenha o direito de aposentar enquanto estiver vivo. Assim, decreta-se, junto com o fim da democracia, a morte dos trabalhadores. Já a reforma trabalhista, esta visa reativar e legalizar a escravidão no Brasil ao propor que as leis que resultarem das negociações entre patrões e trabalhadores sejam determinantes das relações de trabalho, supondo uma relação de igualdade entre sujeitos que são hierarquicamente desiguais em uma empresa ou entidade. Este ato, enfim, ainda que tacitamente, elimina o papel regulamentador da CLT e até mesmo a necessidade da Justiça do Trabalho.

Enfim: apesar de uma tragicomédia, por vezes, terminar com um final feliz, o golpe de Estado ocorrido no Brasil em 2016 não teve esse desfecho.

Referências bibliográficas

ANASTASIA, Antonio. Disponível em: <<http://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2016/05/04/veja-aqui-a-integra-do-parecer-do-senador-antonio-anastasia>>.

CARTA OS BRASILEIROS (Luiz Inácio Lula da Silva). São Paulo, 22/06/2002. Disponível em: <www.fpabramo.org.br>.

CAZUZA. *Burguesia*. In: _____. (LP, CD). São Paulo: Polygram/Universal Music, 1989.

GENTILE, Pablo (Coord.). *Golpe en Brasil: genealogía de una farsa*. Buenos Aires: CLACSO; Buenos Aires: Fundación Octubre; Buenos Aires: UMET (Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo), 2016.

JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo (Orgs.). *Por que gritamos golpe?: para entender o impeachment e a crise*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

ROVAI, Renato (Org.). *Golpe 16*. São Paulo: Publisher, 2016.

Sobre o autor

Antonio Francisco Lopes Dias

Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Doutor em Educação: Filosofia da Educação (Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do GT Ética e Cidadania (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - ANPOF). Pesquisador do Observatório Internacional de Inclusão, Interculturalidade e Inovação Pedagógica (OIIIPe), do Núcleo de Estudos sobre Educação e Sociedade (NEPES, UESPI), do Núcleo de Pesquisas sobre Educação e Ciências Sociais (NUPECSO, UESPI) e do Grupo de Pesquisas sobre Filosofia, Educação e Práxis Social (FEPráxiS, UFPel).
Email: prof.antoniofdias@gmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

DIAS, Antonio Francisco Lopes. *A democracia como vítima do golpe tragicômico de 2016 no Brasil*. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 62-72, jan./jun. 2018.

Ricardo George de Araújo Silva *

Ação, pluralidade e política em Hannah Arendt

Action, plurality and politics in Hannah Arendt

RESUMO

O presente texto sobre ação, pluralidade e política em Hannah Arendt tem a pretensão de ser uma exposição desses conceitos no que concerne uma compreensão do pensamento de Hannah Arendt. Assim, o objetivo maior é apresentar a categoria da ação e sua vinculação com a pluralidade e o espaço público em uma demarcação que traz à tona a compreensão singular de Arendt sobre a ação como condição política e não como instrumento, o que se vincularia a violência. Nosso argumento está focado na obra "A condição humana" e elegemos como metodologia a análise bibliográfica já consagrada na pesquisa filosófica.

Palavras-chave: Ação. Espaço público. Pluralidade. Hannah Arendt.

ABSTRACT

The present text about action, plurality and politics in Hannah Arendt, has the pretensions of being an exposure of these concepts as far as it is concerned to Hannah Arendt's thinking comprehension. Thus, the greatest aim is to present the action category and its connection with plurality and public spaces in such demarcation that brings to the surface Arendt's unique comprehension about the action as political condition and not as instrument, what it would be connected to the violence. We focus our argument on the work: "*The Human Condition*" and we chose for methodology the bibliographic analysis, then consecrated in the philosophical searches.

Keywords: Action. Public space. Plurality. Hannah Arendt.

* Doutorando em Filosofia – UFC.

“É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original”. [H. Arendt]

“A aparência se torna ação tão logo o indivíduo se manifeste”
[Taminiaux]

A identidade do agente através do discurso e da ação

Pensar a categoria da ação para Hannah Arendt é pensar o que há de mais humano nos homens uma vez que esta nos determina enquanto seres plurais e comunitários. Por isso, é a pluralidade sua condição humana, ou seja, o mundo de homens que é intersubjetivo acontece através do discurso e da ação que se apresentam como o cerne da questão. Só neste contexto podemos pensar a política e a sua constituição no tocante ao novo que pode ser criado por ela. A ação traz em si um poder criador, uma força de iniciação que possibilita a continuidade da vida pública. É na construção do binômio; permanência–inovação que a ação se manifesta. O que parece paradoxal é na verdade o alicerce da política, pois, na medida em que possibilita a permanência de um mundo comum e de uma esfera pública politicamente organizada, temos condições de receber o novo que chega, com todas as suas possibilidades criadoras. Daí a importância da pluralidade, já que o mundo é o mundo dos homens e, não do homem. Assim, a ação apresenta-se diversamente rica, no tocante ao que pode trazer e possibilitar. Contudo, é válido esclarecer que essa pluralidade consiste em ser diferente, em ser singular, o que, porém, não quer exprimir uma alteridade sem identidade alguma:

A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e motivo pela qual não podemos dizer o que a coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e diferenças, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se. (ARENDR, 2014, p. 218).

Sendo fortemente expressão da política, a ação é expressão da liberdade, dada a cooriginariedade presente aí nessas categorias, além do fato das palavras de Arendt corroborarem isso: “se há um sentido para a política esse sentido é a liberdade”. A noção de liberdade que Arendt quer recuperar do esquecimento diz respeito à ação política e deve ser compreendida como capacidade humana de “chamar à existência o que antes não existia” (ARENDR, 2001, p. 198). Em outras palavras, Arendt se refere a uma experiência de liberdade que tem equivalência na experimentação da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona, de maneira inesperada, o curso dos processos desencadeados pela interação humana, garantia de uma história aberta e sem final. Aqui

encontramos a ruptura que Hannah Arendt realiza em relação à concepção da tradição de liberdade como livre-arbítrio, ou seja, a liberdade de escolher entre objetos dados de antemão. A ideia de liberdade aqui trabalhada visa recuperar, segundo Hannah Arendt, uma liberdade idêntica ao iniciar, como diz Kant, a espontaneidade. Para Hannah Arendt,

No nascimento de cada homem, este começo inicial é reafirmado, pois, em cada caso, vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma e a mesma coisa. (ARENDR, 2001, p. 216).

A autora em questão julga encontrar aí o vínculo entre a ação, enquanto capacidade de dar início espontaneamente a algo imprevisível e, a liberdade, ambas radicadas ontologicamente na "natalidade" humana. A história comporta novos começos por causa da condição humana da natalidade, por meio da qual o mundo se renova potencialmente a cada novo nascimento humano: "[...] Como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico." (ARENDR, 2014, p. 9).

Arendt não extrai implicações teológicas dessa reflexão agostiniana sobre a natalidade, mas busca indicar por meio dela o vínculo político existente entre ação e liberdade. A liberdade é uma "capacidade" humana e não uma "disposição humana interna", uma propriedade inalienável, de cada homem no singular, de modo que não é o homem que possui a liberdade, mas a liberdade é que vem a ser com o advento de homens capazes de agir e falar no mundo, podendo, portanto, ser destruída como fenômeno humano por determinadas formas de governo (DUARTE, 2000, p. 214). A grande comprovação do quanto à ação e a liberdade podem ser frágeis diante de determinados governos é o que aconteceu nos regimes totalitários, em que a liberdade foi alijada dos indivíduos, por meio da violência, tanto quanto foi alijada sua capacidade de agir e o seu direito de falar.

Confinados em campos de concentração como Auschwitz, os homens aí não tinham o direito de nascer, de nada iniciar, de modo que o novo para eles não se constituía como possibilidade. Nessas horríveis fábricas de cadáveres, o que parecia certo era apenas a morte, mediante lenta e prolongada perda da dignidade humana. Exemplifica bem essa situação nos campos o relato de Primo Levi quando tratou do preço a pagar pela resistência. A que se esclarecer que nos campos de concentração só se negociava com a moeda da morte.

Estava subjacente a punição por resistência, uma pedagogia maligna em que se colocavam os desavisados e 'heróicos' em seu devido lugar e, os demais por extensão, aprendiam. Testemunha Levi, diante da violência sofrida, impetrada por prisioneiros funcionários¹, que 'privilegiados' agiam como reguladores do campo, "Ele quer domá-lo, quer apagar a centelha de dignidade que você talvez

¹ Os 'prisioneiros funcionários' eram detentos do campo, que eram forçados a principio, a servirem no sistema concentracionário como policia do campo, junto aos outros detentos, o que fazia com que gozassem de pequenas 'regalias', se é que, pode dizer-se que existiam, se não apenas em comparação com os demais. Logo assumiam esse papel com afincio para garantir esse privilégio e tornavam - cruéis com seus pares.

ainda conserve e que ele perdeu" (LEVI, 2016, p. 31) Assim, "a resposta na mesma moeda, é uma transgressão intolerável [...] quem a comete deve tornar-se um exemplo" (LEVI, 2016, p. 31) essa perda de dignidade se expressa ainda no ritual de ingresso desse inferno, Consoante Levi;

O sinistro ritual [...] que acompanhava o ingresso; os chutes e os murros desde logo, muitas vezes no rosto; a orgia de ordens gritadas com cólera autêntica ou simulada; o desnudamento total; a raspagem dos cabelos; a vestimenta de farrapos. (LEVI, 2016, p. 29).

Dignidade essa aviltada ao extremo emudecimento. Nesse contexto, chegamos ao entendimento de que, se é por palavras e atos que nos inserimos no mundo², nenhum regime que negue essas manifestações pode se arrogar ser político, pois destrói aquilo que é a política, isto é, a liberdade dos homens em uma esfera pública. O agir humano aqui, para a esfera pública, equivale à respiração para a vida biológica. Negá-la é negar a própria vida, a existência de todo um corpo, no caso em questão, um corpo político.

Ressaltar o aspecto da ação enquanto diferença vivida entre iguais é um ponto chave a ser compreendido, na medida em que o que está em jogo é a singularidade dos indivíduos, isto é, a cada *oi neói* [novo]³, como diziam os gregos, temos o inesperado, e assim, um aspecto um tanto trágico⁴ do que está por vir, pois cada nascimento potencialmente traz consigo o inesperado, assim, a natalidade garante a continuidade da ação e sua marca singular no seio dos homens e mulheres que agem e discursam. Como nos esclarece Arendt:

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver com ser distinto e singular entre iguais. (ARENDR, 2014, p. 220-221).

Somos iguais porque podemos nos compreender, podemos dar sentido ao nosso existir de forma a entender o mundo de coisas que nos cercam, contudo somos diferentes, na medida em que o discurso e a ação são inovadores do nosso existir. Assim, entendemos que a cada novo ser marcado em sua singularidade e, em meio à pluralidade, emerge uma importante diferença apontada por Hannah Arendt, entre "o que és?" e "quem és?" na medida em que o "quem és" revela o agente do discurso e da ação, pois através da fala e do ato os indivíduos revelam

² A categoria mundo emerge como categoria de central importância uma vez que este é o palco das ações humanas e onde a inserção dos homens e mulheres na vida ocorrem e, sobretudo, na vida política. Nesta direção nos esclarece Neto "Hannah Arendt não elaborou o conceito de 'mundo' a partir do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, mas sim a partir "concretude dos acontecimentos políticos" (NETO, 2009, p.17)

³ Cf. ARENDR, 2001, p.225

⁴ Para isto vale conferir a exposição sobre o trágico na ação no texto de José dos Santos Filho (2016).

quem são, manifestam suas habilidades e, sobretudo, sua identidade pessoal e singular no mundo dos negócios humanos, no seio da história real.

Isso não nega que qualquer resposta a pergunta: "quem és?" seja incapaz de defini-lo por completo na medida em que, sendo ele um iniciador, tende sempre a ultrapassar qualquer expectativa ou previsibilidade anterior. Este aspecto da ação e do discurso empresta ao convívio humano uma fragilidade e uma incerteza que não podem ser contornadas pela imediação sólida de objetos tangíveis. É evidente que se frustra a tentativa de equacionar a questão do "quem és" identificando o agente com "o que é".

O exemplo descrito sugere que alguém que é um advogado apenas indica a característica mais saliente dele, uma vez que ninguém é advogado ou atua como tal vinte quatro horas por dia, uma vez que esse advogado pode assumir uma gradiente bastante acentuada de possibilidades.

Das descrições, nenhuma delas nem todas reunidas, podem responder a questão "quem és?". Essa característica da ação e do discurso, em que um mesmo indivíduo pode assumir diversos papéis ao longo de sua existência, põe em risco o seu próprio caráter de revelação, pois toda ação só existe no momento fugaz de seu acontecimento, e o agente sempre aparece diferente do que da última vez. Então como identificar o agente? (XARÃO, 2000, p. 152).

Essa questão posta por Xarão, seguindo a esteira de Arendt, ao analisar as ações do agente nas narrativas aponta para o fato de a pluralidade humana estar negada pela filosofia da história na medida em que aquela se apresenta como condição fundamental da ação. Assim, consideramos como núcleo central de toda discussão a preservação da esfera pública, na qual o discurso e a ação possam acontecer pautados pela condição humana da pluralidade.

Todo esse contexto nos remete ao que Hannah Arendt denomina "teia de relações humanas". Com tal expressão, Arendt queria designar as relações criadas pela ação e pelo discurso, relações essas que transcendem a subjetividade, na medida em que a ação e o discurso ocorrem entre homens, isto é, existe aí uma intersubjetividade, no tocante ao que "*inter-essa*", ou seja, que está entre pessoas. Para Arendt, todo esse processo ganha essa direção pelo fato de que os homens agem e falam diretamente uns com os outros. Esta relação possibilita o surgimento do novo pela ação e a revelação da identidade pelo discurso. Como afirma nossa autora:

A rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas conseqüências imediatas. Juntos, iniciam um novo processo, que mais emerge como a história singular da vida do recém chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles com que ele entra em contato. (ARENDR, 2014, p. 228).

A ação e o discurso aparecem nesse contexto como o elemento revelador, na medida em que mostra o autor das palavras marcando-o de forma tácita, a ponto de distingui-lo dos demais, tanto dos que estão no nosso meio como daqueles que já não habitam o mundo. A ação, por sua vez, é criadora do novo, criadora no sen-

tido de que é capaz de iniciar coisa nova. Juntos, ação e discurso funcionam como impulsionadores de um movimento que desemboca na teia de relações humanas. Nesse processo, desenvolvido pela ação e pelo discurso está o nascimento e a morte de um indivíduo singular e, no intervalo desse nascer e morrer, uma história que pode ser narrada como história de vida, isto é, como conjunto de ações e discursos empregados ao longo de sua existência. Em outras palavras, um conjunto de histórias vividas por esse singular e que, de uma forma ou de outra, marcaram de maneira ímpar os que com ele estiveram em contato.

Isso nos remete a uma condição que cada recém-chegado traz consigo – a imprevisibilidade –, o que se dá na medida em que as “histórias” por ele vividas no intervalo entre a vida e a morte, podem mudar definitivamente o mundo, de modo que possibilitar esse processo é fundamental para a política como expressão da liberdade. Assim sendo, é possível entender que a ação somente ocorre na trama tecida pelos diversos agentes e que ela sempre produz histórias tão naturalmente quanto à fabricação produz obras. Essas histórias podem ser reunidas depois e registradas em documentos, monumentos, materializadas em obras de arte e poesia, formando assim a história, a grande história da teia de relações humanas, sem início e sem fim definidos. A ação e o discurso, porém, em sua pura manifestação, não tem nada em comum com essas obras. O que importa aqui é perceber o agente que está se revelando, se mostrando em cada obra a qual, após sua morte, lhe garantirá imortalidade através da memória e da fala. Assim nos diz Arendt:

Mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela produz estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Essas estórias podem, depois, ser registradas em documentos e monumentos [...] embora todos comecem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é autor ou criador da estória de sua própria vida. Em outras palavras, as estórias resultam da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu autor e seu padecente, mas ninguém é seu autor. (ARENDR, 2014, p. 228).

Posto isso, podemos compreender a intenção de Hannah Arendt quando sustenta que os negócios humanos se dão em um contexto de história real e não fictícia, já que a ficção é história feita, produzida, enquanto a história real, não. Esta, por sua vez, não apresenta mão invisível alguma como sua criadora, em vista de não ser criada. O único alguém que ela revela é o seu herói⁵; ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente tangível de um “quem” singularmente pode tornar-se tangível *ex post facto* através da ação e do discurso. “Só podemos

⁵ Sobre a relação da ação com a figura do herói destaca Arendt: “o herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra herói não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história” (Arendt *A condição humana*, p.231). Assim, o herói é aquele que age sem temer pela própria vida, este visa algo maior; a imortalidade de seus feitos na revelação de seu *Daimon*, na revelação de sua singularidade em meio a pluralidade. Em meio ao agonístico mundo da ação emerge o herói diante de seus pares. Nas palavras de Francisco: “O fato, de estarem, por assim dizer, num palco instalado no meio de seus pares e de aparecerem a eles, adicionava a sua existência esse elemento novo: máxima realidade.” (FRANSCISCO, “Hannah Arendt e o Herói homérico”, p. 104-105).

saber quem o homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia.” (ARENDR, 2014, p. 230/231).

É preciso estar atento ao fato de que o herói, nesse contexto, não diz respeito ao homem de grandes feitos, equivalente a um semideus, mas trata-se de um indivíduo que se insere no mundo através do discurso e da ação e, assim, já é capaz de deixar uma biografia, para ser vista e narrada, ou seja, é capaz de romper com a esfera da casa e dirigir-se ao mundo público, construir uma teia de relações com outros que aí também agem e discursam. É, portanto, o herói quem ocupa o espaço público, sendo capaz de por ele se interessar. Arendt chama a atenção para esse dado a partir da categoria de coragem, que indo além da qualidade indispensável de um herói que tenha travado grandes batalhas, tem a ver, sobretudo, com “disposição de agir e falar e inserir-se no mundo e começar uma história própria” (ARENDR, 2014, p. 231).

A pluralidade e os negócios humanos

A atividade política pensada por Hannah Arendt é uma atividade que necessita do olhar e da presença do outro de modo que é na pluralidade que se revela o agente. Sem esse convívio plural, não tem como a ação, categoria política por excelência, aparecer. Sendo assim, podemos concluir que estar isolado é o mesmo que está impossibilitado de agir. Um eremita que vive no isolamento não age; apenas comporta-se em relação às necessidades imediatas da vida, é totalmente movido pelo labor – é um *animal laborans*, justo por estar em pleno isolamento.

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. [...] A Ação e discurso necessitam tanto da presença circunvizinha de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza [...] A ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato como ela. (ARENDR, 2014, p. 233).

Hannah Arendt chama atenção para a incompreensão que é feita a se ver, no homem isolado⁶, um homem forte, quando a história mostra vários exemplos de fracasso desse tipo que foram incapazes de articular outros, que foram incapazes de conseguir cooperação. “É preciso se preservar da ilusão de força extraordinária e, com ela, a falácia do homem forte, que é poderoso por estar só.” (ARENDR, 2014,

⁶ O isolamento não é uma virtude do homem de ação, este quando ocorre conduz o ser humano a alienação de si e do mundo. Este representa uma ruptura dos enlaces políticos uma vez que já não vê outros, nem se permite a aparecer para outros. O isolamento é a condição de negação da ação, da pluralidade e aparência em um mundo público e de significados montados pela *lexis* e pela *práxis*. Em fim é a marca dos governos concentracionistas e autoritários. Sobre isto nos esclarece Hannah Arendt: “O isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das tiranias. Os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas. Mas nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas. Toda a esfera privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta” (ARENDR, 1989, p. 526). Nesta esteira cabe ressaltar a distinção proposta por Hannah Arendt que nos adverte sobre a diferença entre isolamento e solidão. O primeiro nos diz Hannah Arendt, se refere ao terreno político da vida. O segundo, por sua vez, esclarece a autora, diz respeito à vida humana como um todo. De modo que somos advertidos pela pensadora, a saber: “Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização do interesse comum, é destruída”. (ARENDR, 1989, p. 527)

p. 233). É preciso ter claro que uma fragilidade possível dos negócios humanos, no qual nenhuma teia de relações pode ser costurada, reside no fato de que, sem o convívio de outros, sem a pluralidade, é impossível constituir política e, dessa maneira, garantir a ação. Nesse contexto é importante ressaltar, que se a ação ocorre em pluralidade, atinge a outras pessoas, tanto quanto é atingida por estas que também agem. O que identificamos é que a ação é plural e processual, na medida em que cada processo de ação é causa de outro, o que leva a ação a um inter-relacionamento, que sempre está além de duas pessoas. A ação, nesse sentido, pode romper todas as fronteiras na medida em que a imprevisibilidade da mesma suplanta toda estrutura em vista de cada novo que chega, a cada geração que surge. Isso corrobora a afirmação de que a ação está sempre ancorada na natalidade, isto é, na possibilidade de constituição de um novo ser que, através da ação e do discurso, irá tecer uma nova história, ainda que esta só se revele totalmente após sua partida e seja cristalizada na memória via narração. Contudo, para ser narrada, é preciso que se tenha o que narrar, e a quem narrar. Daí a eficiência do espaço necessário para a ação ocorrer, ou seja, a existência de uma esfera pública. Como nos esclarece Arendt:

Ao contrário da fabricação, em que a luz sob a qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo olhar do artífice, a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparecem quanto eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos. A ação só se revela plenamente para o contador de estória [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes. [...] Muito embora as estórias sejam resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da estória que percebe e "faz" a estória. (ARENDR, 2014, p. 238).

O outro é quem narra, é quem imortaliza os feitos, os atos. A memória construída nos negócios humanos é construída pelo agir, contudo, um agir que tem um espectador, capaz de narrar tais fatos. Isso nos permite concluir que toda a vida inscrita no mundo humano através do agir e do falar, cuja permanência pode vir a ser narrada como uma história com início meio e fim, nunca tem autoria naquele que a viveu.

Para Hannah Arendt, foi com Heródoto que as palavras e os feitos, ou seja, atividades que decorrem unicamente do agir humano e, que só perduram no mundo se a memória as preserva na recordação, "tornaram-se o conteúdo da história" (ARENDR, 2001, p. 69) transformado pela *poiesis* da palavra escrita. O propósito da empresa de Heródoto era "preservar aquilo que deve a sua existência aos homens" contra o tempo, prestando "aos extraordinários e gloriosos feitos gregos e bárbaros, suficiente louvor para assegurar-lhes a evocação para a posteridade, fazendo, assim, a sua glória brilhar através dos séculos." (ARENDR, 2001, p. 70). Realizou-se, desse modo, o ideal de imortalização dos antigos que encontravam, na grandeza de atos e palavras do indivíduo autônomo, a baliza para a dignidade dos homens – a excelência de ações e palavras entre pares que mereciam permanecer para sempre como feitos exemplares. Em nossa autora, o que distingue fundamentalmente a visão de história da que temos hoje é que, o que se preserva

é o ineditismo de um feito, a ocorrência única, o fato incomum. “O que para nós é difícil perceber”, segue Arendt,

É que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais e que constituem o tema da narrativa histórica, não são visto como partes, que de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário a ênfase recai em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bios* em linha reta dos mortais interrompem o movimento circular da vida biológica. O tema da história são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras. (ARENDR, 2001, p. 72).

Do exposto, vem a certeza que os negócios humanos ocorrem sob o olhar do outro, porque é na história que o singular aparece, mas só pode aparecer para o outro, o que torna indiscutível o elemento plural na constituição dos negócios humanos.

A ação e o olhar Grego: o poder como ação em conjunto

Hannah Arendt enfatiza a relação existente entre a “imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso” (ARENDR, 2014, p. 238), porque a ação e o discurso possibilitam ao novo aparecer e acontecer, ou seja, revelar-se. Como essas categorias do discurso e da ação estão ancoradas na natalidade, a cada recém-chegado, há uma imensa gama de possibilidades para acontecer que são imprevisíveis justamente porque quem age de acordo com esse contexto se revela, sem ter domínio de quem revela, de modo que só conheceremos a história do agente, como história possível de identificá-lo, após sua morte. Assim, os gregos antigos percebiam a vida gloriosa que se manifesta depois da morte. Para Arendt, no contexto grego, a grande expressão disso é Aquiles, que morre após seu grande feito. Morrer é garantir a bem-aventurança no sentido de imortalizar-se, no sentido de se fazer narrável; isto, a custas de todos os outros fatores, isenta a imprevisibilidade, ainda que relativamente.

A esfera pública aparece nesse contexto como a solução grega para a imprevisibilidade da ação, na medida em que a mesma assegura o local de manifestação da mesma.

Antes que os homens comessem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudesse-mocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era a domínio público da polis.” (ARENDR, 2014, p. 241).

Contudo, Arendt chama a atenção para que não se caia no institucionalismo, na medida em que não é a cidade de Atenas, a *polis*, mas os atenienses, ou seja, aqueles que, dotados da capacidade da ação e do discurso, são passíveis, estejam onde estiverem, de constituir mundo público (ARENDR, p. 241).

A questão da fragilidade ganha destaque porque apresenta três frentes a serem equacionadas: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade dos processos e, desencadeado por essas duas primeiras, o anonimato dos autores. Destarte, A esfera pública torna-se fundamental, na medida em que supera as distorções da

modernidade na busca de equacionar tal questão e dar segurança à sustentabilidade do fenômeno da política, fenômeno esse que necessita do convívio humano.

Nesse contexto, fica claro que é impossível conceber mundo público sem a convivência de outros que agem em conjunto, vivem juntos. Em outras palavras, mundo público situa-se no meio dos homens, nunca fora deles ou sob o domínio de um membro específico, mas o vivido na pluralidade. O forte na constituição desse conceito de mundo público é a quantidade de membros envolvidos. É evidente que também há qualidade, pois não é um aglomerado de pessoas que funda a esfera pública, mas homens capazes de ação e de discurso estejam onde estiverem vinculados por um mínimo de estabilidade. Como nos esclarece Arendt:

[...] o domínio político resulta diretamente da ação em conjunto, do “compartilhamento de palavras e atos”. A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com a parte a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui. É como se os muros da polis e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. (ARENDR, 2014, p, 245).

Aqui está expresso o cerne da esfera pública, na medida em que o que está em jogo é a aparição aos outros e dos outros entre si. O aparecer ganha sentido quando o mesmo é possibilitador de mundo, isto é, capaz de criar laços que intersubjetivamente dão sentido à ação e ao discurso, de modo que percorrendo o caminho do diálogo, passando inclusive pelo dissenso, próprio dessa pluralidade, seja possível construir um espaço público capaz de acolher a todos nas suas manifestações⁷ e anseios políticos na medida em que garanta liberdade a todos, em um espaço de aparição. Assim também, deve ser o poder, isto é, um aparecer plural e discursivo.

O poder pensado por Hannah Arendt é constituidor da esfera pública na medida em que, para ela, poder tem a ver com o binômio ato-discurso, ou seja, não se trata de um agir pura e simplesmente, nem de um agir que vise transformar o outro, mas é algo balizado naquilo que potencialmente se possibilita, isto é, só existe em sua efetivação. E não poderia ser diferente tal compreensão na medida em que a esfera pública é o *locus* da ação, isto é, do agir humano em conjunto. Esse agir humano se manifesta no “espaço da aparência que passa a existir sempre que

⁷ Acolher todas as manifestações não significa que absurdos possam ser ditos e defendidos sem responsabilidades sobre o que se diz e o que se faz. Não se trata disso. Hannah Arendt chama atenção para a necessidade de julgarmos o que dizemos e o que fazemos para podermos nos responsabilizar por estes. Não podemos nos furtar de refletir sobre nossa existência no espaço público. O caso Eichmann é exemplo heurístico neste sentido, nos esclarece Hannah Arendt de que as afirmações dele: “de que não tinha feito nenhum mal diretamente a nenhum judeu” e de “que só obedecia a ordens” não foram suficientes para livrá-lo de suas responsabilidades. O fato de estarmos em meio à pluralidade e envolto no convite a discursos contraditórios, não nos autoriza a qualquer coisa ou pelo menos não nos isenta de responsabilidade. Hannah Arendt destaca o fato de que precisamos manter um diálogo interno [o dois em um – socrático] para que possamos legitimar nossas ações elevando estas ao julgamento. Ela destaca que “o critério de certo e errado, a resposta à pergunta: ‘o que devo fazer?’ Não depende, em última análise, nem dos hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor nem de uma ordem de origem divina ou humana, mas do que decido com a respeito a mim mesma. Em outras palavras, não posso fazer certas coisas porque, depois de fazê-las, já não serei capaz de viver comigo mesma. (ARENDR, 2004, p, 162). Nesta direção cabe ainda considerar outros critérios como o da comunicabilidade e do assentimento. Para maiores esclarecimentos sugerimos cf. Filho (2012, p, 343-353) e abra Responsabilidade e Julgamento da autora em questão.

os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação.” (ARENDR, 2014, p. 247). Nesse sentido, o espaço da aparência está intimamente relacionado com a pluralidade, ou seja, o convívio humano é fundamental na estrutura do espaço de aparição. Por isso, Hannah Arendt salienta o fato de que, em qualquer lugar ou situação em que esses homens se reúnam, há potencialmente a existência do espaço de aparição. Contudo, Arendt esclarece que isso não é um fator necessário, mas potencial. Arendt ainda ressalta que é potencial e não para sempre.

A ideia de um poder perene, ou seja, com uma durabilidade maior que sua efetivação, foi uma distorção de quem entende o poder vinculado à violência. Nesse sentido, poder-se-ia guardar um arsenal para uso da força bruta, no caso de crise. Contudo, para Hannah Arendt, essa estrutura desmonta o real sentido do poder, na medida em que o mesmo se encontra fora da esfera da violência. Como nos diz ela:

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas revelar realidades, e os atos não usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. (ARENDR, 2014, p. 247/248).

Hannah Arendt percebeu na tradição do pensamento político ocidental, desde sua mais genuína manifestação, a trágica equação entre o fenômeno do poder e o da violência, o que teria gerado tanto uma constante tradução das relações de poder em termos da linguagem da dominação e da submissão, quanto a ênfase na “obediência” garantida pela ameaça da violência. Em outras palavras, o poder nunca é propriedade de um indivíduo. Portanto, trata-se de um espaço que “precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo” e cuja própria existência depende diretamente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si desaparecendo quando se encontram isolados.

O fenômeno do “homem ilha”, ou seja, do homem que se isolou de tudo e de todos conduz ao esfacelamento do espaço de aparição e impossibilita a constituição de poder. As sociedades contemporâneas, palco de grandes guerras e regimes alicerçados na violência, colocam à vista, as consequências desse isolamento que se radicaliza a cada década quando, por exemplo, encontramos movimentos extremistas que, através do terror, dizem promover a justiça de Deus, ou ainda, quando constatamos o descaso total de uma população com a coisa pública, assumindo a máxima do “não tenho nada a ver com isso”. Observar a postura do isolamento e da violência de braços cruzados é situação totalmente contrária à posição de engajamento no espaço público, de homens que juntos são capazes de criar poder, tanto quanto façam uso da convivência plural mediada pelo discurso e pela ação, constituindo poder como potencial. Como nos diz Hannah Arendt:

O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força [*force*] e o vigor [*strength*]. Enquanto o vigor é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam. (ARENDR, 2014, p. 248).

Hannah Arendt ressalta a diferença existente entre força e poder. A força sempre tem a ver com o uso da violência e se pauta pela destruição e subjugação

do outro à medida que o poder garante ao outro o direito de aparecer, de agir e de falar. A constituição de um conjunto de pessoas é tão fundamental para se obter poder que Arendt lembra que a história traz diversos exemplos de pequenos grupos de homens organizados, governando diversos impérios, mas chama a atenção para o aspecto metafórico de Davi e Golias, já que entre os dois homens a relação não é de poder. O poder só aparece onde materialmente existir a convivência humana. Em outras palavras:

o único fator material indispensável para a geração de poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder, quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes. (ARENDR, 2014, p. 249).

O caráter temporário e frágil do poder nos indica a sua constituição plural, e sua dimensão limitada. O poder é frágil e temporário visto o mesmo depender do convívio humano. Desfeito esse, isto é, esvaziado o espaço da aparição em favor da vida privada de cada indivíduo, está desfeito o arco mantenedor do poder. É ilimitado na medida em que, diferentemente da força, "não encontra limitação na esfera humana." (ARENDR, 2014, p. 249). Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que a única limitação aplicável ao poder é a limitação da convivência humana do existir de outros.

O isolamento, como pretensa força política, teve sua expressão maior na tirania, já que esse sistema negou a convivência com outros e se pautou na violência e, nunca é demais lembrar que, para Hannah Arendt, "se a violência é capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo." (ARENDR, 2014, p. 250). Desse modo, temos manifestada nos regimes tiranos a ideia de isolamento como fundamento maior. Nas palavras de Arendt: "a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento – o isolamento do tirano em relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeição generalizada." (ARENDR, 2014, p. 250).

Tanto quanto a tirania é nociva à constituição de um poder e de um espaço de aparição, quanto o poder, como convívio plural, conserva e dá sentido à esfera pública. Esse sentido é construído pela linguagem que revela o indivíduo a outro de modo que ambos, por meio daquela, também se inter-relacionam. Em outras palavras, o grande sentido construído pelo poder pautado no convívio plural é um mundo público e estável capaz de abrigar o existir humano para além do amontoado de coisas. Nesse sentido, falamos de artifício humano, que recebe o humano em sua pluralidade, ou seja, o mundo público é possível porque o poder que aí se estabelece está assentado na ação e no discurso. Como nos diz Hannah Arendt: O poder preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua *raison d'être* se deixasse de ser palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por que engendrados. (ARENDR, 2014, p. 252).

Considerações finais

Ao tratar da ação no pensamento de Hannah Arendt e sua implicação com a pluralidade e o espaço público tivemos como modesta pretensão discorrer sobre

estes em uma apresentação que pudesse introduzir o leitor que se interessa pela obra da pensadora. Não mais do que trazer a baila a própria autora de modo a contribuir com a divulgação de seu pensamento, que consideramos relevante e atual para compreender o mundo hodierno.

Neste sentido, cabe destacar que entendemos que a ação em Arendt não tem fim, fora dela mesma, não se inscreve na esteira dos processos de fabricação da história e da realidade como soe acontecer nas filosofias da história [Agostinho, Kant, Hegel, Marx] que visando um domínio sobre a realidade puseram no divino no metafísico ou no processo, como fizeram os modernos, a responsabilidade de constituição do real e da história. Em Arendt, a ação é expressão da pluralidade, isto é, do convívio pleno e mútuo via *léxis* e *práxis* que não visa nenhum fim a não ser o de agir e estar entre pares. Assim sendo, é fim em si mesma. Nesta esteira, temos que esta guarda em si um elemento trágico a partir do novo que se anuncia e que inicia novas propostas de mundo e de organização de mundo.

Destarte, cuidar do mundo é uma tarefa fundamental que se inicia com o cuidar do espaço público, *lócus* de efetivação da ação e do discurso. Aparecer e permite aparecer é condição *sine qua non* da esfera pública. A experiência totalitária negou justamente essa possibilidade de efetiva aparição, quando negou a existência plural e condenou homens e mulheres ao horror do campo de concentração; uma verdadeira imagem do inferno⁸. O que nos leva a depreender que a violência não instaura poder e, nem possibilita a ação, tampouco favorece ao espaço público, ao contrário, esta é a mais flagrante oposição a este espaço e, ao poder.

Dito isto, concluímos que o poder enquanto experiência de uma ação em concerto só pode se efetivar na mais flagrante pluralidade em que o contraditório, o dissenso possa emergir como expressão da polifonia que alicerça e fundamenta o espaço público. Um som uníssono pode ser harmônico na natureza ou em uma sinfonia, mas mesmo nestas a grande beleza reside na pluralidade de sons, assim, também na esfera pública a variedade de vozes e de ações é que garantem a permanência do aspecto plural da ação.

Por conseguinte, agir implica ter a coragem de um herói para enfrentar o diverso e ser capaz de responsabilizar-se por seus atos e suas falas. Comprometendo-se constantemente com uma reflexão em que se encontrando consigo mesmo eleve ao julgamento tudo o que diz e faz para responsabilmente permitir que se possa continuar plural, sem ser leviano ou perpetrador do mal banal, o que seria potencialmente um risco para o espaço público.

Referências bibliográficas

ARENDRT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 2014.

_____. *Entre o passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa et al. São Paulo. Ed. Perspectiva. 2001.

⁸ Cf. o texto de SILVA e BRASIL (2016). Neste há um destaque da imagem do inferno como figura de dominação e horror.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. Ed. Cia. das Letras, São Paulo. Ed. Perspectiva. 2004.

DUARTE, André. *O pensamento a sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo. Ed. Paz e Terra. 2000.

FRANSCISCO, M.F.S. "Hannah Arendt e o herói homérico". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. n.11, p. 97-117, 2/2007.

FILHO, José dos Santos. Quem sou 'eu' para julgar? Implicações morais no pensamento político de Hannah Arendt. In: Organização de Odílio Alves Aguiar et. al. *O Futuro entre o passado e o presente*. 5º ENCONTRO HANNAH ARENDT. Editora IFBE. Passo Fundo – RS. 2012.

_____. Entre a promessa e o perdão: o problema da ação no pensamento de Arendt. *Revista Reflexões*, ano, 5. n. 8 de jan.-jun. 2016. Disponível em: <www.revistareflexoes.com.br> 2016.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Ed. Loyola. 2009.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2016.

SILVA, Ricardo G. A; MAIA, Antônio G. B. Política e Religião em Hannah Arendt a imagem do inferno. *Revista Reflexões*, ano, 5. n. 8, jan.-jun. 2016. Disponível em: <www.revistareflexoes.com.br> 2016.

TAMINIAUX, Jacques. Time and Inner Conflits of the Mind. In: Joke HERMESEN & DANA VILA (Eds.). *The judge and the Spectator – Hannah Arendt's political Philosophy*. Leuven: Peetr, 1999.

XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí/Rio Grande do Sul: Ed. UNIJUÍ, 2000.

Sobre o autor

Ricardo George de Araújo Silva

Doutorando em Filosofia – UFC. Mestre em Filosofia – UFC. Professor Assistente da Universidade Estadual Vale do Acaraú- Sobral/CE. Coordenador do Laboratório de Estudos da Política – LEPOL/UVA e do Grupo de Estudos em Política, Educação e Ética – GEPEDE/UVA/CNPQ. Membro dos GTs Ética e Cidadania e Filosofia política contemporânea, ambos da Anpof. E-mail: ricardogeol1@yahoo.com.br

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

SILVA, Ricardo George de Araújo. Ação, pluralidade e política em Hannah Arendt. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 73-86, jan.-jun. 2018.

Arivaldo José Sezyshta*

O Bem Viver e outros mundos possíveis

The Well Living and the other possible worlds

RESUMO

A crítica ética ao capitalismo parte da constatação de que as causas econômicas que provocam a deterioração do meio ambiente são as mesmas que acabam produzindo o empobrecimento da maioria das populações do planeta, fazendo dos pobres as principais vítimas desse modelo perverso de desenvolvimento que, ao sacrificar a natureza em nome do lucro, termina sacrificando seres humanos. Afinal, como dizia Capra, "Dez dólares de carvão são iguais a dez dólares de pão". A perversidade está, justamente, no desencadeamento de um processo *ecocida*, com consequências ainda inimagináveis para a vida no planeta Terra. O *Bem Viver*, enquanto alternativa possível e já em construção, ao contrário do capitalismo, guia-se pela co-responsabilidade solidária, tão comum aos povos originários, de quem acolhe as lições recebidas: lições de vida comunitária, de conservação da natureza e de sabedoria humana. O horizonte, então, estende-se a outro tipo de civilização, acolhedora das multiplicidades, responsável por outras maneiras de fazer política, capaz de comprometer-se com a efetivação da equidade econômica a partir da afirmação da vida da comunidade. Trata-se de uma mudança no modo de pensar e de agir, colocando o bem comum acima dos interesses individuais, o que significa a destruição da essência do capital, pois, ao se colocar um limite ao consumo quantitativo, se garante maior equidade, ao se libertar o limite qualitativo humano e a felicidade do gozo comunitário. Essa experiência, que é, ao mesmo tempo, ancestral e contemporânea, qualifica a construção, não de uma humanidade futura, mas, na relação de forças, de "um mundo onde caibam muitos mundos", evitando a universalização da cultura do mais forte e uma só forma de efetivação da cidadania. O Bem Viver constitui-se como interlocutor privilegiado do decrescimento, não enquanto crescimento negativo, mas enquanto espaço agregador de alternativas capazes de ensinar ao mundo que a felicidade está na convivência e não no consumo.

Palavras-chave: Bem Viver. Decrescimento. Libertação.

* Pós-doutorando em Filosofia Política – UFPB.

ABSTRACT

The ethical critique of capitalism is based on the fact that the economic reasons that cause the deterioration of the environment are the same ones that end up producing the impoverishment of the majority of the planet's population. Thus, making the poor the main victims of this perverse model of development that, by sacrificing Nature in the name of profit, ends up sacrificing human beings. After all, as Capra put it, "Ten dollars of coal equals ten dollars of bread." The perversity is, precisely, in the triggering of an ecocidal process, with consequences still unimaginable for life on planet Earth. The Well Living, as an alternative possible and already under construction, unlike capitalism, is guided by shared responsibility and solidarity, as common to native peoples, who welcomes the lessons received: lessons from community life, nature conservation and Human wisdom. The horizon, then, extends to another type of civilization, welcoming the multiplicities, responsible for other ways of doing politics, able to commit to the realization of economic equity from the affirmation of community life. This is a change in thinking and acting, placing the common good above individual interests, which means the destruction of the essence of capital. Therefore, to put a limit on quantitative consumption, ensuring greater fairness, by releasing the human qualitative limit and the happiness of the community enjoyment. This experience, which is both ancestral and contemporary, qualifies the construction, not of a future humanity but in the relation of forces, of "a world where many worlds fit". This way, the universalization of a stronger culture and the single form of effective citizenship are avoided. Living Well is a privileged interlocutor of decrease, not as a negative growth, but as an aggregator of alternatives capable of teaching the world that happiness is in coexistence and not in consumption.

Keywords: Well Living. Decay. Liberation.

Diante da desvalorização da natureza e da crise ambiental a que chegamos com a Modernidade e o capitalismo, onde o lucro se contrapõe à existência mesma da vida, a Filosofia da Libertação propõe uma revolução ecológica, sintetizada em postulados políticos capazes de desempenhar uma função estratégica de abertura para novas possibilidades.

Nessa proposta se encontra o paradigma do Bem Viver, entendido seja do ponto de vista teórico, seja prático, enquanto oportunidade de imaginar outros mundos e enquanto visibilização de outros mundos possíveis porque já em curso, na efetivação de comunidades autossustentáveis, ecologicamente responsáveis. Trata-se de uma mudança no modo de pensar e de agir, colocando o bem comum acima dos interesses individuais.

Do ponto de vista teórico, o Bem Viver consiste em "um primeiro esforço para compilar os principais conceitos, algumas experiências e, sobretudo, determinadas práticas existentes." (ACOSTA, 2016, p.24). Do ponto de vista prático, precisamente, o Bem Viver remete às experiências que dão conta da efetivação real do exercício horizontal do poder, que está, lentamente, recriando e reinven-

tando o mundo a partir do âmbito comunitário, considerando a natureza como sujeito de direitos, aceitando que os ecossistemas e os seres vivos têm um valor intrínseco, ontológico.

Em resposta à opressão, as vítimas se mobilizam e se organizam. Na maioria dos casos, a partir da luta pelo sagrado direito a viver dignamente na e da própria terra, entendida enquanto condição da vida e não enquanto um item a mais da economia de mercado.

Essa propositura – de que a terra é a condição para a vida e não instrumento de lucro - pode ser viabilizada para além de um território específico, pois os direitos e a irmandade dos povos podem ser compreendidos a partir da percepção de que as identidades são relacionais: extrapolam as fronteiras e os estados e a Política tem que compreender isso, dialogar com isso se pretende contribuir na construção da vida.

“A que resistir?”, perguntam as vítimas. Talvez essa seja uma pergunta chave para entender a construção das novas identidades, compartilhadas, solidárias, includentes. “Resistir a tudo o que se contrapõe ao desenvolvimento da vida”, respondem e nos ensinam que é a vida humana o *telos* de uma filosofia que não seja alegoria do poder vencedor e de uma política que não seja responsável pela alienação e a morte, mas, ao contrário, dê sua humilde contribuição à libertação dos oprimidos.

A Filosofia da Libertação faz isso ao proceder sua crítica ao atual sistema político-econômico, construindo, através de sua Política da Libertação, alternativas que, a partir da qualidade de vida das pessoas, dos mais empobrecidos, das vítimas, efetivem, institucionalmente, o poder cidadão. Dessa política obediencial ao povo, dessa política, deriva uma Economia da Libertação, imbuída em mudar os critérios e os rumos do desenvolvimento, passando do lucro para a vida humana.

Nesse sentido, uma pergunta importante que temos feito é: para onde caminha a humanidade? A tomada de consciência da questão ecológica impõe essa pergunta ética, da mesma forma que obriga a se perguntar sobre o sentido da vida, da existência, possibilitando a abertura a um novo paradigma civilizatório, recuperado dos povos originários através do conceito e da práxis do Bem Viver. Assim, a questão ecológica revela muito mais do que aparenta: traz como imperativo repor o sentido da vida humana, o lugar que ocupamos no mundo, que é a crise de referencial último da existência. A encruzilhada na qual nos encontramos já representa um limite absoluto, com exigências de redução da produção e igualmente do consumo.

Nesse mesmo sentido apontam os estudos de Sirio Lopez Velasco sobre o ecomunitarismo e as novas tendências ecossocialistas de Michel Löwy.

Para Velasco (2012), o ecomunitarismo diz respeito à ordem socioambiental utópica pós-capitalista capaz de pautar-se pelo que chama de três normas da ética: lutar por tornar realidade nossa liberdade individual de decisão, realizar a ética consensualmente e preservar e regenerar a natureza humana e não humana. Na perspectiva de propiciar um desenvolvimento dos indivíduos associados solidariamente por decisão livre, fazem parte do ecomunitarismo:

- a) uma economia solidária e ecológica baseada no princípio que estipula ‘de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo

suas necessidades' [...]; b) uma pedagogia problematizadora [...]; c) uma 'política de todos' que fomenta a prática da democracia direta (VELASCO, 2012, p. 213).

Assim, Sirio Lopez Velasco defende que a propriedade social indireta a cargo do Estado deve transformar-se em propriedade social direta, ao mesmo tempo preservando mecanismos de coordenação e de ajuda para que as comunidades sejam solidárias. Trata-se do Bem Viver como o objetivo maior do Estado, assumido constitucionalmente por países como Bolívia e Equador, onde a satisfação das necessidades de cada indivíduo e das comunidades se tornou a finalidade máxima, com a proclamação como "bens nacionais inalienáveis a todos os recursos naturais (VELASCO, 2012, p. 218), com proibição do uso de transgênicos e proclamação do direito à água e à alimentação¹.

Dessa forma, para Velasco "a perspectiva ecomunitarista é irrenunciavelmente socioambiental" (VELASCO, 2012, p. 219) e, ao englobar conceitualmente a perspectiva intercultural, acaba por constituir-se na principal contribuição que advém dos povos indígenas para o socialismo do século XXI.

Já Michael Löwy, sobretudo com a obra *Ecologia e Socialismo* (2005), engrossa a corrente eco-socialista, buscando um rompimento com a ideologia produtivista do progresso, articulando as principais ideias do socialismo marxiano, incorporando os avanços da crítica ecológica, com novos hábitos de consumo. Para Löwy o próprio sistema capitalista, por estar fundado na competição, nas exigências de rentabilidade e na corrida atrás do lucro rápido, é o destruidor dos equilíbrios naturais. Por isso,

O pretenso capitalismo verde não passa de uma manobra publicitária, de uma etiqueta que visa vender uma mercadoria, ou, na melhor das hipóteses, de uma iniciativa local equivalente a uma gota de água no solo árido do deserto capitalista. (LÖWY, 2005, p. 50-51).

Em sua análise e crítica ao capitalismo, Löwy mostra que:

O crescimento exponencial da poluição do ar nas grandes cidades, da água potável e do meio ambiente em geral; o aquecimento do Planeta, o começo da fusão das calotas polares, a multiplicação das catástrofes "naturais"; o início da destruição da camada de ozônio; a destruição, numa velocidade cada vez maior, das florestas tropicais e a rápida redução da biodiversidade pela extinção de milhares de espécies; o esgotamento dos solos, a desertificação; a acumulação de resíduos, nomeadamente nucleares, impossíveis de controlar; a multiplicação dos acidentes nucleares e a ameaça de um novo Chernobyl; a poluição alimentar, as manipulações genéticas, a "vaca louca", o gado com hormonas. Todos os faróis estão no vermelho: é evidente que a corrida louca atrás do lucro, a lógica produtivista e mercantil da civilização capitalista/industrial leva-nos a um desastre ecológico de proporções incalculáveis. Não se trata de ceder ao

¹ No preâmbulo da Carta Magna do Equador se lê: "Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador ... celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia ... decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay" (disponível em <http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portaIStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoEquador.pdf>, acesso em 04/11/2013).

“catastrofismo” constatar que a dinâmica do “crescimento” infinito induzido pela expansão capitalista ameaça destruir os fundamentos naturais da vida humana no Planeta. (LÖWY, 2005, p. 41).

Assim, em sua visão o eco-socialismo, entendido como uma corrente de pensamento e de ação ecológica que elabora suas aquisições fundamentais a partir do marxismo, constitui-se em uma oportunidade de reação a esse perigo real, pois tanto a lógica do mercado e do lucro, estratégia capitalista, quanto o autoritarismo burocrático do socialismo, são incompatíveis com as exigências de preservação do meio ambiente natural. Para Michael Löwy, portanto, a preservação do meio ambiente natural é um imperativo humanista, pois

a luta contra a mercantilização do mundo e defesa do meio ambiente, a resistência à ditadura das multinacionais e o combate pela ecologia estão intimamente ligados na reflexão e na prática do movimento mundial contra a mundialização capitalista/liberal. (LOWY, 2005, p.46).

Igualmente preocupado em encontrar respostas à crise de sentido à qual a humanidade foi conduzida pela lógica destrutiva impetrada pelo capitalismo, pautada no consumo e no lucro, Enrique Dussel, avançando na construção de uma Economia da Libertação, traça um paralelo com a política, dizendo que “Assim como na política o *poder em si* é a *potentia* cuja sede é a comunidade política, da mesma maneira na economia todas suas determinações se originam no trabalho vivo em si” (DUSSEL, 2016), cuja sede é o trabalhador, no ato dirigido a outro ser humano, no cara-a-cara que indica empiricamente essa relação e constrói a práxis.

Esses e outros pensadores fazem referência aos povos originários e sua sabedoria milenar, sintetizada a partir do conceito de Bem Viver, fundamental diante do limite absoluto material ecológico do capital, que é a existência limitada de recursos e de meios de produção não renovados no planeta Terra. A terra, justamente, que, diante da sanha do capitalismo verde, está sendo comercializada em bolsas de valores, como uma mercadoria a mais.

Outra lógica, possibilitada pelo Bem Viver, permite aprofundar a crítica ao capitalismo que, embora produza bens com valor de uso, sua finalidade primordial não está em satisfazer as necessidades humanas, mas no lucro gerado pela venda das mercadorias. Mesmo que as mercadorias sempre tenham algum valor de uso, sua produção visa obter o valor de troca. Além disso, faz isso roubando o trabalhador, pela mais valia, e tomando gratuitamente da natureza toda energia disponível, de forma irresponsável porque predatória.

Diante disso, torna-se necessária outra exigência normativa, que pode ser viabilizada pelo princípio do Bem Viver, bem como por outras economias, a exemplo da Economia Solidária (MANCE, 1999) ou com a proposta do decrescimento (LATOUCHE, 2009), não enquanto crescimento negativo, mas enquanto espaço agregador de alternativas capazes de ensinar ao mundo que a felicidade está na convivência e não no consumo. Afinal, “viveríamos melhor de outra maneira”, fora de um sistema que nos leva à catástrofe.

O movimento da economia solidária propõe que as práticas de produção, de comercialização e de financiamento solidários que já existem no mundo sejam conectadas sob os princípios de uma rede de colaboração solidária. Caso isso ocorra, isso se constituiria em uma alternativa ao capitalismo atual. Diz Mance:

Neste caso, tratam-se de novas relações de propriedade e de trabalho que podem se expandir, uma vez que o que seria considerado lucro passível de acumulação privada sob o modelo capitalista é compreendido como um excedente a ser reinvestido para o crescimento da rede, diversificação de sua produção e aprimoramento dos produtos, de modo a promover o bem viver de todos os que praticam o consumo solidário. (MANCE, 1999, p. 1).

Isso porque na proposta do modelo da colaboração solidária não há acúmulo de lucro privado, pois o excedente é reinvestido na promoção do bem viver dos participantes dessa rede. Assim,

a estratégia das redes reafirma o trabalho vivo como fonte de riqueza e disponibiliza as mediações necessárias para que este trabalho possa produzir a riqueza que satisfaça as necessidades dos próprios trabalhadores, de suas famílias e de suas comunidades. (MANCE, 1999, p. 1).

Nessa perspectiva a Economia Solidária diz respeito a um Movimento que é mobilizador e que atende a uma demanda imediata de uma população excluída, permitindo enfrentar a estrutura capitalista e possibilitando a construção do novo, através das redes e cadeias. A economia solidária constrói o novo experimentando na prática o que é a sustentabilidade, enquanto habilidade na busca do sustento. O produto da festa não é a mercadoria, pois é incorporado na subjetividade a partir da compreensão de que há outros valores em jogo, como a própria solidariedade e a sustentabilidade, das ações e do próprio planeta.

Para Mance, o esforço empreendido também pela filosofia política, e dentro dela pela Filosofia da Libertação, consiste em buscar compreender essas práticas solidárias, em suas debilidades e potencialidades, analisando “como os elementos simples que as constituem poderiam ser articulados em propostas estrategicamente capazes de permitir a expansão de uma economia solidária antagônica à economia capitalista (MANCE, 1999, p. 1), apropriando-se, paulatinamente, das gigantescas forças produtivas que operam no sistema capitalista, fazendo com que essas forças estejam a serviço da liberdade humana e não da exclusão da maioria dos seres humanos através do acúmulo de riquezas de um grupo cada vez mais restrito de pessoas.

Há, portanto, que seguir perguntando, sempre: de que somos prisioneiros para que precisemos nos libertar?

Somos prisioneiros do “sempre mais”, da acumulação infinita. Somos prisioneiros do culto ao dinheiro e do dogma do crescimento infinito. Somos prisioneiros da ideia de desenvolvimento e do lixo nosso de cada dia. Somos prisioneiros da certeza da extinção. Em uma palavra: somos prisioneiros do capitalismo, essa “máquina de moer pobre”.

Mas, mais que isso, somos seres de esperança. Na construção do Bem Viver encontramos espaço e oportunidade para, como quer Alberto Acosta (2016), “imaginar outros mundos”, possíveis porque já sendo vividos, por exemplo, na afirmação de comunidades auto-sustentáveis ou nas “cidades em transição”, onde a política decidiu que a qualidade de vida é importante, para todos.

Nessa perspectiva, entendemos o Bem Viver enquanto “uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio,

mas que está presente nas mais diversas culturas.” (ACOSTA, 2016, p.14). Assim, vivendo em aprendizado e em convivência com a natureza, o Bem Viver, ao recuperar a sabedoria ancestral dos povos originários, permite o rompimento “com o alienante processo de acumulação capitalista que transforma tudo e todos em coisa.” (ACOSTA, 2016, p.15).

O enfrentamento ao sistema opressor, que segue gerando novas vítimas, se dá pelo esforço coletivo de prática da verdade e de defesa da vida, nas identidades compartilhadas, na tolerância multiétnica enquanto contribuição latino-americana para a história mundial. Essa já é uma trans-modernidade, uma novidade diante do mundo, já em gestação, anúncio da possibilidade real de um desenvolvimento qualitativo, capaz de efetivamente priorizar a vida humana diante do lucro, afinal, um bilhão de pessoas ainda passa fome no planeta, em pleno século XXI, o que obriga a Filosofia da Libertação a seguir apontando a superação desse problema ético, indicando as alternativas, no horizonte do debate.

Trata-se, portanto, de um conceito em construção: na construção do Bem Viver estamos em decrescimento, serenamente.

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

DUSSEL, Enrique. *Política de la Liberación: Arquitectónica*. v. 2. Madrid: Trotta, 2009.

_____. *14 Tesis de Ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta, 2016.

LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LÖWY, Michael. *Ecologia e Socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005.

MANCE, Euclides. *A Colaboração Solidária: compreendendo, transformando e conectando o que já existe*, 1999. Disponível em: <www.ifil.org/racs/biblioteca/mance3.htm>. Acesso em: 10 set. 2013.

VELASCO, Sírio Lopez. La ética ecomunitarista y el socialismo del siglo XXI. In: VIEIRA, Antonio Rufino (Org). *Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2012, p. 211-240.

Sobre o autor

Arivaldo José Sezyshsta

Pós-doutorando em Filosofia Política – UFPA; Membro Gt Ética e Cidadania/ANPOF.

E-mail: aryasa@bol.com.br

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

SEZYSHSTA, Arivaldo José. O Bem Viver e outros mundos possíveis. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano10, n. 19, p. 87-93, jan.-jun. 2018.

Enoque Feitosa Sobreira Filho*

Uma abordagem filosófica no papel das convicções do julgador no processo de tomada de decisão

A philosophical approach about judge convictions in
the decision-making process

RESUMO

O objeto e problema de pesquisa do presente ensaio é examinar a crise e os limites heurísticos da matriz que, no que concerne ao direito, tenta circunscrever sua compreensão a uma atividade dependente unicamente do legislador, confundindo o aspecto necessário, ainda que não suficiente, da produção da regra legislada com aquela outra atividade, de aplicação e concretização pelo agente público que decide no âmbito judicial. Trata-se, pois, de responder a questão: por que o processo de decisão e de concretização normativa é reiteradamente subestimado em nossa doutrina, em termos de atividade jurídica? Nossa hipótese de pesquisa é que embora a questão demande esforços teóricos de outras esferas da teoria do direito, nenhum de seus campos práticos deles necessitam para esclarecê-la, visto que ela é evidente de *per si* e, para tanto basta um exame realista da atividade de decisão. Quanto ao método, trata-se de pesquisa bibliográfica. O referencial teórico é aquele do realismo jurídico.

Palavras-chave: Teoria da decisão. Concretização normativa. Direito e realismo.

ABSTRACT

The object and research problem of this essay is to examine the crisis and the heuristic limits of the conceptual mainstream that tries to circumscribe its understanding of law as a thing that depends only on the legislator, confusing the necessary, if not sufficient, aspect of production of the rule legislated with that other activity, of application and concretization by the public agent that decides in the judicial

* Doutor em Direito e em Filosofia, UFPB.

scope. The question is: why the decision-making and normative process repeatedly underestimated in our jurisprudence (here understanding as theory of law) in terms of legal activity? Our research hypothesis is that although the question demands theoretical efforts from other spheres of the theory of law, none of their practical fields need them to clarify it, since it is self-evident and a realistic examination of the activity decision-making. As for the method, this is a bibliographical research. The theoretical reference is that of legal realism as important general theory and philosophy of law.

Keywords: Theory and philosophy of law. Normative implementation. Legal realism.

Introdução

O objeto e problema de pesquisa do presente ensaio é examinar a crise e os limites heurísticos da matriz que, no que concerne ao direito, tenta circunscrever sua compreensão a uma atividade dependente unicamente do legislador, confundindo (deliberadamente ou não) o aspecto necessário (ainda que não suficiente) da produção da regra legislada com aquela outra atividade, de aplicação e concretização pelo agente público que decide no âmbito judicial e isto adquire importância central na medida em que “as decisões judiciais nem sempre são o que parecem e seus argumentos são, usualmente, bastantes desproporcionais em relação aos seus efeitos.” (KAHN, 2001, p.171).

Trata-se de algo a refletir o porquê de tal fenômeno. É de se pensar que os operadores jurídicos ainda atuam tendo como referência uma matriz teórica (a teoria da legislação) que pode ter esgotado sua capacidade explicativa para o ato de decisão. É disso que se pretende tratar neste ensaio. Por isso, e para abordar a hipótese do esgotamento teórico e prático da matriz paradigmática que pretende pensar o direito unicamente pelo seu dado de entrada - a norma legislativa - de herança liberal-individualista, é que se trata de perquirir acerca da seguinte questão: por que o processo de decisão e de concretização normativa é reiteradamente subestimado em nossa doutrina, em termos de atividade jurídica?

Nossa hipótese de pesquisa é que embora a questão demande esforços teóricos de outras esferas da teoria do direito, nenhum de seus campos práticos necessita desses esforços para esclarecê-la, visto que ela é evidente de per si e, para tanto basta um exame minimamente profundo da atividade de decisão. Isso não ocorre por mera insuficiência técnica dos textos (vagueza ou ambiguidade) e sim por características que permeiam a atividade judicial, tais como posicionamentos e preferências políticas dos encarregados das decisões – Juízes e Tribunais – os quais, ainda que justifiquem normativamente seus atos, por imposições da atividade dogmática no direito moderno, o fazem influenciados por motivações que não são unicamente as razões expressas do (e no) direito. Para testar essa hipótese de pesquisa serão usados recursos de um aparato bibliográfico e decisional que resulte em dados que visem subsidiar a doutrina (teoria) e jurisprudência (práxis jurídica).

Perspectiva descritiva e Teoria do Direito

Inicia-se esta primeira secção com uma ressalva metodológica: em nosso ver, quando se trata da teoria do direito, um olhar descritivo, isto é, realista, acerca do mesmo - notadamente em questão tão premente e que se volte ao exame das atividades dos juízes e tribunais - consegue dar conta, com mais amplitude e profundidade, da compreensão das matrizes sociais e jurídicas do conflito.

Tal olhar repercute, pois, na aplicação do saber jurídico e na sua reprodução, na medida em que se opõe àquelas perspectivas cujo foco é inteiramente voltado a apontar como a legislação deveria ser ao invés de examiná-la como efetivamente é e compreendê-la em suas condicionantes sociais, sem que isso signifique abrir mão da potencialidade crítica que tem o desvelar do direito como ele objetivamente se apresenta ao aplicador.

Parte-se, assim, de um referencial jusfilosófico simultaneamente crítico e realista, defendendo-se o exame do direito como ele se apresenta na experiência concreta de seus operadores, ou seja, prioritariamente o que os juízes concretizam enquanto tal.

Como assinalou Holmes Jr. em 'The common Law':

Cada princípio importante que é desenvolvido em um litígio é, de fato e no fundo, o resultado de pontos de vista mais ou menos estabelecidos de política pública. Na maioria das vezes nossas práticas são o resultado inconsciente de preferências e convicções inarticuladas, mas não menos conhecíveis, em última análise. (HOLMES JR, 2009, p. 59).

Assim, este estudo será levado adiante tendo em consideração um aspecto bastante peculiar, pois, na medida em que consiste num estudo das práticas judiciais, visa desenvolver uma reflexão crítica acerca de um momento específico da ação, qual seja a decisão ou aplicação do direito¹.

Do ponto de vista do exame da atividade judicial esse marco se reflete numa atitude descritiva e preocupada em examinar como os juízes decidem, isto é, sob uma ótica realista, aliada à literatura acerca da atividade judicial enquanto criadora de direito, esta tomada enquanto um dado de fato na esfera jurídica, visto que juízes e tribunais são quem concretizam normas. Ou seja, trata-se de distinguir, no direito, a tentativa (de caráter descritivo) de examinar fatos - o que implica em uma atitude científica - da valoração dos mesmos, o que se coloca no campo das opções, da ideologia e/ou das crenças. A confusão entre uma esfera e outra já fora examinada pelo Hume do Tratado da natureza humana².

Com isso se busca perquirir o papel daquela teoria da norma que pensa o direito enquanto atividade centralmente legislativa e o motivo pelo qual, no âm-

¹ Como chama atenção Lima Lopes, em estudo que considero de referência sobre o tema (e que, em grande medida, junto com os estudos sobre realismo jurídico, é base deste artigo), "uma teoria da decisão desenvolve-se na medida em que o foco de atenção [do pesquisador] volta-se para o processo deliberativo e escapa vagarosamente da teoria das normas". LIMA LOPES, J. R. Entre a teoria da norma e a teoria da ação. In: *Norma, moralidade e interpretação* (Orgs.: A. C. Stork & W. B. Lisboa). Porto Alegre: Linus, 2009, p. 43-80, a citação supra na p. 56.

² HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: UNESP / IOESP, 2001, Livro III, parte 1, segunda secção, 2001, p. 509. Ali, Hume mostra que os estudiosos da moral ajudariam muito ao avanço do conhecimento se esclarecessem a transição, sub-reptícia e nunca justificada, de proposições sobre o que é (*is*) para proposições acerca do que deve ser (*ought*).

bito jurídico, ela leva a uma visão algo deslocada do que efetivamente acontece nos "caldeirões dos tribunais", para fazer uso de uma expressão de Benjamin Cardozo, em *A natureza do processo judicial*.

Essa linha de argumentação prévia visa mostrar a repercussão que a teoria da norma, herdeira que é de um modelo do século XVIII-XIX, a teoria da tripartição de poderes, teve e têm na atividade dos operadores do direito. Esse trato do direito, que de certa forma perdura até hoje, é permeado por ilusões de referência e por um discurso aparentemente neutro que não leva em conta a ideologia contida na forma jurídica e que, por isso mesmo, subestima o direito enquanto lugar de poder, dominação e justificação.

E, nesse sentido, tal perspectiva está mais focada em uma atitude prescritiva perante o direito empiricamente verificável do que em entender como ele efetivamente funciona, notadamente em seus padrões de argumentação, justificação e tomada de decisões, desnudando o fato que entre o compromisso da razão com a vontade, no direito concreto, é esta quem predomina³.

Em contraposição a essa abordagem aqui se opta pelas bases teóricas pela qual se trata o direito pelo foco de uma teoria da decisão. Com isso o que se pretende é evidenciar que a doutrina - enquanto atividade que analisa a práxis jurídica visando compreendê-la - pode contribuir com a mesma esclarecendo-a e fornecendo-lhes argumentos que melhor qualifiquem o seu produto final, qual seja a tomada de decisões.

Aqui, o realismo jurídico é tomado apenas enquanto uma resposta dentre outras, só que mais adequada e com potencial heurístico mais ampliado para apontar caminhos e compreender a forma jurídica. E por isso que o mais relevante para a compreensão do campo jurídico é o estudo científico dos padrões de argumentação e justificação das decisões, mas sem relevar de discutir, para casos similares o comportamento dos tribunais, levando-se em conta os usos de *topos* e figuras retóricas para obtenção de adesão dos destinatários, pois embora curial a existência de um aparato estatal que vise garantir o cumprimento das decisões, quanto mais elas forem fundadas no consentimento e menos na coerção, tanto melhor a forma jurídica ganha em legitimação.

Pelo exposto, deflui-se deste artigo, parte de um projeto de pesquisa maior e que consiste em fazer uma reflexão acerca desse momento específico da teoria da ação, qual seja a tomada de decisão, notadamente aquelas com relação a temas de maior repercussão, tais como conflitos de propriedade, decisões do STF e tribunais superiores envolvendo questões que imbriquem a decisão jurídica com questões de natureza política, eleitorais, morais, religiosas nas diversas instâncias judiciais e identificar os argumentos centrais dessas decisões, com o fim de qualificar a atividade de julgamento em questões dessa natureza - da maior relevância social, dado o impacto do conflito subjacente -, cumprindo assim o papel da doutrina

³ Assinale-se que, mesmo em um autor notadamente crítico da forma jurídica, como o foi Marx, não escapa uma compreensão realista (isto é, materialista) do direito. Para ele, "quando colidiram interesses de classe [com a aristocracia e a burguesia] o poder dos tribunais começou a ter mais relevância, chegando ao seu ápice no domínio burguês [...] e é totalmente indiferente o que os servos da divisão do trabalho, os juízes e professores da ciência jurídica, pensam sobre isso". Ver: MARX, K; ENGELS, F. Die deutsche Ideologie. In: *Werke*. Berlin: Dietz Verlag und Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, 1978, Band 3, 326.

enquanto campo eminentemente teórico e cuja finalidade deve ser esclarecer a práxis dos que decidem.

Teoria da Norma versus Teoria da Decisão

Entre as diversas formas de abordagem do âmbito jurídico duas ocupam papel central quer entre os que pensam o direito quer entre os que o praticam: uma analisa a forma jurídica sob o foco da norma e enquanto atividade cujo aspecto central é a legislação e outra que examina o direito focado na atividade de quem o aplica e que entende a atividade de produção da regra legislada enquanto dado de entrada mas não como seu produto final.

O primeiro olhar é o da teoria da norma, o segundo é o das teorias da decisão. Da segunda metade do século XX até os tempos presentes, houve um deslocamento do foco do exame dos problemas jurídicos da primeira para a segunda teoria. A terminologia referente ao segundo enfoque, se teoria da ação ou da decisão, é indiferente visto que decidir é uma forma de agir e a deliberação de quem precede decidir é parte constitutiva da própria decisão.

No caso do direito moderno, o processo de formação do juízo, precisa, ainda que não em todas as suas etapas, ser explicitada na sentença, dado a obrigatoriedade de fundamentar e motivar a decisão⁴. A Teoria da Norma, em suas diversas variantes, caracteriza-se, centralmente, por colocar acento no direito enquanto atividade produtora de normas legisladas e em organizar sua reflexão em torno desse aspecto.

Enquanto recurso metodológico essa atitude cobra grave custo no que concerne à formação dos juristas que acabam por confundir forma com conteúdo do direito e criarem uma grave cesura entre essas duas manifestações do objeto⁵, bem como ao se concentrarem primordialmente no que é a norma ao invés de uma abordagem que vise um saber acerca do que fazem os juristas com as normas, os operadores do direito acabam por priorizar o exame da atividade legislativa em detrimento do uso prático das regras.

As duas visões – teoria da norma ou teoria da decisão - geram objetivos quanto ao fazer jurídico, inteiramente distintos⁶ e por isso podem ser avaliadas como mais ou menos adequadas no que se referem à eficácia em entender e tirar melhor proveito do âmbito jurídico. Pelas razões que se procura examinar as teorias descritivas da atividade de decisão conseguem se desvencilhar desse problema na medida em que não se prendem nas ilusões acerca de como o “bom” direito deveria ser cingindo-se a um recorte operacional cujo foco seria o de examinar seu objeto como ele efetivamente é e procurando tão só (e enquanto função

⁴ No novo Código de Processo Civil Brasileiro (2015), artigo 489. Ao leitor interessado nessa questão é o caso de confrontar a nova norma com o artigo 458 da anterior norma processual (1973).

⁵ Como lembra o inevitável Marx, “a forma não tem nenhum valor quando não é forma de um conteúdo”, pois “se o processo não é mais que uma forma carente de conteúdo, estas minudências formais carecem de valor” e conclui, “a imparcialidade é tão só a forma, nunca o conteúdo do direito”. Ver: MARX, K. Debates sobre la ley castigando los robôs de leña. In: *Escritos de juventud* (1835-1844), (Org.: Wenceslao Roces), v. 1. México: Fondo de Cultura, 1982, p. 281 e 282.

⁶ LIMA LOPES, *op. cit.*, p. 45. É de se assinalar que, mesmo com outras finalidades (o exame do caráter do direito internacional), HART examina as analogias entre forma e conteúdo. Ver: *O conceito de direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 248-254.

da doutrina) melhor compreender e qualificar o papel e as funções dos seus diversos operadores.

A aceitação dessa perspectiva externa confere um potencial de se perceber o direito como atividade centralmente determinada por atos de interpretação e aplicação, na qual a atividade do legislador é um dado de entrada, como outro qualquer (embora hierarquizados pela dogmática). E tal é assim na medida em que o que confere sentido ao direito é o equilíbrio entre razão (expressada por certa justificação da atividade jurídica como dotada de *per si* de racionalidade) e manifestação da vontade (enquanto expressão geral da soberania popular).

Cabe também se levar em conta o fato, com as repercussões práticas que estão subjacentes, de que as teorias da decisão acabam por serem mais eficazes e com maior potencial explicativo na medida em que traz implícita uma teoria da norma, mas nela não se esgota.

Pode se alegar que uma teoria da norma também traria implícita uma teoria da decisão. Mas isso não elimina as objeções visto que obriga a concluir que, nessa hipótese, o modelo de decisão só poderia ser o do silogismo demonstrativo ou mera operação de subsunção, algo que já se sabe, não dá conta de explicar o direito, notadamente naquilo que faz avançar a reflexão sobre o mesmo, os chamados casos difíceis, principalmente quando se leva em conta que neles os juízes resolvem problemas interpretativos ou criando direito ou reformulando-o em alguma parte e se valendo de um repertório de argumentos (inclusive morais) para justificar suas decisões⁷.

Ora, um caso difícil se caracteriza - e nisso sua decisão sempre se distinguirá de todas as demais que, rotineiramente são tomadas - como todo aquele no qual o seu traço típico é a situação na qual o julgador está, em certa medida, incerto quanto à regra aplicável ao caso, ou: a) porque mais de uma norma pode ser aplicável ao mesmo conjunto de fatos, ou ainda, b) porque não há nenhuma norma aplicável, e, por fim, c) porque a regra aplicável permite mais de uma interpretação. Em qualquer uma dessas três hipóteses, o julgador decide com base na argumentação que lhe parece mais plausível, mais forte e mais convincente.

É de se notar que os juristas, em sua práxis valem-se das normas, mesmo que intuitivamente, porque aplicam as disposições que, dogmaticamente, apontam a necessidade de fundamento das decisões jurídicas com referência à lei, expressam a inegabilidade dos pontos de partida e a prioridade das fontes estatais em relação às espontâneas, bem como a exigência, derivada do projeto de modernização do direito, acerca da pretensão estatal em monopolizar a produção de normas e todas as imposições da atividade jurídica que fundamentam esse mesmo direito moderno ou, mais tecnicamente, o direito dogmaticamente organizado.

Valem-se também de todo *background* fornecido pela doutrina no que concerne a explicar como funcionam e como se devem interpretar e aplicar essas normas legais, integrando-as, eliminando conflitos reais ou aparentes entre elas e resolvendo conflitos de leis de forma a preservar a ideia de coerência, completude, unidade e soberania do ordenamento jurídico⁸.

⁷ HART, H. L. A. *O conceito de direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 9, 27, 51, 139, 145-146 e 148-149.

⁸ BOBBIO, N. *Teoria geral do direito*. Martins Fontes, 2009, *passim*.

Assim, o que realmente os juristas fazem – e fizeram sempre – é, diante dos casos, decidir (se forem aptos a praticarem atos de vontade / poder) ou propor decisões, como faz o advogado que, através de interpretação enquanto ato de conhecimento⁹, sugere aos juízes e tribunais o caminho a tomar, ou ainda, numa outra hipótese, ou doutrinadores que, através de sua atividade teórica, fornecem as partes e aos que decidem argumentos para aplicarem uma ou outra regra e decidirem um dado caso de uma ou outra forma.

Por isso que, em nosso ver, nesse terreno a teoria da decisão deve ter o devido destaque, como dotada de maior instrumental quanto ao manejo da justificação como correlato da decisão, ao fornecer se não a resposta a todos os problemas, mas uma referência para o exame dos problemas que aqui se constituem em objeto de pesquisa.

Note-se que as próprias noções de base das chamadas teorias da decisão receberam diversas interpretações e tratamentos ao longo do tempo, que sempre oscilaram entre as teorias clássicas de estrita separação de poderes e as diversas teorias críticas as quais, nos seus diferentes matizes tentam mostrar como a crescente importância da atividade judicante vem relativizando esse modelo.

Tudo isso implica em enormes repercussões e implicações na teoria do direito e na práxis de seus operadores dado a crescente relevância que vem assumindo a atividade dos juízes e tribunais, independente das avaliações se correto ou não, que possamos fazer desse fenômeno, bastando a observação de seus reflexos na vida acadêmica, no currículo e na produção e reprodução de conhecimento em nosso campo de trabalho.

Considerações finais

A opção pela abordagem metodológica de pensar a forma jurídica pelo viés da decisão esteve, ao longo do presente ensaio, ligada à ideia de que o Direito deve ser apreendido na experiência, ou seja, o Direito está contido na produção jurídica dos Tribunais.

E essa é uma realidade que não pode ser ignorada independentemente de juízos de valor que tenhamos acerca da mesma e sem que, com isso, se descure do papel estratégico da doutrina em oferecer argumentos para quem decide. Daí a relevância desse campo enquanto lugar privilegiado de reflexão.

Dessa forma, é de se assinalar que, conforme tal enfoque, não caberia ao jurista procurar o Direito em conceitos abstratos, mas sim, nas decisões concretas. Seguindo essa linha, evidencia-se a toda a propensão da investigação feita até aqui no que diz respeito à aplicação de uma metodologia realista a questões que envolvem conflitos entre direitos e sem o qual a proteção jurídica ao seu exercício perde inteligibilidade. E isso porque não se pode subestimar que uma análise abstrata do direito pouco interessa e nada diz acerca das razões jurídicas, mas também, sociais, políticas e culturais pelas quais os tribunais tomam suas decisões.

⁹ Acerca dessa distinção: KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, cap. VIII.

Referências bibliográficas

- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CARDOZO, Benjamin N. *The nature of the judicial process*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- FEITOSA, E. *O discurso jurídico como justificação*. Recife: EDUFPE, 2009.
- HART, Herbert L. *O conceito de direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- HOLMES JR, Oliver W. *The path of the law and The common law*. New York: Kaplan, 2009.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: UNESP / IOESP, 2001.
- KAHN, Paul. *El análisis cultural del derecho: una reconstrucción de los estudios jurídicos*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LIMA LOPES, José Reinaldo. Entre a teoria da norma e a teoria da ação. In: *Norma, moralidade e interpretação*. (Alfredo Storck e Wladimir B. Lisboa – Organizadores). Porto Alegre: Linus, 2009.
- MARX, Karl. La ley sobre los robos de leña. In: _____. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987.
- _____. ENGELS, F. Die deutsche Ideologie. In: *Werke*. Berlin: Dietz Verlag und Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, 1978, Band 3.

Sobre o autor

Enoque Feitosa Sobreira Filho

Professor Associado na Universidade Federal da Paraíba, Brasil. Doutor em Direito e em Filosofia, Pós-Doutorado em Filosofia do Direito. Leciona na Graduação em Direito e nos mestrados e doutorados em Direito e em Filosofia da UFPB. Coordena o Projeto CAPES de mobilidade internacional entre UFPB e UEM-Moçambique. Membro Gt Ética e Cidadania/ANPOF.
E-mail: enoque.feitosa.sobreira@gmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

FILHO, Enoque Feitosa Sobreira. Uma abordagem filosófica do papel das convicções do julgador no processo de tomada de decisão. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p.94-101, jan.-jun. 2018.

Francisco Pereira de Sousa *

O projeto jusfilosófico de constitucionalização do direito internacional

The jusphilosophical project of constitutionalization
of international law

RESUMO

O direito político (ou público) do Estado moderno passou, no século XX, por uma metamorfose estrutural ampliando seu domínio para o terreno *supranacional*. Ocorre uma remodelação e/ou alteração de seus conceitos diretrizes. Os princípios que estruturaram o Estado na modernidade foram revisados e/ou refutados, e se coloca, atualmente, a questão de saber que caminhos a filosofia do direito político irá seguir. Se, na modernidade, ele se limitou a reger o Estado, hoje não é mais limitado pelas suas fronteiras. Sua internacionalização ocorre tanto com a criação da SDN (Sociedade das Nações) como da ONU, na tentativa de submeter a guerra ao direito, refrear o desenvolvimento de conflitos e organizar relações de cooperação entre os Estados, de modo a alcançar a paz entre os povos por meio de uma organização jurídica da coexistência dos Estados que proporcionasse a ordem e a racionalização da sociedade mundial. Com uma possível juridicização da política no âmbito pós-nacional poder-se-ia efetivar uma política democrática e dos direitos humanos em nível mundial. Nosso artigo, trata da gênese kantiana desse projeto, sua continuidade com Kelsen e Bobbio e, por fim, a sua retomada no pensamento habermasiano.

Palavras-chave: Projeto. Jusfilosófico. Constitucionalização. Direito internacional.

ABSTRACT

The political (or public) right of the modern state, in the twentieth century, passed through a structural metamorphosis extending its dominion to the supranational terrain. There is a remodeling and / or remaking of its guiding concepts. The principles that have structured the state in modernity have been revised and / or refuted, and the question now arises as to what path the political philosophy of

* Doutor e professor da UFAL.

law will follow. If, in modernity, it has limited itself to governing the State, today it is no longer limited by its borders. Its internationalization comes as much with the creation of the LN (League of Nations) as of the UN, in an attempt to submit the war to the law, to restrain the development of conflicts and to organize relations of cooperation between the States, in order to achieve peace among the peoples by means of a juridical organization of the coexistence of the States that provided the order and the rationalization of the world-wide society. With a possible juridicization of the politics in the post-national scope a democratic and human rights policy could be realized at world-wide level. Our article deals with the Kantian genesis of this project, its continuity with Kelsen and Bobbio and, finally, its resumption in the Habermasian thought.

Keywords: Project. Jusphilosophical. Constitutionalisation. International law.

O itinerário do projeto: da modernidade aos dias atuais

O Direito é uma força que incrementa a mudança social, tendo, portanto, um papel fundamental devido à possibilidade de interferência nas mudanças sociais, e à sua ação transformadora que serve para acelerar ou retardar os processos de legitimação por meio da positivação das normas. No plano nacional, o direito é capaz de possibilitar e/ou de justificar a democracia e a defesa dos direitos fundamentais. Resta, porém, saber se a formação de uma ordem jurídica no plano pós-nacional, tal como é proposta atualmente por muitos juristas, políticos e filósofos, também poderá exercer este mesmo papel.

O direito público moderno passou, no século XX, por uma metamorfose estrutural ampliando seu domínio para o terreno *supranacional*. Essa metamorfose é considerada, para muitos, como uma possibilidade de saída da crise na qual o direito se encontra. Com uma possível juridicização da política no âmbito pós-nacional poder-se-ia efetivar uma política democrática e dos direitos humanos em nível mundial. A crise do direito político moderno ocorre no momento em que a liberdade e a soberania dos Estados se tornaram suspeitos. Como mostra Fabre,

[...] logo após a Revolução Francesa este modelo de Estado foi contestado: o idealismo foi acusado de utopia; a discursividade do direito foi confundida com a sistematicidade dos códigos; viu-se no contrato social uma armadilha metafísica; a vontade geral foi considerada um mito; tacharam-se de irrealismo e abstração as regras constitucionais; a coerção legal passa por opressão; incrimina-se de mistificação a generalidade da lei; a unidade do direito público pareceu ser a máscara vingadora de uma soberania bem decidida a ocultar, mediante procedimentos e artimanhas técnicas, o fenômeno da pluralidade do corpo social... o despertar das nacionalidades abalou, sob a onda do sentimento e, às vezes, na exasperação passional, os âmbitos racionais do Estado-nação. Além disso, na ressacada da onda repetiu-se muito que a feição metafísica do direito moderno condenou a subjetividade, que é sua peça chave, a se enviscar no caráter unitário de uma razão técnica e burocrática que significa nada menos do que a rejeição das estruturas jurídico-políticas. Em uma pa-

lavra, estaria próxima a hora em que, no plano institucional, deve soar 'a morte do Estado'. Ao mesmo tempo, porém, as ambições universalistas da razão se fizeram ouvir como o apelo de uma transcendência que, na ordem do direito político, devia ultrapassar o âmbito da potência estatal e abrir-se o mais amplamente possível à europeização, até à globalização das instituições e da regulamentação jurídica. A normatividade do aparelho do direito era, portanto, chamada a cruzar as fronteiras e a instituir, em nome da simples coexistência dos Estados, uma rede de relações que tecem o regime comum de um direito internacional e mesmo de um direito supranacional. Abrindo-se assim ao universal, a normatividade jurídica provocou a metamorfose do esquema estatal do direito. O direito político do Estado moderno viu-se confrontado, no plano interno bem como no internacional, com a remodelação, até mesmo com uma refeição de seus conceitos diretrizes. Muito particularmente, as ideias de contrato social e de soberania, essenciais à concepção do direito político do Estado moderno, ocasionaram um reexame profundo. As incidências e as consequências dessas revisões, que são ao mesmo tempo conceituais e categoriais, evidentemente não deixam de ter repercussões filosóficas. É por isso que atualmente se coloca a questão de saber por quais novos caminhos a filosofia do direito político pode enveredar, uma vez que são revisados e às vezes refutados os princípios do direito que estruturaram o Estado ao longo dos séculos da Modernidade. (G.-FABRE, 1999, p. 439-440).

Apesar de na modernidade o direito político ou público limitar-se a reger o Estado, na nossa época ele não é mais limitado pelas suas fronteiras. Mas, embora o século XX tenha tido uma grande preocupação com a internacionalização do direito político, é apenas após as duas grandes guerras mundiais que a comunidade internacional irá investir esforços impressionantes nessa direção. A tentativa de organizar as relações entre os Estados para pôr fim às guerras será bem expressa na criação de instituições como a SDN (Sociedade das Nações, em 1919) e a ONU (Organização das Nações Unidas, em 1945).

No século XX, o direito político internacional irá se ampliar até ao ponto de submeter a guerra ao direito, refrear o desenvolvimento de conflitos e organizar relações de cooperação entre os Estados. É desse modo que, e com esse intuito, foram criadas múltiplas instituições internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), a Organização Mundial de Saúde (OMS), a Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômicos (OCDE), a União Internacional das Comunidades (UIT), a Organização Meteorológica Mundial (OMM), a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), etc. Com essa ampliação do direito ao universal, as relações entre os Estados passaram a ser regidas por regras precisas que tendem a estabelecer a melhor cooperação possível. Em vez de relações de beligerância, busca-se o entendimento político e diplomático entre os Estados com base em um direito público com pretensões de universalidade e como antídoto à desordem e violência entre os Estados. A paz entre os povos seria alcançada por meio de uma organização jurídica da coexistência dos Estados que proporcionasse a ordem e a racionalização da sociedade mundial. Essa ordem gerada seria a máxima expressão do direito sobre a força.

A modalidade de existência requerida pelas perspectivas que buscam a ampliação do direito será denominada de "federalismo". A ideia de "federar" foi utilizada de modo prático pelos gregos do séc. VII a.C., que, com seu modelo de uma

associação de cidades-Estados (as anfictionias), firmavam acordos em matérias religiosa, monetária, jurisdicional etc., procurando atingir uma existência comum harmoniosa. Na época moderna, numerosos projetos de paz (Émeric de Crucé, Willian Penn, o abade de Saint-Pierre etc.) insistiram nas virtudes pacificadoras de uma "federação" (concebida como um agrupamento dos povos). Também Montesquieu (1749), ao analisar o que chama de "a república federativa", salienta o rigor organizacional desta união, e insiste na função jurisdicional que estas são chamadas a exercer em nome da paz e da tranquilidade. Mas, como veremos adiante, é apenas com Kant (1789) que se começa a esclarecer os princípios jurídicos a partir dos quais se pode elaborar as formas diversas de uma federação dos povos.

Mas apesar da contribuição dada, Kant (1789) não conseguiu distinguir as estruturas confederais das estruturas federais da união jurídica dos Estados. O que ele denomina de "federação" [ou seja, uma aliança interestatal que permite, por meio de pactos e convenções, a aproximação dos Estados tendo em vista a paz, uma adesão voluntária e revogável] é, na verdade, designado pela linguagem jurídica contemporânea como "confederação". A confederação é, portanto, um edifício jurídico-político que visa à cooperação e ajuda mútua entre os Estados sem, no entanto, impor-lhes normas coercitivas que firam o princípio da soberania. Firmada por meio de pactos e de uma adesão voluntária e revogável, essa aliança torna os Estados membros corresponsáveis pelas decisões e compromissos fixados. A ONU é um exemplo de confederação: essa forma de organização comporta limites e carências, já que as suas resoluções não possuem caráter obrigatório e, portanto, não são executórias.

A ideia de confederar tem, portanto, uma eficácia limitada, já que essas associações provêm de um interestatismo onde cada Estado conserva sua total soberania. A ideia de "federação" é diferente. É uma instituição supranacional, que se encarna na figura do direito político caracterizada pela emergência de um Estado federal ou de uma organização parcialmente federal. Essa nova configuração ou metamorfose jurídica conduz ao reexame da ideia de soberania, até então considerada a essência do Estado. A partir do final do século XX, além do modelo confederal, começam a se formar agrupamentos de Estados pautados por um outro esquema jurídico que sobrepõe aos Estados da União uma instância central específica. Essa figura "federalista", a União Europeia, por exemplo, nasce de tratados e convenções (ou seja, como uma confederação), embora a União daí resultante seja supraestatal (e não interestatal).

Na verdade, pode-se falar em mutação jurídica, já que – diferente da confederação, que se opera por um processo contratual – resulta de atos normativos cujo autor é o órgão federal, no exercício das competências que lhe foram delegadas pelos Estados, se tratando de atos unilaterais, impostos a estes vínculos jurídicos de subordinação. Na concepção "federalista", encontra-se o sentido de uma existência jurídico-política comum aos diferentes Estados que entraram na federação. Mas, diferentemente de um agrupamento de Estados (como no modelo confederal), pode-se falar – nessa instituição do modelo supraestatal do direito político – do possível nascimento de um Estado federal ou de uma organização em parte federal. Devido à transferência parcial das prerrogativas da soberania dos Estados-membros para a autoridade supraestatal, muitos especialistas na área falam em "crise da soberania" ou "crise do Estado".

A ideia de um superestado mundial ou de uma “monarquia universal” que pode daí resultar é, no entanto, impossível. A existência de um superestado mundial significaria que não há mais Estados. Mas a problemática aqui é outra: a incompatibilidade da ampliação do direito político em nível mundial com o exercício total e discricionário da soberania dos Estados. Porque, para que uma federação de Estados possa firmar juridicamente sua autoridade e produzir efeitos de direito, é mister que os Estados-membros delegem uma parcela do seu poder a um poder central, ficando a critério federal organizar determinadas questões comunitárias (nas diferentes áreas: econômica, cultural, policial, militar, judiciário, agrícola etc.): trata-se de uma partilha e repartição de competências jurídicas. Após o tratado de Roma em 1957 (que instituiu por etapas a Comunidade Europeia), elaborou-se um “direito comunitário” europeu que prima sobre as legislações e Constituições nacionais, limitando o poder de iniciativa dos Estados-membros em várias áreas (como é o caso da agricultura e moeda comum). Essa limitação é interpretada como uma “crise da soberania” por diferentes autores¹, já que as regras e mecanismos supranacionais se impõem como obrigatórios aos diferentes Estados (no que se refere às áreas citadas), mesmo quando há contradições com os interesses nacionais. Cabe saber se, com essa ampliação e metamorfose do direito, a funcionarização tecnocrática das mais altas instâncias do direito internacional não detona – em nome da legalidade – com a legitimidade do próprio direito político.

Kant e a gênese do projeto de constitucionalização do direito internacional

Na sua obra *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico* (1986), Kant concebia a federação como uma sociedade ou liga de nações cuja “força unificada” – estabelecida através de um pacto – seria provedora da “segurança pública dos Estados”. Kant define a federação como uma “Constituição cosmopolítica”, ou seja, como a norma jurídica que, enquanto horizonte de ordem, de sentido e de valor, subsume a hipótese racional prática da filantropia universal e desempenha desse modo o papel de imperativo categórico da paz. Mas, no seu livro *Ensaio sobre a paz perpétua* (1989), ele irá afirmar que somente uma “federação de Estados livres” seria apta para tornar a paz “possível” ou legitimamente “pensável” entre os povos. Mas o que ele denomina *Foederalismus freier Staaten* nada tem de um “Estado federativo”. Um Estado federativo, segundo ele, seria apenas “uma república cosmopolítica sob um chefe”, ou melhor, seria um super-Estado capaz de impor a todos os outros Estados por ele englobados normas jurídicas aniquilando as suas respectivas soberanias; podendo até reduzi-los à uniformidade, apagando suas particularidades nacionais. A autoridade desse super-Estado, em vez de acabar com as guerras, poderia engendrará-las agravando sua dureza. Uma “federação² de Estados livres”, por outro lado, firmada em pactos

¹ É mais convincente falar em “transferência” de soberania do que em “crise”, já que o que ocorre é, na verdade, um deslocamento do seu lugar (e não uma alteração do conceito), devendo o Estado-membro dobrar-se à disciplina comunitária.

² Na linguagem jurídica atual essa fórmula “federativa” seria, na verdade, uma “confederação”.

e tratados em cujos termos eles se comprometem, permite-lhes selar entre si alianças voluntárias.

No seu *Ensaio sobre a paz perpétua* (1989), diferentemente da perspectiva anterior [*Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico* (1986)], Kant irá descartar totalmente a ideia de um sistema jurídico abrangente e centralizador, porque considera necessário salvaguardar a liberdade e soberania singular de cada Estado-membro. Para ele, uma "federação" – estabelecida através de tratados de aliança multilaterais – só poderá prover a paz se respeitar a independência soberana dos Estados, que é a expressão (através da vontade geral) da liberdade e da cidadania dos seus habitantes. Essa "federação de Estados livres" é "suplemento do pacto social", descansando – desse modo – em uma exigência consensualista: cabe apenas aos Estados ingressar nesta aliança, colocando-se sob normas jurídicas estabelecidas por eles próprios (autonomia). Essa aliança pacífica dos Estados livres não é, segundo Kant, um simples tratado de paz: ela resulta do pacto que gera, nos Estados signatários, um estado de espírito comunitário capaz de "terminar para sempre todas as guerras". O otimismo jurídico de 1784 (época em que escreveu *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*) foi, aos poucos, sendo substituído pela constatação de que – na sua época – qualquer implantação de um poder jurídico que fosse além da independência soberana do Estado não seria possível.

Na sua obra *Doutrina do direito* (1993), escrita posteriormente em 1796, Kant dá os últimos retoques quanto a essa questão da ampliação do direito político. Segundo ele, a expressão comumente utilizada *jus gentium* ("direito dos povos") é pouco correta. Já que se trata do "direito dos Estados em suas relações recíprocas" seria mais viável utilizar a expressão *jus publicum civitatum* ("direito dos Estados"). Para Kant, os Estados devem ser considerados "pessoas morais", ou seja, entidades jurídicas capazes de concluir alianças e pactos entre si. Esse direito de aliança é aqui denominado por ele de "direito de confederação". Tal direito permite uma união puramente defensiva com a exclusão de qualquer coalizão ofensiva ou com objetivos expansionistas; também torna possível (ou melhor, pensável) uma ampliação planetária do contrato social que tende para "uma união universal dos Estados".

Este direito de confederação é, para Kant, uma "simples Ideia da razão", ou melhor, corresponde ao imperativo racional que solicita que os povos se arranquem do estado de guerra ligado à uma coexistência natural e desumana. Embora considere a Ideia "federativa" (como qualquer ideia racional prática), por seu estatuto transcendental puro, "evidentemente irrealizável", Kant considera os princípios que tendem à ampliação do direito político realizáveis, já que concluir alianças não basta, é mister um ato confederal para que um entendimento entre os povos se torne possível. Daí, segundo Kant, a necessidade de um "Congresso permanente de Estados". Nesse Congresso (ou conselho confederal) deveriam ter assento os ministros dos Estados-membros, assumindo função de arbitragem em caso de conflitos abertos entre certos Estados. Estados vizinhos poderiam a qualquer momento aderir a ele, como também poderia ser a qualquer momento dissolvido. Sua função prática seria, portanto, a de regulamentar o direito das gentes – através de tratados e acordos entre os Estados – tendo em vista a manutenção da paz.

A continuidade do projeto: o jusglobalismo kelseniano

Essa ideia ou projeto kantiano é retomado por Hans Kelsen (1920). No seu ensaio *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Volkerrechts* (1920), que trata da natureza e funções do ordenamento jurídico internacional, Kelsen irá defender a tese de que só existe um ordenamento jurídico: tal ordenamento incluiria em uma única hierarquia normativa o ordenamento interno e o direito internacional. Kelsen, influenciado pela escola kantiana de Marburgo, tem como preocupação metodológica eliminar da ciência do direito todo elemento subjetivo para fazer dela um conhecimento unitário e objetivo, um conhecimento “puro”. Pureza que advém da sua “unidade”, de acordo com o método dedutivo. Diferentemente das disciplinas empíricas, que estudam os fenômenos naturais, esse conhecimento lógico-matemático é autônomo devido ao objeto e método; é um conhecimento transcendental, ou seja, válido em si mesmo e independente de qualquer referência aos conteúdos, à realidade ou à práxis.

Kelsen (1920) defende, portanto, com a ideia de unidade do direito e da primazia do direito internacional, que o ordenamento internacional inclui e está supraordenado aos ordenamentos jurídicos nacionais, e que a ideia de soberania dos Estados nacionais e territoriais e de seus ordenamentos jurídicos deve ser abandonada. É a validade e juridicidade do ordenamento internacional que confere validade aos ordenamentos jurídicos nacionais, que não passam de ordenamentos parciais. Caso as normas internas entrem em contradição com as normas internacionais, poderão ser consideradas nulas. Esse ordenamento internacional, postulado em termos lógico-transcendentais como imagem jurídica do mundo, é um reflexo da unidade moral do gênero humano.

A teoria pura do direito kelseniana irá coincidir com a ideia teológica da *civitas maxima* que voltou a ser proposta pela metafísica ilustrada de Christian Wolf: Kelsen a assume como fundamento último do seu globalismo jurídico. Para ele, essa ideia já estava presente (antes mesmo que o direito internacional moderno nascesse) na noção de *imperium romanum*, atravessando toda a Idade Média e entrando em crise apenas no auge da modernidade. Kelsen acredita que a teoria pura do direito pode resgatar essa ideia e provar sua validade científica. Ele faz isso ao entender o direito internacional como “ordenamento jurídico mundial ou universal”, que corresponde à ideia de uma “comunidade jurídica universal dos homens”, que ultrapassa as comunidades estatais particulares e cuja validade funde suas raízes na esfera da ética. O direito se identificará com a ordenação da humanidade e com o supremo ideal ético quando todos os ordenamentos forem absorvidos pelo ordenamento soberano de um Estado mundial.

Kelsen (1973) irá elaborar – na sua obra *Peace through Law* – o projeto de uma “Liga permanente para a manutenção da paz mundial” após a Segunda Guerra Mundial. Esse modelo toma de empréstimo de Kant o ideal da paz perpétua e o modelo federalista, assim como a ideia de um “direito cosmopolita” que inclui todos os membros da espécie humana como sujeitos de direito. Tal projeto irá modificar o velho modelo da Sociedade das Nações e conceder uma importância central às funções judiciais em comparação com as legislativas e de governo. Para Kelsen (1973), o fracasso da Sociedade das Nações ocorreu justamente porque o centro desta organização estava na Comissão (espécie de governo mun-

dial) e não no Tribunal de Justiça. A manutenção da ordem mundial só seria possível por meio da "autoridade superior e neutra" de "um tribunal de justiça internacional obrigatório" e aceito por todos os Estados como competente para regular os conflitos internacionais.

Um dos meios mais eficazes para garantir a paz seria, segundo Kelsen, a aprovação de normas que responsabilizassem individualmente os membros do governo ou agentes do Estado que tenham recorrido à guerra e violado o direito internacional e o princípio do *bellum iustum*. O tribunal deverá não apenas autorizar a aplicação de sanções coletivas aos cidadãos de um Estado sobre a base de sua "responsabilidade objetiva", como também processar e castigar os cidadãos pessoalmente responsáveis de crimes de guerra. Os Estados serão obrigados a entregarem ao tribunal os cidadãos que forem incriminados para que estes possam ser submetidos a sanções e inclusive à pena de morte.

Bobbio e a instituição jurídica de um Superestado Mundial

Assim como Kelsen, também Bobbio (1991) irá utilizar-se da teoria kantiana para confecção do seu pensamento jus-filosófico sobre o direito internacional. A reflexão de Norberto Bobbio sobre o direito internacional está inserida na sua apreensão sobre o fenômeno da guerra na era nuclear, no contexto da "Guerra Fria" e do equilíbrio do terror – diante da permanente ameaça de eclosão de um conflito nuclear e do uso de armas de destruição em massa. Para Bobbio (1965), nenhuma teoria tradicional é hoje capaz de justificar a guerra. As guerras do passado, por mais longas e cruéis que fossem, não eram capazes de pôr em perigo a própria sobrevivência da espécie humana como as guerras da nossa época. A guerra moderna é um fenômeno irracional e destrutivo, sem nenhuma vantagem material, civil ou técnico-científica, e desprovida de qualquer justificativa moral.

Para Bobbio (1965), também não tem sentido justificar moralmente a guerra como faz a teoria ético-teológica da "guerra justa" (*bellum justum*), que foi utilizada desde Agostinho (2000) para negar a validade do pacifismo e admitir como possíveis as finalidades éticas da guerra. Essa teoria não oferece hoje nenhum critério de avaliação moral dos eventos bélicos, nem é capaz de indicar o sujeito que pode julgar os erros e as razões dos beligerantes de um ponto de vista superior e imparcial. Em vez de "fazer vencer aquele que tem razão", ela foi utilizada para "dar razão ao vencedor". A guerra é hoje a expressão conclamada da irracionalidade anárquica em que se encontram as relações entre os Estados soberanos e expressão da impotência das instituições internacionais (que, mesmo após os esforços das potências vencedoras da Segunda Grande Guerra, no sentido de dar vida a fortes poderes supranacionais para garantir uma paz estável e universal, ainda não alcançaram tal objetivo).

É a partir desta constatação (a situação de anarquia e irracionalidade a que levou o equilíbrio entre as grandes potências) que Bobbio traça o seu projeto denominado "pacifismo jurídico", que tem como objetivo principal a conquista da paz mundial através de uma reforma do direito e das instituições internacionais por meio da instituição de um Estado mundial ou Superestado, único e universal acima de todos os Estados existentes, que monopolize o uso da força no plano internacional como uma autoridade superior capaz de decidir quem tem razão e

quem está errado e de impor a própria decisão com força. A sua institucionalização ocorreria a partir da adoção do modelo da "analogia doméstica", ou seja, da mesma forma como os indivíduos renunciaram ao uso individual da força atribuindo-a ao uso exclusivo do Estado nacional, também o pluralismo dos centros de poder estatais cederiam cada um o seu poder soberano a um órgão novo e supremo, que deverá ter o mesmo monopólio da força em relação aos Estados como o Estado tem em relação aos indivíduos (BOBBIO, 1991, p. 80-1).

Desse modo, surgiria uma nova ordem mundial mais pacífica derivada de novas instituições que superariam os Estados soberanos e atribuiriam poderes de intervenção político-militar a uma autoridade central de caráter supranacional. Para Bobbio (1991), a organização das Nações Unidas representaria uma antecipação desse projeto, como resultado de um verdadeiro "pacto social" (*pactum societatis*) mesmo sem a submissão dos Estados contraentes a um poder comum com poder de coerção (*pactum subjectionis*). Sua criação representa um passo à frente em relação à precedente Sociedade das Nações devido à "efetiva universalidade do pacto", à atribuição ao Conselho de Segurança (artigos 42 e 43 da Carta) de ter o poder de empreender todas as ações precisas para o restabelecimento da paz e à sua "inspiração democrática", já que no seu interior foi previsto o instituto característico de cada sociedade democrática – a Assembleia, onde os Estados estão representados em pé de igualdade e as decisões são tomadas pela maioria. Mas, segundo ele, esse processo de democratização permanecerá incompleto enquanto coexistir, no interior das organizações internacionais, o velho princípio da soberania dos Estados e a nova tendência a dar vida a um "forte poder comum".

Habermas e a releitura do projeto kantiano

Habermas também irá retomar o projeto kantiano. Em 1995, na celebração do bicentenário da obra *Paz Perpétua*, ele procurou destacar a atualidade desse projeto, defendendo uma série de propostas no sentido de tornar juridicamente operante uma organização supranacional promotora da paz, dos direitos humanos e da democracia. Como vimos, na sua obra *Paz Perpétua* Kant acrescenta à teoria do direito público internacional uma terceira dimensão, o "direito cosmopolita". Com o direito cosmopolita, propõe uma condição jurídica global onde os povos devem eliminar as guerras de modo definitivo, estabelecer a democracia em nível planetário e respeitar os direitos fundamentais dos indivíduos. Com o distanciamento histórico de 200 anos e não recorrendo mais aos conceitos do direito racional utilizados por Kant, Habermas reformula o ideal cosmopolita kantiano tendo em vista a situação mundial contemporânea (HABERMAS, 1996).

De acordo com Habermas (1996), o objetivo da almejada "condição jurídica" entre os povos, proposta por Kant (1993) no encerramento da *Doutrina do direito*, é a eliminação da guerra: a guerra restrita, institucionalizada no sistema das potências internacionais, no âmbito do "direito das gentes", como um instrumento legítimo para a solução de conflitos. Os tratados põem fim às guerras particulares definindo a situação efêmera de paz. Com a *Paz Perpétua* (1989), Kant pretende estabelecer uma aliança de paz que pretende encerrar todas as guerras para todo o sempre, suprimindo todos os males por ela ocasionados: desse modo, a paz é

circunscrita da mesma maneira que a própria guerra. O direito "à guerra" (*jus ad bellum*) não é direito algum, já que é apenas a expressão do livre-arbítrio, concedido aos sujeitos do direito internacional de agirem na condição extralegal (condição natural).

Em Kant (1989), a paz perpétua é apenas um sintoma da condição cosmopolita, conceituada juridicamente. Ao fazer a distinção entre direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum*) e direito internacional clássico (*ius gentium*), Kant enfatiza que enquanto o direito das gentes tem vigência apenas peremptória (devido a ser um direito em condição natural), o direito cosmopolita procura acabar definitivamente com a condição natural (como o direito sancionado na forma estatal). Habermas confirma a postura kantiana anterior à *Paz perpétua*. Segundo Habermas, Kant ainda afirmava, em um tratado publicado apenas dois anos antes da *Paz perpétua*, que a condição cosmopolita só seria possível por meio de um direito internacional baseado em leis públicas dotadas de poder às quais cada Estado tivesse de se submeter – já que uma paz geral e duradoura, através de um equilíbrio das potências na Europa, é uma quimera. Mas, posteriormente, Kant passará a distinguir entre "Estado das nações" (ideia anterior) e "liga das nações" (ideia que passará a defender). A partir daí, Kant irá afirmar que a condição "cosmopolita" deve ser distinta da condição jurídica atinente ao interior de cada Estado: nela, os Estados devem manter sua independência em relação a um poder superior que possa coibir-lhes a agir juridicamente. Embora renunciando à guerra como instrumento legítimo para a solução dos conflitos internacionais, tais Estados devem, no entanto, manter intacta a sua soberania. No lugar de uma "república mundial" Kant passará a defender a ideia de uma "aliança" que refuta a guerra. Tal aliança surge dos atos soberanos de vontade expressos em contratos do direito internacional, eles não fundamentam quaisquer postulações legais a que os membros possam recorrer – apenas unem tais Estados em torno de uma aliança perdurável ("uma associação duradouramente livre"), comparável a um "congresso estatal permanente." (HABERMAS, 1996, p.196).

Para Habermas, a construção teórica kantiana da "liga das nações" é paradoxal, já que, por "congresso", Kant entende apenas um "agrupamento arbitrário" de diversos Estados, dissolúvel a qualquer tempo, e não uma "união" que se funda sobre uma constituição estatal. Kant não foi capaz de explicar como é possível a garantia de permanência dessa união, capaz de harmonizar os conflitos internacionais, sem a obrigação jurídica de uma constituição. E, embora Kant fale em uma federação de Estados que fomente uma paz duradoura, distinta de alianças passageiras, ele defende a necessidade de preservação da soberania dos Estados membros, fazendo com que a resolução dos conflitos internacionais sem o apelo à guerra dependa apenas de um sentimento comum em prol desse fim almejado, mas não expresso mediante um processo. Para Habermas, é preciso que os Estados sejam obrigados a agir em conjunto no plano internacional. Sem esse "momento da obrigação" o congresso de Estados não pode se tornar "permanente", nem a associação voluntária pode se firmar como duradoura: ela irá permanecer atrelada a constelações de interesses instáveis e acabará por decair (como aconteceu com a Liga das Nações). Para Habermas, o explícito erro de Kant está em não fixar-se em uma obrigação jurídica estabelecida entre os Estados: Kant não entende a liga das nações concebida como uma organização com unidades coordenadas, com

qualidade estatal e autoridade coercitiva, e sim como uma união moral dos governos entre si (HABERMAS, 1996, p. 196-7).

Para Habermas (1996), embora Kant perceba tal problema, ele o encobre utilizando-se de um apelo à razão; mas ele sabia que uma aliança permanente precisava ser firmada em termos jurídicos – e não em um evento moral – carecendo de qualidades de uma boa “constituição de Estado” que, inclusive, poderia estimular a formação moral daqueles que a ela se submetem. A reserva kantiana quanto ao projeto de uma comunidade constitucional dos povos é entendível, levando-se em conta o fato de que na sua época o Estado democrático de direito recém-nascido das Revoluções Americana e Francesa ainda era exceção, e não a regra³.

Diante do contexto vivenciado por Kant, a perspectiva de uma constituição cosmopolita que não respeite a soberania dos Estados surge como algo irreal. Do mesmo modo que o próprio Kant (1989) percebe a impossibilidade de uma “monarquia universal”, por considerar que tal condução teria por consequência o “mais terrível despotismo”, Habermas (1996) também sustenta igualmente a dificuldade de se acreditar, na época de Kant, em uma motivação moral para a criação e manutenção de uma federação de Estados livres e comprometidos em uma política conjunta de poder.

Atualmente, diante dos perigos advindos com a globalização (desequilíbrios ecológicos, de assimetrias do bemestar e do poder econômico, das tecnologias pesadas, do comércio de armas, do terrorismo, da criminalidade ligada às drogas etc.), a sociedade mundial é obrigada a se integrar em uma comunidade involuntária de risco. A resolução dos problemas advindos com a globalização precisa levar em conta variáveis importantes, tais como: a composição do Conselho de Segurança (unido em torno de um objetivo único), a mobilização política dos Estados, a formação de regimes regionais (propiciando alicerces efetivos à Organização Mundial) e a incitação a um comércio coordenado em nível global. Enfim, a temática da constitucionalização do direito internacional mais uma vez volta à tona.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

BOBBIO, Norberto. *Il problema della guerra e le vie della pace*. Turim: cooperativa libraria universitária editrice, 1965.

_____. *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*. Veneza: Marsilio, 1991.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: studien zur Politischen Theorie*. Frankfurt: Shhrkamp, 1996.

³ Na época de Kant o sistema das potências funcionava sob o pressuposto de que apenas Estados soberanos podiam ser sujeitos do direito internacional. Soberano era o Estado capaz de afirmar sua independência na arena internacional (soberania externa) e de preservar a tranquilidade e a ordem no próprio país (soberania interna). Nesse contexto, a razão de Estado é definida por princípios de uma política de poder prudente, que inclui guerras delimitadas, e na qual a política interna fica sob o primado da política externa.

_____. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. SP: Littera Mundi, 2001.

_____. *O Ocidente dividido*. Tradução: Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileira, 2006.

_____. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *¡Ay, Europa!* Trad. José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal Y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trotta, 2008.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Ricardo Terra & Rodrigo Neves. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *A Paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *Doutrina do Direito*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.

KELSEN, Hans. *Peace through Law*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944 (segunda ed.: Garland Publishing, Inc., New York 1973).

_____. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Mohr, Tübingen 1920. Trad. it. Giuffrè, Milano 1989.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Sobre o autor

Francisco Pereira de Sousa

Graduado em Direito e Filosofia; Mestre e Doutor em Filosofia; Professor Adjunto da UFAL; Membro Gt Ética e Cidadania/ANPOF. E-mail: sousafranciscopereira@gmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

SOUSA, Francisco Pereira de. O projeto jusfilosófico de constitucionalização do direito internacional. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n.19, p. 102-113, jan.-jun. 2018.

Alberto Vivar Flores*

O galo da madrugada contra a coruja de minerva – uma recepção criativa de G. W. F. Hegel (1770-1831) desde América Latina

The galo da madrugada against the owl of minerva - a creative reception of G. W. F. Hegel (1770-1831) from Latin America

RESUMO

A recepção de Hegel desde América Latina tem relação com seu alerta sobre a alienação corrente das ideias na História da Filosofia Latino-americana e, conseqüentemente, o esforço de superação dessa situação pelos pensadores deste sub-Continente.

Palavras-chave: Filosofia. Latino-América. História. Alienação. Hegel.

ABSTRACT

The reception of Hegel from Latin America says relationship to your alert on the alienation of current ideas in the history of philosophy Latin American and, consequently, on the effort of overcoming of the situation made by the thinkers of the sub-continent.

Keywords: Philosophy. Latin America. History. Alienation. Hegel.

A dialética necessária

A vida humana que constitui a História do Continente Americano, por causa das peripécias sofridas em seu devenir histórico, não pode ser entendida apenas como um simples processo espaço/temporal evolutivo senão também, e princi-

* Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

palmente, de caráter dialético. Sobretudo, se levamos em consideração a interrupção violenta que, a partir de 12 de outubro de 1492, padeceram as culturas indígenas americanas.

A raiz histórico-cultural original do Continente Americano, até aquele dia livre e soberano, é encontrada pela Europa e submetida arbitrariamente ao molde imposto por uma cultura eurocêntrica. Desde aquele dia, pois, inaugura-se um processo histórico dialético, ou seja, de profundas contradições, de afirmação/negação, de luta de contrários, de saltos qualitativos, de tese/antítese, etc., cuja síntese apertada e explosiva, atrevemo-nos a afirmar, é a formação social dos atuais povos americanos.

Daí que nos pareça natural, útil e necessário, ao tentar interpretar esta realidade histórica – aqui, especificamente latino-americana – desde a Filosofia (ELLACURÍA, 1991, p. 38-42), fazer uso do método dialético, pelo menos no que diz respeito ao movimento estrutural de seus momentos constitutivos, isto é, Afirmação/Tese, Negação/Antítese e Negação da Negação/Síntese.

Porém, que é isso que chamam de “Filosofia”?

Consideramos fundamental, como lição preliminar – antes de começar a trabalhar com o método dialético em nossa exposição –, dizer alguma coisa sobre nosso entendimento da Filosofia, tanto no âmbito do mero exercício do filosofar como no âmbito do conteúdo produzido por essa atividade.

Assim sendo, ainda que tenhamos consciência de que, a esse respeito, já se haja dito faz algum tempo, entre muitas outras coisas, o seguinte:

- a) que “[...] o homem é um ser pensante; que se diferencia do animal pelo pensamento. O homem pensa, ainda quando não tenha consciência disso.” (HEGEL, 1986, p. 53);
- b) que “[...] se é verdade, como o é certamente, que o homem se distingue dos animais pelo pensamento, o humano é, somente por esse fato, o que se realiza por meio do pensamento.” (HEGEL, 1990, p. 1);
- c) que “todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um filósofo.” (GRAMSCI, 1991, p. 7);
- d) que o exercício do filosofar, enquanto pode definir-se “como consideração pensante dos objetos” (HEGEL, 1995, p.40), define, por sua vez, a Filosofia como “a tomada de consciência de nossa realidade.” (ZEA, 1975, p. 164);
- e) que “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11);
- f) e, enfim, que isso foi assim desde os tempos dos primeiros que filosofaram – como Tales de Mileto (624 a. C. – 546 a. C.) ou Nezahualcóyotl (1402-1472) – até os que atualmente filosofam – como Jürgen Habermas (1929-) ou Enrique Domingo Dussel (1934-)–;

no que diz respeito à História das Ideias que constituem o conteúdo do que se há dado chamar História da Filosofia em América Latina, vista de um certo modo, não aconteceu assim.

O que essa História registra – se se quer, desde que G. W. F. Hegel (1770-1831), criticamente, afirmou: “O que até agora acontece ali não é mais que o eco

do Velho Mundo e o reflexo de alheia vida.” (1986, p. 177) – é uma constelação de constatações críticas nesse sentido e, ao mesmo tempo, de maneira dialética, uma série interminável de reações e denúncias irritadas, enquanto se descobre que, o que passa por ser “nossa” História da Filosofia, não é mais que uma Filosofia

[...] viciada pela alienação própria de toda cultura colonial: era um pensamento que estudava e pensava o pensar europeu e que dessa forma desembocava na realidade europeia que aquele pensamento pensava. O pensamento latino-americano era assim inautêntico por duas razões: porque pretendia pensar, e, como o pensar é pensar a realidade, o pensar latino-americano não passava de estudo e quase sempre mera repetição superficial; mas, e é o mais grave, ao pensar o pensamento europeu ignorava-se a realidade latino-americana e aqui se fazia passar por realidade a realidade metropolitana, imperial, moderna, dominadora. (DUSSEL, s/d, p. 7).

Desde logo, em flagrante contradição: não apenas com o que se entende propriamente por filosofar – entendido este como o árduo esforço de “desvelar a forma fundamental da realidade” (CASSIRER, 1997, p. 11)– senão com a própria História do Pensamento, pois “o pensamento é a liberdade com relação ao que se faz, o movimento pelo qual se toma distância desse fazer, constituindo-o como objeto e refletindo sobre ele como problema.” (FOUCAULT *apud* RABINOW, 1999, p. 24).

Assim, pois, a recepção que registraremos a seguir de G. W. F. Hegel, ainda que o saibamos admirado e estudado em algumas de suas obras por muitos latino-americanos, é claro, será feita, aqui, apenas a partir desse detalhe que citamos de sua obra póstuma (1837) – valorizada através das palavras-testemunho de Francisco Larroyo (1990, p. XLII), quando diz: “As ‘Lições sobre a Filosofia da História’, livro encaminhado a demonstrar a plena e total racionalidade da História, recapitula, por dizê-lo assim, todo o pensamento de Hegel” –, e que desencadeou, de entrada, tanto uma crítica radical a nosso habitual modo de fazer Filosofia *em* América Latina, como também, imediatamente, provocou, exigiu e continua exigindo um câmbio profundo de nossa atitude de filosofar.

Afirmção: a irrecusável originalidade da América Latina

A histórica denúncia de Hegel sobre nossa atitude colonial, imitativa, adaptativa, inautêntica, de transplante ou de mera justaposição da filosofia europeia ao solo americano – neste caso, latino-americano – leva-nos a procurar a raiz do problema, desde o qual tal denúncia adquire seu significado, sentido e prometeico desafio filosófico.

Desde o rigor do exercício do filosofar, pensamos que é porque a Filosofia *em* América Latina não assumiu “A realidade latino-americana como problema para o pensar filosófico” (PICOTTI DE CÁMARA, 1979, p. 189); e nossa Filosofia, se quer ser original, somente pode ser “[...] fruto do encontro com o único que nos faz originais, a realidade” (ROIG, 2002, p. 110). Essa realidade que não é nem uma Nova Espanha nem uma Nova Lusitânia, pois, antropogeograficamente, não resta dúvida que “América é outra coisa” (ARCINIEGAS, 1987, p. 416-426).

Assim o reconhece, desde o próprio amanhecer das culturas indígenas americanas, por exemplo, Roger Garaudy (1985, p. 85) ao afirmar, em pleno século XX:

Não nos é possível, com efeito, afirmar que houve uma totalidade histórica, mesmo em projeto, desde que houve uma História. Para não citar senão um exemplo, “as sociedades pré-colombianas” da América do Sul desenvolveram-se sem contato algum, até o século XVI, com as sociedades do mundo antigo; elas constituíam, por sua vez, totalidades. Outras sociedades constituíam igualmente totalidades, mas a exigência de “uma totalidade das totalidades” não surgiu senão num certo momento da História Humana; foi preciso para isso que certas condições técnicas se verificassem, e elas o foram somente no século XVI.

O mesmo fizeram – embora “As viagens de Colombo não foram, nem poderiam ser, ‘viagens à América’” (O’GORMAN, 1992, p. 99) –, no século XVI, os primeiros europeus que tiveram a sorte de vê-la antes de ser, propriamente, conquistada, colonizada e contaminada pelo processo civilizatório do eurocentrismo imperial. Assim o registrou, entre tantos outros, Francisco Antonio Pigafetta (1491-1534), aqui citado segundo a herança histórico-cultural recolhida por Gabriel García Márquez (1994, p. 469):

Antonio Pigafetta, um navegante florentino que acompanhou Magalhães na primeira viagem ao redor do mundo, escreveu em sua passagem por nossa América Meridional uma crônica rigorosa que, sem embargo, parece uma aventura da imaginação. Contou que havia visto porcos com o umbigo nas costas, e uns pássaros sem pés, cujas fêmeas chocavam seus ovos nas costas dos machos, e outros, como alcatrazes sem língua, cujos bicos pareciam uma colher. Contou que havia visto um animal raro com cabeça e orelhas de mula, corpo de camelo, patas de veado e relincho de cavalo. Contou que, ao primeiro nativo que encontraram na Patagônia, puseram-no frente a um espelho e que aquele gigante surpreendido perdeu a razão pelo pavor de ver refletida sua própria imagem.

Dentro do *sitz in leben* o *lebenswelt* de larga duração (séculos XVI, XVII e XVIII) desencadeado pelo descobrimento, invasão conquista e progressiva colonização do Continente Americano pela Europa na aurora da Época Moderna (1453-1789), se formarão as sociedades humanas que constituirão os futuros povos americanos. De forma sincrética, eclética, híbrida ou como se queira, mas sempre em tensão dialética de luta de contrários, se chegará à síntese mestiça formada pela Europa dominadora –

Os espanhóis não vão às Índias movidos pelo zelo da fé, nem pela honra de Deus, nem para socorrer e adiantar a salvação do próximo, nem tampouco para servir a seu Rei como sempre se orgulham de dizer sob falsos pretextos; é a avareza e a ambição que para ali os arrasta a fim de dominar perpetuamente sobre os índios, como tiranos e diabos, desejando que lhes sejam dados como animais

disse Bartolomé de las Casas (2001, p. 148) –; a América crucificada – naquele tempo, escreveu indignado Bartolomé de las Casas (1965, p. 309): “[...] eu deixo nas Índias a Jesus Cristo, nosso Deus, açoitando-o e afligindo-o e esbofete-

ando-o e crucificando-o, não uma, mas milhares de vezes, quanto é de parte dos espanhóis que arrassam e destroem aquelas gentes”) –; e a África escravizada – a investigação de Robin Blackburn (2003, p. 15) a respeito concluiu: “A aquisição de cerca de doze milhões de cativos na costa da África entre 1500 e 1870 contribuiu para possibilitar a construção de um dos maiores sistemas de escravidão da História Humana”. Síntese biológico-cultural singular, peculiar e original que constitui a realidade do rosto histórico do modo de ser latino-americano. Tal e como o defende Felipe Herrera (1983, p. 75), sem negar a dificuldade de tamanha afirmação, no seguinte texto:

Muitos dos ensaios filosóficos, históricos ou sociológicos sobre a América Latina, como um todo, questionam uma concepção globalizante do Hemisfério e chegam, inclusive, em alguns casos, a negar a existência de uma América Latina como sujeito de uma realidade própria e de vigência permanente. Entretanto, para além das elaboradas diferenças e definições que levam a essa controvérsia, é um fato que a América Latina tem uma presença histórica, econômica, política e cultural no mundo contemporâneo que tende progressivamente a se afirmar, e essa realidade é a expressão de um “ser latino-americano”.

A espantosa formação original do punhado de povos americanos que, depois de haver padecido durante três séculos a dialética colonial da modernidade europeia, lutam por sua soberania, liberdade e dignidade fará exclamar ao Libertador, Simón Bolívar (1783-1830):

Nós somos um pequeno gênero humano [...] não somos índios nem europeus, mas uma espécie média entre os legítimos proprietários do país e os usurpadores espanhóis: em suma, sendo americanos por nascimento e nossos direitos os da Europa, temos que disputar estes aos do país e nos mantermos nele contra a invasão dos invasores; assim nos encontramos no caso mais extraordinário e complicado. (BOLÍVAR, 1993, p. 25).

São estes povos, pois, que ludibriados, maltratados, oprimidos, humilhados e ofendidos pelas consequências históricas de hermenêuticas teóricas importadas aplicadas à sua realidade original – clássico caso das teorias dualistas: liberal/conservador, cidade/campo, moderno/arcaico, civilização/barbárie, progresso/atraso, centro/periferia, independentes/dependentes, desenvolvimento/subdesenvolvimento etc. –, os que tomam consciência de seu secular engano – “Não é subdesenvolvimento, não é dualidade, é o próprio Capitalismo funcionando sobre uma base original” (GONZÁLEZ, 1998, p. 98) – e, ao mesmo tempo, exigem ser reconhecidos com sua identidade de originais povos novos:

Novo – esclarece Darcy Ribeiro (1995, p. 19) – porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam. “Povo novo”, ainda, porque é um novo modelo de organização sócio-econômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo,

inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros.

Negação: a História da Filosofia em América Latina como ideológica alienação da realidade

A histórica negação dialética se instala na América Latina, não quando os primeiros seres humanos provenientes da África – “Os etíopes, como afirmam os historiadores, foram os primeiros de todos os homens, e as provas disso são evidentes” (SILVA, 2012, p. 20) – chegam ao Continente Americano – seja ao redor de 10.000 anos a.C. (SANDERS; MARINO, 1971, p. 48) e/ou por volta de 100.000 anos a.C. (BEDINELLI, 2016) – tanto a pé pelo Estreito de Bering ou em canoas atravessando o Oceano Pacífico (RIVET, 1995) e se instalam, constituindo os povos originários e originais do Anáhuac, Mayapan, Pindorama, Tiahuantinsuyo, etc.; senão quando, em 12 de outubro de 1492, são descobertos, invadidos, conquistados e progressivamente colonizados por uma Europa imperial no amanhecer da Época Moderna.

Atendendo à vertente fática, poderia dizer-se que existe colonialismo – esclarece-nos Salvador Reyes Nevares (1975, p. 13-14) – quando um grupo humano, por meio da força militar, econômica ou de qualquer outra índole, subjugava a um segundo – que, normalmente, pertence a uma civilização distinta, que se supõe inferior – com o propósito de conseguir, às expensas deste segundo, uma série indefinida de ganâncias. [...] O perdedor fica a mercê do ganhador. Sua personalidade sofre uma minguagem em benefício do ganhador. Dentro do colonialismo típico, esta minguagem chega à anulação. Ao converter-se em colônia, o Estado – o povo, ou o conjunto de homens – cessa de figurar em seu contexto como um personagem com poderes próprios. Suas faculdades de decisão são absorvidas pela metrópole.

Neste contexto colonial, pelo que diz respeito à História da Filosofia em América Latina, pelo lado da colonização hispânica diz-se:

O processo do pensamento filosófico hispano-americano começa com a introdução das correntes predominantes na Espanha da época da conquista, dentro do marco do sistema político e eclesial oficial de educação e com a finalidade principal de formar aos súditos do Novo Mundo de acordo com as ideias e os valores sancionados pelo Estado e a Igreja. (SALAZAR BONDY, 1988, p. 11);

e pelo lado da colonização lusitana, afirma-se:

A presença civilizadora dos Jesuítas utilizava a Filosofia para seus fins educacionais e para o estabelecimento dos baluartes da Contrarreforma em nosso país. Mas, ainda assim, temos que reconhecer que a Filosofia trazida por eles representa nosso começo, e com a progressiva presença universal do Catolicismo e da Filosofia Tomista penetrou em todas as instituições de ensino, assim como também em toda reflexão e justificação das atividades humanas, servindo, muitas vezes, precisamente, aos

mais diversos fenômenos de exploração e consolidação da dominação dos conquistadores. (STEIN, 1987, p. 89).

Assim sendo. Seja como for, ao reconhecer-se que a História da Filosofia em América Latina somente começa a “[...] partir da época da penetração europeia no Continente, deixando na sombra todo o rico passado cultural dos povos indígenas” (SALAZAR BONDY, 1988, p. 11), ou seja, aos autóctones filósofos desnudos americanos; se compreenderá criticamente que, tal História, desde seu início, não passa de ser apenas uma História da Filosofia Europeia em América Latina, posta ao serviço da dominação colonial, escravista e imperial do *modus vivendi* capitalista mundial. Pois,

A descoberta da América, a circum-navegação da África abriram um novo campo de ação à burguesia nascente. Os mercados das Índias Orientais e da China, a colonização da América, o intercâmbio com as colônias, o aumento dos meios de troca e das mercadorias em geral deram ao comércio, à navegação, à indústria um impulso jamais conhecido antes e, em consequência, favoreceram o rápido desenvolvimento do elemento revolucionário na sociedade feudal em decomposição. (MARX; ENGELS, 1990, p. 67).

Se “Da Europa ela nos vinha já feita” (COSTA, 1956, p. 18), então, aqueles que supostamente filosofavam e que se consideravam filósofos em América Latina – ao não filosofar verdadeiramente, ou seja, ao não pensar sua realidade e levá-la a seu conceito – sentiam-se como estrangeiros em sua própria terra, conforme o registra João Cruz Costa (1956, p. 18-19):

Na evolução que se processa desde os tempos coloniais até o início do século XX, os nossos letrados acabaram aparentemente identificados, de tal maneira, com o pensamento europeu que, frequentemente, nos dão a impressão de ser, como diz Sérgio Buarque de Holanda, verdadeiros desterrados.

Desde logo, padecem essa estranha experiência porque esse modo de filosofar inautêntico, defectivo, de transplante, meramente imitativo e, portanto, carente de originalidade, na realidade, de certa maneira, deixa fora a realidade circundante que os “filósofos” pensam estar pensando; sem sequer dar-se conta de sua própria alienação. Desse modo, se produz o peculiar fenômeno “filosófico” que Roberto Schwartz (1992, p. 13) denomina de “As ideias ‘fora do lugar’”, “uma vez que não se referem à nossa realidade”.

Assim sendo, em honra de nossa visão dialética, pensamos que Maria Sylvia de Carvalho Franco tem absoluta razão quando pretende contradizer Roberto Schwartz e escreve que “As ideias estão no lugar” e que

Enfim, a ‘miséria brasileira’ não deve ser procurada no empobrecimento de uma cultura importada e que aqui teria perdido os vínculos com a realidade, mas no modo mesmo como a produção teórica se encontra internamente ajustada à estrutura social e política do país. (FRANCO, 1976, p. 63);

pois a contradição supostamente teórica entre as ideias “fora” e/ou “dentro” do lugar, na realidade, se estabelece a partir da dialética da colonização Europa versus América posta em marcha desde o século XVI e se refere especificamente ao fenômeno de raiz histórico-cultural produzido pela condição colonial do modo de produção capitalista em que nasceram e se formaram os povos latino-ameri-

canos. Nesse sentido, reforçando nosso ponto de vista dialético, se poderia afirmar: “Se cada moda filosófica está ligada a uma forma de vida, quando a linguagem é empregada “fora de lugar”, não é por isso que deixa de revelar aspectos de nosso próprio modo de viver”(GIANNOTTI, 1995, p. 5); assim como, também, sustentar a ideia-base do projeto de investigação do *Center for Portuguese Studies and Culture* de la *Massachusetts Dartmouth University* –realizado em conjunto com a Universidade Estadual do Rio de Janeiro, em 2001– intitulado: “There is no Brazil”/“Nenhum Brasil existe”:

Um aspecto praticamente ignorado do pensamento social brasileiro estimula o projeto desse volume. No trabalho dos mais importantes ‘pensadores’ do Brasil reaparece a perturbadora contradição drummondiana: seus textos desenvolvem o que já denominei de ‘arqueologia da ausência’. Embora busquem definir a ‘brasilidade’, terminam repetindo o artifício da ‘teologia negativa’, característica de certa hermenêutica religiosa. Como a linguagem humana não é capaz de exprimir a natureza perfeita de Deus, a única forma possível de definição é negativa. “Deus não é imperfeito, não é incompleto, não é...” Desse modo, destaca-se, na insuficiência da linguagem, a plenitude da referência. Os principais pensadores que se dedicam à tarefa de revelar o propriamente brasileiro do Brasil terminam às voltas com uma melancólica descrição do que o país não foi – moderno, democrático, etc. –, do que deixou de ser – igualitário, iluminista, etc. –, do que ainda não é – país de primeiro mundo, potência mundial, etc. Daí sermos eternamente o “país do futuro”, ou seja, somos tudo aquilo que um dia “seremos”. Essa intrigante contradição precisa ser mais bem estudada: é essa reflexão que se pretende iniciar com os textos que compõem “Nenhum Brasil existe.” (ROCHA, 2003, p. 22-23).

Deste modo, a paisagem filosófica desenhada pelo complexo ou paradoxal problema das “ideias fora do lugar” e/ou “as ideias em seu lugar”, cujo panorama é descrito como “um exotismo eclético caleidoscópico paródico” (IANNI, 1993, p. 133), na realidade, registra o específico lugar social e epistêmico produzido por um dialético *modus vivendi* colonial; conforme o reconhece, entre muito outros, Roland Corbisier (1960, p. 63):

Fruto de uma situação colonial [...] o homem brasileiro não foi configurado por uma história e uma cultura próprias, mas por uma história e uma cultura estranhas. Paradoxalmente – e essa contradição é constitutiva da situação colonial – o que havia de próprio no brasileiro era o alheio, seu conteúdo era o estranho, sua interioridade estava ocupada pelo exterior.

Esta situação histórica singular de “as ideias fora do lugar”, mas, contraditoriamente, “em seu lugar” foi – possivelmente ecoando G. W. F. Hegel – registrada e denunciada pelos primeiros que se dedicaram a investigar a História da Filosofia em América Latina. Assim o fez em Hispano- América, em 1842, Juan Bautista Alberdi (1810-1884) quando disse:

A filosofia de cada época e de cada país tem sido, usualmente, o princípio, ou o sentimento mais dominante e mais geral que há governado os atos de sua vida e de sua conduta. E essa razão há emanado das necessidades mais imperiosas de cada período e de cada país. É assim como existiu

uma filosofia oriental, uma filosofia grega, uma filosofia romana, uma filosofia alemã, uma filosofia inglesa, e como é necessário que exista uma “filosofia americana.” (ALBERDI, 1986, p. 46).

Um pouco mais tarde, pelo Brasil, o fez, em 1878, Sylvio Romero (1851-1914) ao dizer:

Na história do desenvolvimento espiritual no Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. [...] A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir da natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos. [...] É que a fonte onde nutriam suas ideias é extra-nacional. (ROMERO, 1969, p. 32).

A esses pioneiros, seguiram-se muitos outros ao longo da História de América Latina, dos quais nos permitimos citar apenas uns exemplos.

Tobias Barreto (1839-1889), uns meses antes da abolição da escravidão (13 de maio de 1888) e quase às portas do ocaso do Império e da inauguração da República Federativa do Brasil, sob o lema positivista de “Ordem e Progresso” (15 de novembro de 1889), em um texto de 1887, intitulado “Recordação de Kant”, escrevia irritado:

Se nas outras esferas do pensamento, somos uma espécie de ‘antropoides’ literários, meio homens e meio macacos, sem caráter próprio, sem expressão, sem originalidade, no distrito filosófico é ainda pior o nosso papel: não ocupamos lugar algum; não temos direito a uma classificação. (BARRETO, 2013, p. 358).

Em outro lugar, José Carlos Mariátegui (1895-1930), impactado pela Revolução russa de 1917, pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e, talvez, também, pela Revolução Mexicana (1910-1917), se perguntará se existe um pensamento hispano-americano. Pergunta à qual responderá:

Parece-me evidente a existência de um pensamento francês, de um pensamento alemão, etc., na cultura do Ocidente. Não me parece igualmente evidente, no mesmo sentido, a existência de um pensamento hispano-americano. Todos os pensadores de nossa América educaram-se em uma escola europeia. Não se sente em sua obra o espírito da raça. A produção intelectual do Continente carece de traços próprios. Não tem contornos originais. O pensamento hispano-americano não é geralmente senão uma rapsódia composta com motivos e elementos do pensamento europeu. Para comprová-lo basta revisar a obra dos mais altos representantes da inteligência indo-ibérica. (MARIÁTEGUI 1985, p. 25).

Sabemos que essa crítica irreverente ao, até agora, modo consagrado de filosofar em América Latina, irrita demasiado a todos os que fazem dela a encarnação de sua biografia pessoal; e até chega-se a acusar a quem faz esta crítica de pretender absurdamente ignorar a História da Filosofia Universal – a qual não

passa, devido a seu caráter eurocêntrico, de ser apenas uma particularidade abusivamente universalizada. Sem embargo, não é assim. Já no século XIX, o venezuelano Andrés Bello (1781-1865) atrevia-se a corrigir essa observação dizendo: “O que se quer é que abramos bem os olhos a ela e que não imaginemos encontrar nela o que não há nem pode haver.” (BELLO, 1993, p. 192).

E ainda que o filósofo francês Alain Guy (1987, p. 27) haja reconhecido, em 1987, o seguinte: “Porém se deve reconhecer, por outra parte, a originalidade crescente da reflexão autóctone desde há uma trintena de anos, nessas repúblicas que, cada vez mais, se esforçam em pensar por si mesmas”. O certo é que, todavia, no ano de 2006, ao dar uma entrevista ao periodista Rafael Cariello, o filósofo brasileiro Roberto Machado (2006, p. E3) afirmou: “Creio que uma das dificuldades da filosofia brasileira é que, em geral, abdicamos de pensar filosoficamente para fazer unicamente História da Filosofia”.

Negação da negação: a rebeldia da alteridade como síntese histórica da realidade latino-americana

O *Novo Mundo* encontrado por Américo Vesúcio durante sua viagem entre 1502-1503 – que Martin Waldseemüller, em sua homenagem, em 1507, batizará com o nome de *América* (para irritação de seu descobridor, Cristóbal Colón) –, na realidade, será formado histórica e dialeticamente, a partir do século XVI, por três culturas originais: América, Europa e África.

Europa, mudando o eixo do cenário da História Humana do Mar Mediterrâneo para o Oceano Atlântico, irá convertê-la em uma História Mundial Eurocêntrica e, ao mesmo tempo, irá transformá-la em uma totalidade arbitraria que, impondo sua dominação a todo o orbe, tentará aniquilar toda resistência que se oponha à expansão de sua mesmidade. Portanto, no tocante ao Continente Americano, refere-se:

Paradoxalmente, não foi que os cristãos trouxessem a Moral do Evangelho para humanizar esses selvagens brutais, como eles diziam; ao contrário, foi uma ordem moral de valores humanos que os missionários atualmente olham com nostalgia, que se viu destruída, – e em seu lugar se estabeleceu a matriz das relações coloniais: os dominados sem a liberdade e o reconhecimento de sua condição humana, perdendo seus valores mais sagrados, e mesmo se adaptando em parte à visão que os colonizadores deles tinham, pois a violência da opressão os fazia regredir a condições sub-humanas. (MENESES, 1985, p. 15).

África entrará na formação social da América Latina em condições de escravidão, quase reduzida a coisa, tratada como animal, obrigada a viver experiências sub-humanas. Nessa situação:

O escravo é uma propriedade como o gado o é, e não como uma coisa inanimada. Sua liberdade de movimentos lembra a de um animal ao qual se permite pastar e fundar algo como uma família.
O verdadeiro caráter de uma “coisa” é sua impenetrabilidade. Ela pode ser chutada e empurrada, mas é incapaz de armazenar ordens. A definição jurídica do escravo como coisa e como propriedade é, pois, enganosa. Ele é “um animal e uma propriedade” (CANETTI, 2011, p. 383).

A América Indígena, tanto a pré-colombiana (12 de outubro de 1492) como a pré-cabraliana (22 de abril de 1500), será convertida no lugar por excelência da contradição dialética em que se formarão as sociedades constituintes dos futuros povos americanos:

Para dizê-lo – nos ilustra Gustavo Gutiérrez (1980, p. 147) –, há uma expressão do povo Quíchua do Peru. Entre eles existe uma ideia muito profunda, compartilhada por outros povos indígenas da América Latina. Eles pensam que quando os europeus chegaram à América aconteceu o que chamam, em termo quíchua, um “pachacuti”. Aconteceu um “pachacuti” e criou-se um mundo ao contrário. Deu-se a reviravolta no mundo, há quatro séculos. Vivemos num mundo ao contrário.

Pois, dizem os sobreviventes do Povo Maya: “Nos ‘cristianizaram’, mas nos fazem passar de uns a outros como animais.” (CHILAM BALAM, 1991, p. 69).

Assim, pois, a realidade humana latino-americana não se pode interpretar como uma realidade eclética – porque sua metamorfose não se elaborou apenas mediante a seleção das melhores virtudes humanas de seus elementos constituintes –; nem sincrética – porque ela não é um quebra-cabeça formado por meros elementos de figuras contraditórias ou excludentes –; nem, tampouco, híbrida – como se fora algo imaturo, inconcluso, nem isto nem aquilo –; mas sintética, já que é e se apresenta como uma unidade com identidade original – se se quer, como alteridade frente à totalidade ou como exterioridade frente à mesmidade – formada por suas contradições ao longo de sua história.

Pensamos que é esta originalidade da realidade latino-americana a que exige ser pensada pela atividade própria do filosofar, ou seja, donde apareça “A filosofia americana como filosofia sem mais” (ZEA, 1969); fruto de “[...] um filosofar americanamente.” (ROIG, 1973, p. 545). Porque, me pergunto, junto com Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010, p. 12): “Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: ele não criou um conceito, ele não criou seus conceitos?”.

Certamente, desde esse contexto dialético, porém de extraordinária e maciça originalidade, tal convocação nos faz concordar com Augusto Salazar Bondy (1988, p. 90), quando afirma:

[...] a filosofia que se deve construir não pode ser uma variante de nenhuma das concepções de mundo que correspondam aos centros de poder de hoje, ligadas como estão aos interesses e metas dessas potências. Ao lado das filosofias vinculadas com os grandes blocos atuais ou do futuro imediato é preciso, pois, forjar um pensamento que, ao tempo em que enraíze na realidade histórico-social de nossas comunidades e traduza suas necessidades e metas, sirva como meio para cancelar o subdesenvolvimento e a dominação que tipificam nossa condição histórica.

Daí que, Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934-), entenda esse modo novo de filosofar latino-americano como *Filosofia da Libertação*, e a defina da seguinte maneira: “[...] crítica da opressão e esclarecimento da práxis de libertação.” (DUSSEL, s/d, p. 248).

Essa inteligibilidade da Filosofia Latino-americana, vista desde a História da Filosofia sem mais, estaria superando o clássico símbolo da Filosofia da História

Europeia e demandando um novo. Porque, se é verdade que a Filosofia da Libertação, enquanto “crítica da opressão”, estaria de acordo com Hegel – pois que ele disse (1997, p. 37):

Quando a filosofia chega com sua luz crepuscular ao anoitecer, uma manifestação de vida acaba de envelhecer. Não se pode rejuvenescê-la com a cinza sobre a cinza, mas apenas conhecê-la. Ao cair das sombras da noite é que alça vôo o pássaro de Minerva

–; também, por outro lado, enquanto “esclarecimento da práxis da libertação”, estaria superando-o; pois, se a *Coruja de Minerva*, simbolicamente, dá à Filosofia a missão de esclarecer os fatos já consumados, nós pensamos que

[...] a filosofia pode ser e em mais de uma ocasião histórica teve de ser a mensageira da alba, princípio de uma mutação histórica por uma tomada de consciência radical da existência projetada ao futuro. [...] A crítica se faz assim construtiva de mundos novos depois de haver cancelado todos os fantasmas da ilusão histórica. (SALAZAR BONDY, 1988, p. 89).

Assim sendo, pensamos que o esforço contemporâneo de criação filosófica na América Latina – o qual, sem dúvida, deita raízes em Nezahualcóyotl, Bartolomé de las Casas, Simón Bolívar, José Martí, etc. – mais que continuar adotando como símbolo universal do filosofar a tradicional *Coruja de Minerva*, deveria assumir galhardamente o galo da madrugada, cujo canto não pode ser confundido com o das sereias nem com o dos cisnes, pois “O mistério do galo – nos disse Carlos Diegues (1993, p. 55)– não está na ilusão de que ele seja capaz de fazer nascer o sol, mas em que seu canto anuncia a existência do sol, mesmo ainda por nascer”.

Referências bibliográficas

- ALBERDI, J. B. Ideas para un curso de filosofía contemporánea. In: ZEA, L. (Comp.). *Ideas en Torno de Latinoamérica I*. México: UNAM/UDUAL, 1986.
- ARCINIEGAS, G. América es otra cosa. In: COBO BORDA, J. G. *Arciniegas de Cuerpo Entero*. Bogotá: Planeta, 1987.
- BARRETO, T. *Obras Completas de Tobias Barreto. Estudos de Filosofia*. Organizado por Luiz Antonio Barreto. Rio de Janeiro/Aracaju: J. E. Solomon Editores/Editora Diário Oficial, 2013.
- BEDINELLI, T. Serra da Capivara: onde surgiu o homem americano?. In _____. *El País*. Madrid, 29 fev. 2016.
- BELLO, A. Autonomía cultural de América. In: ZEA, L. (Comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BLACKBURN, R. *A construção do escravismo no novo mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BOLÍVAR, S. Discurso de Angostura. In: ZEA, L. (Comp.). *Fuentes de Cultura Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, v. I.

- CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CASSIRER, E. *Filosofía de la ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- CHILAM BALAM. *El Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: UNAM, 1991.
- CORBISIER, R. *Formação e problema da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960.
- COSTA, J. C. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1956.
- DE LAS CASAS, B. *Historia de las indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, Tomo III.
- _____. *O paraíso destruído*. Porto Alegre: L & P M Editores, 2001.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.
- DIEGUES, C. O futuro passou. *Veja 25 Anos. Reflexões para o Futuro*. São Paulo: Abril, 1993.
- DUSSEL, E. D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, [s/d.].
- _____. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana. I- Acesso ao Ponto de Partida da Ética*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, [s/d.]. (1ª Edição, 1977).
- ELLACURÍA, I. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- FRANCO, M. S. C. As ideias estão no lugar. *Cadernos de Debates I História do Brasil*. São Paulo, n.1, p. 61-64, 1976 (CEBRAP).
- GARAUDY, R. In: SARTRE, J. P. et al. *Marxismo e existencialismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. Conferência Nobel, 1982: 'La Soledad de América Latina'. In: SKIRIUS, J. (Comp.). *El Ensayo Hispanoamericano del Siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GIANNOTTI, J. A. As obsessões lógicas de Giannotti (Entrevista a Fernando de Barros e Silva). *Folha de São Paulo*. São Paulo. Caderno: Mais!, 2 abr. 1995.
- GONZÁLEZ, H. *O que é subdesenvolvimento?*. São Paulo: Brasiliense, 1980 (Coleção Primeiros Passos).
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- GUTIÉRREZ, G. Gustavo Gutiérrez, Sacerdote e Teólogo Peruano –21/02/1980. In: QUEIROZ, J. J. (Org.). *A Igreja dos Pobres na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- GUY, A. Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana. In: HEREDIA, A. et al. *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al Panorama Actual*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- _____. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. México: Editorial Porrúa, 1990.

- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). I- A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HERRERA, F. *O contexto latino-americano e o desafio cultural*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1983.
- IANNI, O. *O labirinto Latino-Americano*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LARROYO, F. Estudio introductivo y análisis de la obra. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. México: Editorial Porrúa, 1990.
- MACHADO, R. Abdicamos de pensar filosoficamente. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Folha Ilustrada, E3, 14 nov. 2006.
- MARIÁTEGUI, J. C. *Temas de Nuestra América*. Lima: Editora Amauta, 1985.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MENESES, P. O problema ético: evolução histórica no mundo ocidental e especialmente na América Latina. *A hora da ética libertadora*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- O'GORMAN, E. *A Invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992.
- PICOTTI DE CÁMARA, D. V. La realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico. In: MAYZ VALLENILLA, E. (Comp.). *La Filosofía en América I*. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.
- RABINOW, P. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIVET, P. *Los Orígenes del hombre americano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- REYES NEVARES, S. *Historia de las ideas colonialistas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- ROCHA, J. C. C. 'Nenhum Brasil existe': poesia como história cultural. In: ROCHA, J. C. C. (Org.). *Nenhum Brasil Existe*. Pequena Enciclopédia. Rio de Janeiro: Topbooks/UniverCidade, 2003.
- ROIG, A. A. Necesidad de um filosofar americano. In: CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA II. *Actas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, Tomo II.
- _____. *Ética del Poder y Moralidad de la Protesta*. Respuestas a la Crisis Moral de Nuestro Tiempo. Mendoza: EDIUNC, 2002.
- ROMERO, S. *Obra Filosófica*. J. Olympio. Rio de Janeiro/São Paulo: EDUSP, 1969.
- SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* México: Siglo XXI Editores, 1988.
- SANDERS, W. T.; MARINO, J. *Pré-História do Nôvo Mundo*. Arqueologia do Índio Americano. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1971.
- SILVA, A. C. (Org.). *Imagens da África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SCHWARTZ, R. *Ao Vencedor as Batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1992.
- STEIN, E. *Paradoxos da Racionalidade*. Caxias do Sul: PYR Edições, 1987.

ZEA, L. *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores, 1969.

_____. La filosofía como conciencia histórica en Latinoamérica. *Revista ECO*, Bogotá, n. 182, dic. 1975.

Sobre o autor

Alberto Vivar Flores

Professor na Universidade Federal de Alagoas – UFAL; Doutor em História pela PUC/RS; Membro Gt Ética e Cidadania. E-mail: alberto_vivarflores@hotmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

FLORES, Alberto Vivar. O galo da madrugada contra a coruja de minerva – uma recepção criativa de G. W. F. Hegel (1770-1831) desde América Latina. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 114-128, jan.-jun. 2018.

Neuro José Zambam*

John Rawls e a educação para a democracia

John Rawls and the education for democracy

RESUMO

O objeto de estudo deste ensaio é relacionar a educação para democracia a partir da teoria de John Rawls. A democracia, contemporaneamente, ganhou definições com maior espectro incluindo a segurança de ter seus direitos fundamentais assegurados, como, por exemplo, o direito social à educação. O objetivo geral dessa investigação está em relacionar a teoria de John Rawls e a educação para a democracia. Enquanto que os objetivos específicos foram: 1) Definir o espaço para democracia; 2) Destacar os princípios da justiça de John Rawls; 3) Fundamentar a razão pública como propulsor da democracia e educação. O problema de pesquisa que norteou a investigação foi: A razão pública é um fundamento da educação para democracia? Pode-se inferir que a razão pública ancorada com a educação é um meio basilar para a democracia, pois aliadas estas instituições empoderam o sujeito e dá a ele voz política sustentando o sistema democrático de uma sociedade. O método de abordagem foi o dedutivo, sendo a premissa maior a teoria de John Rawls e a premissa menor a viabilidade de aplicação da razão pública na educação para democracia. A técnica de pesquisa foi a bibliográfica.

Palavras-chave: John Rawls. Educação. Democracia. Amartya Sen.

ABSTRACT

The object of study of this essay is to relate education to democracy from the theory of John Rawls. Democracy, nowadays, has gained broader definitions including the security of having its fundamental rights assured, such as the social right to education. The general goal of this research is to connect John Rawls's theory and education to democracy. While the specific objectives were: 1) Define where democracy fits; 2) To emphasize the principles of justice of John

* Pós-doutor em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Rawls; 3) To base public reason as a propeller of democracy and education. The research problem which guided the research was: Is public reason a basis of education for democracy? It can be inferred that public reason anchored with education is a basic means for democracy, because allied, these institutions empower the subject and give him a political voice sustaining the democratic system of a society. The approach method was the deductive one, being the larger premise the theory of John Rawls and the lesser premise the feasibility of applying public reason in education for democracy. The research technique was the bibliographical one.

Keywords: John Rawls. Education. Democracy. Amartya Sen.

Introdução

O que se propõe nesse ensaio é estabelecer uma relação entre a teoria de John Rawls e a educação para a democracia. A necessidade de abordar temas como a educação e democracia é imperativo em tempos de crise e instabilidade política. Além disso, Rawls nos convida ao debate público em busca de soluções adequadas que primem pela manutenção da democracia e assegurem a organização social.

A globalização tem sido um propulsor para que se invista na educação, ao passo que instiga a busca pelo conhecimento, como um meio, inclusive, de desenvolvimento social. Atualmente nota-se a necessidade de que as instituições se voltem para a educação democrática de modo que assegurem direitos básicos como a liberdade e a igualdade.

Paralelamente, entende-se que a definição de democracia possui um campo mais amplo, não se restringindo ao entendimento antigo que se limitava em poder escolher seu representante. Hoje em dia o conceito de democracia é expansivo e atinge o desenvolvimento humano como um todo, preocupando-se em assegurar os direitos sociais básicos, para equitativamente diminuir as desigualdades entre as pessoas de uma sociedade democrática.

O objetivo principal dessa investigação reside em relacionar a teoria de John Rawls e a educação para a democracia. Como objetivos específicos tem-se que: 1) Definir o espaço para democracia; 2) Destacar os princípios da justiça de John Rawls; 3) Fundamentar a razão pública como propulsor da democracia e educação.

O problema da investigação está no seguinte questionamento: A razão pública é um fundamento da educação para democracia?. Acredita-se que a resposta para esse questionamento é positivo, pois a educação assim como a democracia possuem valor universal.

O método de abordagem foi o dedutivo, sendo a premissa maior a teoria de John Rawls e a premissa menor a viabilidade de aplicação da razão pública na educação para democracia. A técnica de pesquisa foi a bibliográfica.

O espaço para a democracia

Inicialmente a Democracia foi conceituada como um regime político em que todos os cidadãos participam igualmente, pode ser de forma direta ou indireta, por meio dos representantes que são por eles eleitos. Conforme Zambam e Aquino

a Democracia é o sistema político com as melhores condições para o exercício e reconhecimento da liberdade. As políticas de desenvolvimento sustentável são os indicativos para avaliação de equilíbrio econômico e a, respectiva, relação com os recursos naturais e ambientais, as futuras gerações, o direito das culturas e o bem-estar social. (ZAMBAM e AQUINO, 2016, p. 96).

A democracia teve sua origem na Grécia cujo significado é governo do povo (demos = povo e kratos = poder). Importa destacar que na Atenas Clássica, considerava-se como cidadão, por isso apto a participar da vida política democrática de Atenas, apenas um seleto grupo de pessoas, compreendido por homens, filhos de pais atenienses, livres e maiores de 21 anos, enquanto que as demais pessoas eram excluídas da participação democrática. Essa cidadania democrática elitizada era comum nos governos democráticos.

Pode-se dividir em dois tipos de Democracia: a direta e a indireta. A primeira caracteriza-se ao passo que todos os cidadãos elegíveis têm participação direta e ativa na tomada de decisões do governo. Nas democracias modernas, o poder soberano é do povo, contudo o poder político é exercido indiretamente por meio dos representantes eleitos, conhecida como a democracia representativa. Esse tipo de democracia surgiu a partir dos movimentos iniciados na Idade Média europeia, a Reforma Protestante, o Iluminismo e as Revoluções Americana e Francesa.

No entanto a concepção contemporânea de democracia recebe uma nova roupagem, o conceito antigo de democracia grega encontra-se distante desse novo cenário. Atualmente a democracia é compreendida como um espaço para que os cidadãos, além de escolher o seus representantes, possam, ainda, discutir e assegurar seus direitos fundamentais, além de ser considerada um fator de desenvolvimento social.

Conforme os autores Morais e Ivanoff (2017), as democracias podem ser classificadas em agregativa, deliberativa e radical. A primeira idealizada por Joseph A. Shumpeter, reduz o conceito de democracia ao sufrágio universal enquanto que o cidadão apenas pagaria impostos e receberia os serviços estatais, com isso a ideia de uma democracia propulsora dos interesses da população é abandonada. A democracia deliberativa, por sua vez, oferece uma dimensão moral à democracia, onde há espaço para maior deliberação entre os cidadãos, importando a força do melhor argumento. Por fim, os autores abordam a democracia radical de Chantal Mouffe, que empregou a teoria de John Rawls para fundamentar a sua própria doutrina. A democracia radical é mais abrangente, pois pretende desenvolver instrumentos e incluir diversos atores sociais, os quais mesmo havendo divergências possuem um elo de ligação que é a anuência aos valores políticos, aspectos esses comuns em sociedades plurais e democráticas.

Estabelecidas estas diferenças, ainda é preciso discorrer acerca de um dos princípios básicos que regem a democracia que é a liberdade. O papel instrumental da liberdade está relacionada com os direitos, oportunidades e habilitações contribuindo para a liberdade e desenvolvimento social. A liberdade instru-

mental, idealizada por Amartya Sen, portanto, é alavanca para o desenvolvimento e, é uma característica da sociedade democrática. As liberdades instrumentais são divididas em cinco, quais sejam: 1) a liberdade política; 2) facilidades econômicas; 3) oportunidades sociais; 4) as garantias de transparência; 5) segurança protetora (ZAMBAM, p. 61-64).

Essas liberdades abordadas promovem o desenvolvimento social, no entanto, para se efetivarem necessitam de instrumentos para que seja assegurada e promovida a liberdade humana, sendo que uma das formas é participação política desses agentes em sociedades democráticas, mas também o acesso à educação é um instrumento que merece destaque.

Um meio de se exercer a democracia em uma sociedade deve ser por meio do acesso à educação. O acesso à educação é uma das liberdades instrumentais que está inserida nas oportunidades sociais, nas palavras de Zambam

Oportunidades sociais: referem-se, especificamente, às oportunidades que a estrutura da sociedade oferece para que as pessoas vivam melhor. As condições de acesso à saúde, à educação e às áreas correlacionadas contribuem decisivamente para a melhoria da qualidade de vida e para uma participação mais intensa nos variados espaços que uma sociedade pode ter ou criar. A erradicação do analfabetismo (especialmente entre mulheres naquelas sociedade em que a discriminação entre os sexos ainda é expressiva) e os programas de saúde com alcance universal são importantes instrumentos para o exercício das liberdades.

As oportunidades de inserção e atuação nas diferentes instâncias sociais estão diretamente relacionadas com a mudança das condições econômicas e o exercício dos direitos civis. Múltiplas formas de participação impulsionam a evolução da convivência humana e a superação de situações que comprometem negativamente o equilíbrio social, por exemplo: o preconceitos em relação aos valores culturais ou fanatismo político-religioso podem ser superados quanto mais as pessoas se integram e interagem socialmente. (ZAMBAM, 2012, p. 62-63).

Atualmente, é essencial compreender que a democracia consolidada leva em consideração a vida das pessoas e suas reais condições, além disso sabe que as interpretações em torno de categoria imprime características que evoluem no decorrer do tempo, por isso que a democracia está sempre em evolução e a educação é um meio de aparar as arestas e acertar o rumo para que as futuras gerações não sejam marcadas por períodos de anacronismos.

Os princípios da justiça e a educação

O senso comum atribui alguns significados para o vocábulo educação. Para alguns educação de uma pessoa não pode ser aprendida na escola, pois a educação compreende todos os ensinamentos adquiridos no seio familiar ou da comunidade em que está inserida. Essa educação envolve os valores, a moral e os costumes e formam os hábitos do indivíduo, os quais são adquiridos por meio de vivências e experiências pessoais. Esse tipo de educação é considerada a educação informal, pois ocorre fora dos bancos acadêmicos, a qual embora possa ser apropriada na educação escolar ou formal, não é nela que se encontra o seu maior

foco, pois a escola é o espaço cujo objetivo reside em passar os conhecimentos técnicos e científicos.

Contudo a educação formal, tecnicamente falando é um desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e morais com o intuito de que o ser humano possa se relacionar e se integrar na sociedade, ou meio em que vive. Essa integração corresponde a um propósito, educa-se para que o sujeito seja capaz de inserir-se no mercado de trabalho, para que possa contribuir para a sociedade, ou seja, para que abarque todos os contextos sociais, sejam econômicos, políticos ou culturais. Ademais,

a necessidade de educação expandiu-se em especial no mundo do comércio globalizado, e o sucesso de economias como a China tem se baseado de forma substancial na capacidade de uma força de trabalho, razoavelmente escolarizada para atender às demandas de controle de qualidade e treinamento de habilidades envolvidas na produção de bens e serviços para o mundo como um todo. (SEN, 2015, p. 127).

Com base na compreensão de que “a educação da juventude para a democracia é um imperativo global” (ZAMBAM e ALMEIDA, 2017, p. 1504), nada mais natural que dirigir o olhar para esse direito fundamental, a educação, que por vezes mitigado pelo Estado. Em que pese hajam programas de políticas públicas que financiem o ensino superior, o que deve ser respeitado, há ainda uma lacuna na educação básica, que é não poucas vezes esquecida e acaba por gerar um desequilíbrio na sociedade, pois ao se priorizar o ensino superior, suscita a deficiência no ensino básico.

É nesse sentido de que não é salutar criar esse desequilíbrio, que Rawls busca equalizar os contrassensos que existem na sociedade. A correção das desigualdades é imperativa nas sociedades democráticas para que possam ser bem ordenadas.

Uma característica essencial de uma sociedade bem-ordenada associada à justiça como equidade é que todos os seus cidadãos endossam essa concepção com base no que agora chamo de doutrina filosófica abrangente. Aceitam que seus dois princípios de justiça estejam fundamentados nessa doutrina. (RAWLS, 2000, p. 24).

Os princípios da justiça de John Rawls tem como objetivo principal a sustentação à estrutura básica da sociedade, para que num esquema de cooperação possa ordenar as instituições. Os princípios devem conter diretrizes básicas para que as instituições possam promover os valores de liberdade e igualdade, o quais são peremptórios em uma sociedade que percebe que os cidadãos são iguais e livres (ZAMBAM, 2015, p. 106). Os princípios de Rawls são

- a) todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e de liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, neste projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido.
- b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos,

em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2000, p. 47).

Segue o autor afirmando que esses princípios regulam as instituições em cada área particular, não considera que sejam apenas em relação aos direitos, liberdades e oportunidades básicos, mas também em relação às reivindicações de igualdade (RAWLS, 2000b, p. 48). Esses princípios orientam o desenvolvimentos das ações que dão suporte para a efetividade da justiça como equidade e precisam contemplar a forma de constituições das sociedades democráticas, além disso viabilizam os valores de igualdade e liberdade; conduzem a distribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais (ZAMBAM, 2015, p. 105-106).

Na sociedade bem ordenada, os princípios da justiça colocam a pessoa como um sujeito ativo para a organização social, pois asseguradas as suas liberdades básicas possuem condições de contribuir para a ambiente em que está inserido. Os princípios expressam, ainda, uma forma igualitária de liberalismo com base em três elementos:

a) a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, de modo que não sejam puramente formais; b) igualdade equitativa (e, é bom que se diga, não meramente formal) de oportunidades; e, finalmente, c) o chamado princípio da diferença, segundo o qual as desigualdades sociais e econômicas associadas aos cargos e posições devem ser ajustadas de tal modo que, seja qual for o nível dessas desigualdades, grande ou pequeno, devem representar o maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2000, p. 48-49).

Para Rawls a justiça social, condição de igualdade, é possível embora haja desigualdades e diferenças que não podem ser exterminadas, pois mesmo que não sejam eliminadas isto não significa a legitimidade ou aceitação dessa condição, mas a constatação de que ela existe e que devem ser integradas em uma sociedade não excludente, mas que seja capaz de coordenar vislumbrando a justiça social. Por outro lado, o apuro das desigualdades injustas devem ser consideradas como um compromisso de responsabilidade das sociedades democráticas e bem ordenadas, pois somente por meio de cooperação e integração de todos será possível que essas desigualdades não ameassem a estrutura básica uma sociedade democrática.

A razão pública como fundamento da democracia

A compreensão de razão pública é fundamental para visualizar a sociedade democrática.

[...] Uma sociedade gerida pelas diretrizes [...] democrática está condensada na sua razão pública que, [...], demanda a necessidade de adesão dos seus membros e o ordenamento das respectivas instituições sociais às suas diretrizes mais importantes. (ZAMBAM, 2015, p. 149).

Rawls afirma que "a razão pública é a característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania

igual” (2000, p. 261). A razão pública tem como objeto o bem do público, por isso que o autor refere que

a razão pública é pública em três sentidos: enquanto a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e a sua natureza e conceito são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzidos à vista de todos sobre essa base. (RAWLS, 2000, p. 262).

Assegurar as garantias de igualdade, liberdade e o acesso às posições destacadas nos princípios da justiça tem a finalidade de marcar o bem comum, a constituição tem condão de materializar e sintetizar a razão pública, ao passo que são possíveis estabelecer acordos e garantias indispensáveis para a condição de justiça.

A característica da diversidade em sociedades plurais e democráticas, acentuadas por valores, princípios e costumes formam a identidade da sociedade que embora plural possui consenso nos valores políticos possibilitando assim a convivência. Dessa forma a razão pública é fonte para o fortalecimento de uma sociedade democrática

A razão pública conhecida e esclarecida é condição básica para o fortalecimento de uma sociedade liberal, democrático-constitucional. Endossar uma concepção com essas características legitima e orienta o funcionamento das instituições básicas e cria o vínculo social para a sua estabilidade política. (ZAMBAM, 2015, p.154).

O funcionamento dessas instituições básicas são essenciais na medida que asseguram garantias fundamentais como o direito à educação. A educação como um direito fundamental é um trampolim para que outros direitos sejam assegurados, Sen aborda nove pontos que transmitem o papel da educação no desenvolvimento e progresso social, bem como os benefícios na erradicação do analfabetismo.

O primeiro consiste na habilidade de ler, escrever e contar. Os efeitos de ler são enormes, pode ser considerado como que se tirassem as escamas dos olhos. A capacidade de informação proporcionada pela leitura amplia a compreensão do mundo, bem como contribui para a sua reflexão crítica, Sen destaca que se analfabeto em uma sociedade contemporânea é como estar preso e, é por meio da educação escolar que abre-se uma porta pela qual as pessoas podem evadir do encarceramento (2015, p.126).

O segundo aspecto abordado pelo autor refere-se nas questões econômicas e perspectiva de inserção no mercado de trabalho. Sobre esse aspecto afirma que essas oportunidades “dependem bastante do nosso nível educacional e das nossas habilidades aprendidas.” (SEN, 2015, p. 126). A globalização contribuiu de maneira substancial para o aumento de capacidades especializadas e escolarizadas para atender às demandas de produção dos bens de consumo.

Em terceiro lugar, observa-se que o “analfabetismo abafa a voz política da população e, portanto, contribui diretamente para sua insegurança”. Sen, não afirma que a democracia não possa ser eficaz mesmo na presença de tantos anal-

fabeto, o fato é que o uma voz pode ter maior amplitude e atingir uma espectro maior quando a pessoa é empoderada socialmente (SEN, 2015, p. 127).

Como anteriormente salientado, a educação pode alcançar proporções que beneficiem outros direitos fundamentais. A educação básica pode proporcionar, por meio da informação, aspectos relacionados com saúde em geral, sendo fundamental para a prevenção de doenças.

Na verdade, alguns estudos sugerem que a formação escolar pode ter um impacto maior sobre a saúde do que a própria educação específica para a saúde. A educação escolar também tende a facilitar a implementação de medidas de saúde pública, relacionadas, por exemplo, à imunização, ao saneamento o à prevenção de epidemias. (SEN, 2015, p. 127).

O quinto aspecto discorre sobre a educação ser respeitada como principal motor de percepção do desenvolvimento e do alcance dos direitos humanos. Em sexto lugar, a educação também contribui para que seja possível a compreensão e utilização das garantias legais. A educação proporciona que seja possível o conhecimento dessas garantias já consolidadas, assim como o entendimento de como usufruir. Percebe-se que o analfabetismo está diretamente relacionado com a insegurança de maneira a distanciar os necessitados e de resistir as violações de seus direitos (SEN, 2015, p. 128).

O sétimo ponto que a educação promove nos sujeitos se refere à escolarização das mulheres dando voz e poder nas decisões familiares. Para além do âmbito doméstico a educação das jovens impulsiona inúmeras mudanças sociais. A mais significativa refere-se a taxa natalidade que diminui consideravelmente tardando as gestações. A educação de mulheres também é considerada fator determinante entre a mortalidade infantil, pois estudos indicam que a tendência é que as taxas diminuam quando a mulher é alfabetizada (SEN, 2015, p.128).

Outro aspecto relevante da educação básica e seus benefícios na sociedade democrática residem na esfera de que a educação contribui para a diminuição da desigualdade entre as classes sociais. Sen (2015, p.129), destaca por último que aprender a estudar é um fenômeno agradável e, que agregada a atividades criativas e em orientadas podem acrescentar muito à qualidade de vida dos jovens a longo prazo.

Perceber a importância da educação para que se desenvolvam sujeitos ativos politicamente e, com capacidade reflexiva crítica, não é tarefa impossível. A conexão entre educação e desenvolvimento foi elencada anteriormente nos nove pontos desenvolvidos por Sen. No entanto a máquina pública tem papel importante, com incentivos e investimentos acertados a transformação ocorre naturalmente. A negligência com o que é tratada a educação, além de violar um direito constitucionalmente garantido, barra o desenvolvimento de forma global.

Considerações finais

A dinamicidade da sociedade pugna por uma educação baseada na democracia, para que esta instituição esteja assegurada. Inicialmente pode-se destacar que a democracia fundamentada na teoria de John Rawls conjugada

com as liberdades instrumentais de Amartya Sen formam um ideal de democracia. Enquanto que Rawls afirma a possibilidade de convivência em uma sociedade democrática e plural, considerando que os cidadãos sejam livres e iguais, além de ser permeada com culturas diferentes, mesmo que haja conflito e adversidade, há um consenso sobre os valores políticos e, sendo este que possibilita a estabilidade.

Sen, por sua vez, complementa esse ideal, reafirmando os valores da liberdade. Para fins desse ensaio a liberdade das oportunidades sociais, foram as que mereceram destaque, pois abarcam a educação além de outros direitos sociais. Percebe-se que com a promoção das liberdades estamos desenvolvendo e criando sujeitos ativos, com pensamento reflexivo-crítico acerca da democracia.

No entanto, pode-se perceber a importância da educação a partir dos nove pontos abordados por Sen. Percebe-se que a educação, ou a erradicação do analfabetismo atinge proporções gigantescas, ao passo que por meio dela outros direitos sociais são indiretamente garantidos, seja pela informação, ou mesmo pela compreensão de como reivindicar um direito.

Um dos pontos destacados por Sen, refere-se a globalização que exige uma postura ativa do sujeito, pois estreitou as relações sociais entre as pessoas, criando outras oportunidades para o desenvolvimento na seara econômica, mas que dependem do nível de escolaridade dos indivíduos, com isso, mais uma vez infere-se pela promoção da educação como um dos fatores determinantes para o desenvolvimento humano.

A razão pública como fundamento da democracia legítima e fortalece as instituições, com isso desenvolve um vínculo social e cria estabilidade política. A razão pública relacionada com a educação empodera o sujeito ativo de uma sociedade democrática para que sua voz política não seja abafada. Por fim, a constituição de um país possui as características de uma razão pública e, ainda, materializa em seus dispositivos os principais acordos das sociedades democráticas, a educação é um desses dispositivos que ao ser mitigado reflete uma clara violação de direito fundamental, com isso, além de gerar, desequilíbrio na sociedade, é ainda, uma ameaça à democracia.

Referências bibliográficas

MORAIS, Fausto Santos de; IANOFF, Felipe de. Para uma discussão democrática sobre os riscos dos OGM'S. In: PIRES, Cecília Maria Pinto; Paffarini, Jacopo; Cella, José Renato Gaziero. *Direito, Democracia e sustentabilidade*: programa de pós-graduação stricto sensu em Direito da Faculdade Meridional. Erechim: Deviant, 2017.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

DRÈZE, Jean; SEN, Amartya. *Glória incerta*: a Índia e suas contradições. Trad. Ricardo Doninelli Mendes e Laila Coutinho. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ZAMBAM, Neuro José. *Amartya Sen*: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável. Passo Fundo: IMED, 2012.

ZAMBAM, Neuro José. *Introdução à teoria da justiça de John Rawls*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

_____; AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. *A teoria da justiça em Amartya Sen: temas fundamentais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

_____; ALMEIDA, Ricardo de Oliveira de. *O liberalismo político de John Rawls: a missão de educar a juventude para a democracia no séc. XXI*. In. *Quaestio Juris*. Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, 2017.

Sobre o autor

Neuro José Zambam

Pós-doutor em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Meridional - IMED – Mestrado. Professor do Curso de Direito (graduação e especialização) da Faculdade Meridional – IMED de Passo Fundo. Membro do Grupo de Trabalho, Ética e cidadania da ANPOF (Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Filosofia). Pesquisador da Faculdade Meridional. Líder do Grupo de Estudo, Multiculturalismo e pluralismo jurídico. Líder do Centro Brasileiro de Pesquisa sobre a Teoria da Justiça de Amartya Sen: interfaces com direito, políticas de desenvolvimento e democracia. E-mail: nzambam@imed.edu.br; neurojose@hotmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

ZAMBAM, Neuro José. John Rowls e a educação para a democracia. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 129-138, jan.-jun. 2018.

Anderson de Alencar Menezes*, Virgílio Andrade Neto**

Razão comunicativa e esfera pública: aspectos filosóficos e educativos na ótica de Jurgen Habermas

Communicative reason and public sphere: philosophical and educational aspects in the optics of Jurgen Habermas

RESUMO

O ambiente educacional passa por constantes mudanças e nele estão presentes as interações do mundo da vida e as várias possibilidades da razão. Habermas define que o horizonte da modernidade está se deslocando e vivemos num mundo pós-metafísico. Logo, a razão precisa descortinar o outro que é a linguagem e assim reencontrar um caminho para a razão comunicativa. Nesse sentido, o ambiente educativo, passa a ser o local ideal para as experiências argumentativas que necessitam de uma base procedimental para sua plena efetivação, que possibilitará uma enorme contribuição nas práticas pedagógicas atuais. Assim, repensar a ação comunicativa no contexto educativo passa a ser, além de um desafio, uma forma de propor respostas às neuroses e enfrentamento às ameaças colonizadoras do capital, para que a interação entre pessoas desague em mediações intersubjetivas no ambiente da escola, com interações comunicativas na formação de novos entendimentos, que é tarefa crucial na releitura dos paradoxos da educação.

Palavras-chave: Habermas. Educacional. Razão comunicativa.

ABSTRACT

The educational environment undergoes constant changes and in it are present the interactions of the world of life and the various possibilities of reason. Habermas defines that the horizon of modernity is shifting and we live in a post-metaphysical world. Therefore, reason must unveil the other language and thus find a way to

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas - UFAL.

** Mestrando em Educação - UFAL.

communicative reason. In this sense, the educational environment becomes the ideal place for argumentative experiences that need a procedural basis for its full effectiveness, which will make an enormous contribution to current pedagogical practices. Thus, rethinking communicative action in the educational context becomes, besides a challenge, a way of proposing responses to the neuroses and confronting the colonizing threats of capital, so that the interaction between people drains into intersubjective mediations in the school environment, with interactions communicative in the formation of new understandings, which is a crucial task in re-reading the paradoxes of education.

Keywords: Habermas. Educational. Communicative reason.

Várias mudanças ocorreram ao longo dos tempos e continuam acontecendo no ambiente educativo. Mas, sempre esteve presente as questões da razão e da interação na vida humana, como também os modelos de razões que variam conforme o tempo, produzindo novas verdades. Para o meio educativo, a ação pedagógica tem que solucionar a problemática que ocorre nas "difíceis relações entre racionalidade e liberdade e a legitimidade do processo educativo para formar a identidade de sujeitos." (PRESTES, 1996, p.10).

Habermas (1990) classifica a atualidade como pós-metafísica e não a compreende como pós-moderna como alguns autores já definiram. Ele afirma que "o horizonte da modernidade está se deslocando" e que "a modernidade é um projeto inacabado." Também questiona "até que ponto a filosofia do século XX é moderna". Assim, declara suas motivações para continuação do pensamento filosófico, mesmo com o fim do período do pensamento metafísico, que para Habermas, o pensamento metafísico está calcado pelo pensamento de um idealismo filosófico.

Após esse período, surgem os movimentos "antimetafísicos" que têm suas bases de sustentações no materialismo antigo, no ceticismo, no nominalismo da alta idade média e no empirismo, que não rompem totalmente com o pensamento metafísico. Neste sentido, a razão precisa descortinar o seu outro, que é a linguagem. Nesta perspectiva, a modernidade precisa reencontrar a linguagem como caminho de possibilidade de efetivação da razão.

A primeira versão da Teoria da Ação Comunicativa, segundo Freitag (1993) foi tentado por Habermas sob o nome de "Teoria da Competência Comunicativa", naquela época o objetivo de Habermas era reformular o conceito de racionalidade comunicativa pelo prisma da sociologia, que contrapôs o conceito de mundo vivido (*Lebenswelt*) com a concepção sistêmica, considerando o discurso dos sujeitos envolvidos no mesmo contexto. A nova concepção de razão, apresenta uma mudança de paradigma para considerar o processo de interação dialógica, levando em conta as pretensões de validade dos sujeitos envolvidos e as refutações argumentativas.

Habermas inclui em sua teoria da ação comunicativa a elaboração de um novo conceito de razão, que nada tem em comum com a visão instrumental que a modernidade lhe conferiu, mas que também transcende

a visão kantiana assimilada por Horkheimer e Adorno, isto é, de uma razão subjetiva, autônoma capa de conhecer o mundo e de dirigir o destino dos homens e da humanidade. A concepção de razão comunicativa implica uma mudança radical de paradigma, em que a razão passa a ser implementada socialmente no processo de interação dialógica dos atores envolvidos em uma mesma situação. A razão comunicativa se constitui socialmente nas interações espontâneas, mas adquire maior rigor através do que Habermas chama de discurso. Na ação comunicativa cada interlocutor suscita uma pretensão de validade quando se refere a fatos, normas e vivências, e existe uma expectativa que seu interlocutor possa, se assim o quiser, contestar essa pretensão de validade de uma maneira fundada (*begründer*), isto é, com argumentos. (FREITAG, 1993, p. 59-60).

São nesses termos, que se constitui o conceito de racionalidade comunicativa para Habermas, e não na perspectiva do um sujeito isolado e introspectivo. O ambiente educativo passa a ser o local ideal e desafiador para essa experiência argumentativa proposta por Habermas, já que exige dos participantes uma postura procedimental e uma interação dialógica para validação, como também de questionamentos de verdades, que serão reformuladas com base no melhor argumento.

Com a racionalidade argumentativa, certamente teremos um ambiente acadêmico melhor que possibilitará uma mudança de comportamento na educação, tornando o sujeito mais exigente e mais atento, gerando uma participação mais efetiva na tomada de decisões, para selecionar quais as estruturas que pretendem conservar, com vistas a promover uma melhoria da educação que conseqüentemente desembocará numa melhoria da sociedade.

Coutinho (2002), destaca muito bem a influência habermasiana na Educação e essa possibilidade de reformulação das estruturas educacionais, na medida em que problematizou o modus de vida da sociedade contemporânea e por consequência a educação nela inserida. Segundo Coutinho (2002), os ensinamentos habermasianos contribuíram para as pedagogias críticas dos anos sessenta e setenta. Prestes (1998) também considera o intercâmbio pedagógico criado pela racionalidade do entendimento e seu potencial na concepção de educação.

Menezes (2014) também destaca a preocupação habermasiana com a educação, por entender que a educação desenvolve novas formas de movimentos sociais na esfera pública, que desagua em aprendizados coletivos, na construção de uma maior civilidade para os sujeitos envolvidos, apontando três fatores relevantes:

- 1 - Do significado histórico da institucionalização dos discursos;
- 2 - Da relação geral da educação entre a esfera pública e a democracia, em especial as regras das universidades e;
- 3 - Do significado de "novo" movimento social como forma de aprendizado coletivo relacionado à revitalização da esfera pública.

Sobre os *aprendizados coletivos*, que seria uma forma clássica de difusão da razão comunicativa na esfera pública habermasiana, Bertin (2012, p.13) defende que para sua realização deverá ocorrer uma inscrição institucional e uma conduta ativa das pessoas envolvidas nessa realização.

Segundo o professor *André Berten*¹, os *aprendizados coletivos* seriam a forma de dar efetividade ao 'trato comunicativo e racional entre as pessoas' no âmbito do espaço público pretendido por Habermas, todavia, para que isso pudesse ocorrer, seria necessário que esses aprendizados fossem institucionalizados e, vê no direito, o instrumento capaz dessa realização.

[...] Segundo meu modo de ver, a esfera pública como modelo ideal de discussão racional fica abstrata demais e falta de inscrição institucional. Em outras palavras, todo aprendizado coletivo precisa de instituições. Sem inscrição institucional, a esfera pública é apenas a forma idealizada de uma lógica comunicativa apoiada sobre os constrangimentos da discussão racional e sobre as competências cognitivas pressupostas dos indivíduos. Próxima do mundo da vida, ela deveria, como este, resistir às ingerências dos sistemas econômicos e administrativos. (BERTEN, 2012, p.13).

Berten (2012) avança em seus questionamentos usando o próprio Habermas sobre o potencial do direito em atender as exigências da racionalizado da vida pública:

[...] o próprio Habermas defende quando mostra que a ciência institucionalizada é a forma racional de resgatar as pretensões à verdade quando a linguagem ordinária se torna incapaz de resolver as questões erguidas no mundo da vida, assim como o direito é a forma racional de responder às exigências de universalização incluídas nas pretensões normativas, de concretizar e atualizá-las. (BERTEN, 2012, p.16).

Nessa toada, é fundamental repensar a educação instrumentalizada pelo direito, como resposta as "neuroses" da sociedade competitiva do capitalismo que interfere na esfera pública, subjugando qualquer possibilidade de formação da subjetividade. O direito, apesar de ainda guarda forte relação com a ideia legalista e positivista, mostra-se com uma rota de fuga para a construção de uma razão compartilhada, que é algo que pode ser feito na racionalidade comunicativa. Consoante preceitua Habermas, existe a possibilidade do agir comunicativo permear o direito no caminho do consenso e de se usufruir de sua força no espaço público:

[...] Entretanto, o lugar do direito usado como meio deve ser ocupado por procedimentos de regulação de conflitos adequados as estruturas do agir orientado pelo entendimento, isto é, por processos de formação discursiva da vontade e por procedimentos de negociação e de decisão orientados pelo consenso. Tal exigência pode parecer mais ou menos aceitável em esferas privadas, tais como a família, e estar conforme as orientações da educação da classe média. Não obstante, na esfera pública e no sistema educacional, a exigência de "desjudicialização" e de desburocratização encontra resistências. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 666-667).

O Direito surge como um *médium* para a integração social com o suporte da teoria da ação comunicativa. Incansavelmente, Habermas tem trabalhado numa

¹ André Berten é diplomado em Economia e Finanças pelo Instituto d'Études Politiques de Paris (1967). É Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (1968), onde atuou durante cerca de 35 anos como Professor do Instituto Superior de Filosofia, do qual é atualmente Professor Emérito.

perspectiva de reconstrução da legalidade para se criar pelas vias do direito discursivo um espaço de atores sociais que sejam os próprios destinatários das leis por eles criadas, surgindo uma autêntica democracia na forma de acordo normativo, em alternativa ao imperativo coercitivo nas questões jurídicas.

Do mesmo modo, surge uma linha tênue e um grande desafio para mediar é criar uma situação comunicacional favorável, que abarque os interesses e intenções de todos onde ocorrem as interações, inclusive, nos contextos educacionais, pois o papel reconstrutivo da educação na esfera pública possui uma relação de dependência na opinião pública, que age como veículo catalizador das mudanças legislativas. Apesar do parlamento demonstrar um comportamento infiel aos interesses da população, já que existe uma diferença no discurso e nos interesses quando a educação envolve os espaços públicos e privados.

A questão da educação nos setores público e privado na sociedade brasileira, além de ocupar uma posição relevante, mostra-se também bastante complexa, no sentido das influências que sofre de diversas áreas, inclusive do direito. E pedindo vênua para se fazer um breve destaque no tocante ao ensino jurídico no Brasil, as influências e as interferências se estendem mais ainda, tanto as advindas do órgão de representação, que nesse particular seria a Ordem dos Advogados do Brasil, quanto a influência econômica que exerce nas instituições privadas por ser um dos cursos superiores mais procurado no Brasil.

E voltando ao aspecto do espaço público e o contexto educativo, o agir comunicativo deve assumir um papel mediador na garantia da manutenção dos resultados dos aprendizados, pois busca encontrar uma definição comum da situação, de modo que, as partes se sintam legitimadas e engajadas em participar e a cooperar na esfera pública. É necessário fortalecer o discurso democrático e o encorajamento das pessoas, numa postura mais disposta a ouvir no momento da tomada de suas decisões.

As relações recíprocas e interpessoais, determinadas pelos papéis do falante, tornam possível uma auto-relação, que não precisa mais pressupor a reflexão solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência previa. A auto-referência surge de um contexto interativo.

A formação linguística do consenso, através da qual as interações se entrelaçam no espaço e no tempo, permanece aí dependente das tomadas de posições autônomas dos participantes da comunicação, que dizem sim ou não a pretensões de validade criticáveis. (HABERMAS, 1990, p. 33).

Essa participação *interativa* entre os sujeitos, dependerá de uma certa procedibilidade para se chegar num "discurso autêntico". Segundo Menezes (2014), o discurso autêntico se projeta em três mundos (dimensões), que seria exarado nas seguintes condições: a) o "*verdadeiro*" (aquele com carga de veracidade e está relacionado com o mundo objetivo); b) o "*legítimo*" (aquele correspondente ao contexto normativo vigente e está relacionado ao mundo social) e; c) o "*sincero*" (aquele cujas intensões dos falantes condizem com suas falas e está relacionado ao mundo subjetivo). Assim, essa participação interativa deverá ocorrer no ambiente da sala de aula, para que o resultado dessa interação seja transformado num plano de ação favorável para a educação se realizar como ação social.

Essa interação compreendida nesses termos, acaba gerando um poder-dever entre os participantes, uma vez que as pessoas envolvidas passam a assumir encargos recíprocos que influenciarão na atuação harmoniosa e eficiente da prática pedagógica envolvida. É certo, que no contexto de aprendizagem, sempre ocorrem transformações nos envolvidos. E sendo a ação interativa pautada no entendimento recíproco, isso irá tornar o espaço público mais aberto ao debate e voltado para o estímulo das liberdades e garantias dos cidadãos.

Na atual dinâmica da sociedade, a educação ganha status constitucional e proteção como direito social e fundamental da pessoa humana, que passa a incorporar o arcabouço dos Direitos Humanos. Pois, são convencionados pela *esfera pública* e passam a ser mais fortalecidos. Convém destacar que a nossa Constituição Federal de 1988², guarda em seu artigo 6º, a educação como um direito social. E nesse viés, sendo um direito social, busca proporcionar condições para que a pessoa se desenvolva, se esclareça, evolua, para que, como pessoa humana tenha o mínimo necessário para viver em sociedade.

Abordando sobre o currículo na educação básica e os sujeitos da ação educativa, Arroyo (2011) ressalta a necessidade do trabalho coletivo dos profissionais de educação para a construção de parâmetros de sua ação profissional. Para ele, os educandos são sujeitos de direitos ao conhecimento e ao conhecimento dos mundos do trabalho, conforme assegurando na lei de diretrizes e bases da educação nacional. Fazendo com que o direito à educação, que está ligado a condição humana, possa ser efetivado como parte dos direitos humanos, consagrados em nossa Constituição Federal como Princípio da Dignidade da Pessoa Humana.

Nessa linha de raciocínio, e sendo a educação um direito fundamental que desenvolve uma ação social, surge na esfera pública uma demanda para o Estado, em ter que prover e garantir a todos indistintamente o acesso à educação, pois, além da saúde e dos demais direitos sociais garantidos no artigo primeiro da nossa Carta Magna, a educação é pedra fundamental para que a pessoa humana, possa ter, de fato, a dignidade como um direito fundamental garantido no plano constitucional.

O princípio da dignidade da pessoa humana, que está no plano constitucional, é uma conquista do direito moderno e, sem sobra de dúvidas, é um avanço no que diz respeito ao bem-estar dos indivíduos. O conceito de dignidade da pessoa humana sofre algumas ponderações, por se tratar de um conceito amplo e aberto.

Habermas, em sua obra "O futuro da natureza humana" quando aborda a questão da eugenia no uso de embriões, define que a dignidade humana entendida em estrito sentido moral e jurídico, é tida como uma garantia, um valor intrínseco, que está ligado a uma Ética da espécie humana, que age simetricamente em igualdade de condição de seus participantes. O que Habermas deixa claro é que a dignidade possui característica intangível e universalista em sua essência e que se atribui ao ser humano como nós (HBERMAS, 2010, p. 47-53).

E sendo o princípio da dignidade da pessoa humana um dos mais importantes Princípios do Estado Democrático de Direito, o direito a educação se robustece pela relação umbilical que possui com esse princípio. Logo, a educação deve

² "Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição".

ser analisada no cerne da esfera pública, numa perspectiva de direito fundamental do homem e deve ser estruturada em harmonia com o princípio da dignidade da pessoa humana, que como já dissemos, é fundamento da República Federal do Brasil³, sem perde de vista, que a educação além de ser um direito social, é um pré-requisito nas sociedades atuais, para acesso aos demais direitos civis, políticos e sociais, emergindo como um componente básico dos Direitos do Homem.

Enveredando por essa estrada bastante desgastada no embate da esfera pública e a educação nela inserida, urge a obrigação de relembrar os ensinamentos de Menezes (2013), que citando Habermas, destaca a imperiosa necessidade de democratização e revitalização da esfera pública e a criação e abertura de uma esfera social repolitizada:

Ao se falar de revitalização da esfera pública, temos que levar em consideração a interpenetração progressiva da esfera pública com o setor privado. Nesse sentido, a teoria política do Estado alcança aqui o seu fundamento e síntese, ou seja, pensar a esfera pública significa pensa-la a partir da relação intrínseca entre sistema e mundo-da-vida. [...] Nesse âmbito de compreensão, para além do "público" e do "privado" surge a esfera do social, cujo intuito é o de dissolver esta relação paradoxal no âmbito da vida pública, politicamente falando. Por outro lado, trata-se de recolocar, no lugar normativamente desejado, a ideia de uma esfera social repolitizada, cujo intuito fundamental é de não permitir que esta política "neo-mercantilista" promova uma espécie de "refeudalização" da sociedade, em que o público e o privado não se distinguiam enquanto tal e que a esfera do social, que é um fenômeno mais moderno, fique desconstituído dos potenciais mais constitutivos, principalmente no que toca aos aspectos de crítica e reconstrução do tecido sócio-político. (MENEZES, 2013, p.159-60).

A criação da esfera social repolitizada, certamente irá reacoplar a educação no plano de direito fundamental do homem, essa revitalização da esfera pública deverá ser fundamentada na racionalidade comunicacional do agir orientado pelo entendimento e a "reconstrução" do tecido sociopolítico, agora como esfera social irá promover uma releitura na perspectiva crítica da educação, que reacoplada ao mundo da vida desfrutará de "horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis", apesar de geralmente vermos nos espaços públicos uma integração prevalente das mídias, que "generalizam" o contexto na prática interessada com desvios políticos.

Falando novamente de aprendizados coletivos e seu *modus operandi* nas escolas públicas, com os desdobramentos que dela decorre, trazemos à baila um exemplo de *inscrição institucional* e a forma como uma parcela de alunos chega às escolas públicas com certa frequência, que numa visão distorcida da razão comunicativa, gera desdobramentos na esfera pública. Cabe registrar a magistral constatação do professor Miguel Arroyo:

³ "Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:
(...)

III a dignidade da pessoa humana;

IV os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;

V o pluralismo político."

A presença dos pobres carentes no sistema escolar explicitou a relação política de dominação-submissão tão presente em nossa formação social, cultural e civilizatória. Entretanto, os motivos aparecem como democráticos.

[...]

As teorias pedagógicas e curriculares, as didáticas, as autoimagens docentes, os rituais de segregação foram definidos de maneira radical. Reconheceram esses alunos na visão de carentes mentais, pobres, inferiores, assim como suas famílias, coletivos e comunidades para tentar incluí-los. Com a chegada dos coletivos pobres periféricos o sistema público vai se tornando popular, redefinindo sua função social, pedagógica. Passa a se pensar na tradição civilizatória da empresa colonial. Uma autoimagem que vem sendo reforçada com a presença massiva dos coletivos populares nas escolas vistos como carentes de valores, de atitudes e condutas morais. (ARROYO, 2013, p.162-163).

Conforme se observa, essa realidade denunciada por Arroyo (2013) contrasta frontalmente com a proposta habermasiana pautada na esperança de uma nova compreensão da racionalidade comunicativa para a educação, que deve reestabelecer uma racionalidade sustentável diante realidade da prática pedagógica. "A racionalidade comunicativa pretendida por Habermas deixa de estar dobrada sobre o sujeito para centrar-se no universo compartilhado da práxis comunicativa." (LIMA, 2003, p. 93).

É preciso dar vida aos ensinamentos de Habermas para apreender e promover uma mudança na realidade gritante no ensino público.

Aquilo que brota das fontes do pano de fundo do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o estoque de um saber comprovado na prática comunicativa. (HABERMAS, 2002, p. 96).

No contexto das universidades, o cenário não é muito diferente. Porém Habermas destaca o caráter estratégicos e de relevância das universidades, mesmo diante das dificuldades existentes, sua atuação enquanto esfera pública, é de grande relevância, conforme destaca Menezes (2014).

Apesar de suas falhas, as universidades preservam sua importância como exemplos de comunicativo racional e criativo enquanto "esfera públicas internas especializadas" que carregam a nota promissória de surpresa argumentativa, uma vez que, a qualquer momento, um novo ponto de vista pode surgir, uma nova ideia aparecer inesperadamente. (MENEZES, 2014, p. 79).

Saber que o sistema educacional está em crise, não é notícia nova, o que incrementa esse fato é que a formação do professor, em especial que atua na rede pública, representa uma triste realidade, cujos resultados da última pesquisa realizado pelo Ministério da Educação, por meio da Fundação Victor Civita aponta diversos fatores na confrontação com a evasão escolar, dentre eles a formação dos professores que atuam como *transmissores de conteúdos*, fazendo com que os alunos não gostem do que lhes são ensinados. Gerando falta de interesse pelos conteúdos ministrados, sem contar que o absentismo do professor e falta de contato com ele, agrava mais ainda um outro grande problema que é a evasão es-

colar⁴, pois as ausências nas aulas, em especial naquelas comunidades de alunos sem perspectivas de futuro, como ocorre nas periferias de todo o país, passa a ser um fator a mais na degradação do ensino. Vale destacar, uma edição especial da revista NOVA ESCOLA⁵ (edição especial n. 15 de junho/2013), que mostrou uma pesquisa realizada em 2011 pela Fundação Victor Civita (FVC) sobre “O Que Pensam os Jovens de Baixa Renda sobre a Escola”.

A reportagem destaca: a) o currículo fragmentado e poucas aulas práticas; b) o absenteísmo do professor e falta de contato com ele; c) o baixo uso de recursos tecnológicos nas aulas; d) o ambiente malconservado, inseguro e sem infraestrutura e; e) a falta de conexão entre a escola e o projeto de vida.

A atual dinâmica encontra hoje na preparação, quase que exclusiva, para preparação para o ENEN, deixa de mirar seu foco na função primordial da escola que é formar o jovem para a vida, como um sujeito cultural, ético e pensante. Todavia, um grande desafio que surge é saber como resolver essa difícil equação, já que nem as escolas, nem os currículos por si só, irão acabar com as desigualdades deste cenário.

É fundamental se pensar numa educação que promova a inclusão do sujeito pautado em valores da “racionalidade subjetiva”, que tenha como base uma moral autônoma e trilhada em princípios que leve a uma postura de enfrentamento das manifestações patológicas, para se reconstruir o sentido pedagógico da ação comunicativa.

Nesse ponto, Mühl destaca que:

o fato de Habermas insistir na necessidade de vincular o conhecimento ao mundo da vida e de estabelecer este último como foro legítimo de validação dos saberes não implica afirmar que a fala normal do dia-a-dia e a compreensão que se apresenta de forma imediata no mundo da vida sejam razões suficientes para a concretização de uma comunicação isenta de perturbações. (MÜHL, 2003, p.301).

Durante muito tempo se pensou a pedagogia como ponto de partida para melhoria da educação e, por conseguinte a melhoria da vida em sociedade. A velha política educacional que tinha como meta a privatização do ensino, o desenvolvimento do ensino profissionalizante e o atendimento ao menor carente para escolarizá-lo, não dá mais conta das atuais exigências feitas pelo mundo sistêmico ao mundo da vida que exige a preparação do estudante para o mercado de trabalho assalariado e a hierarquização da força de trabalho.

O exercício de uma racionalidade comunicativa crítica, que ocorre atualmente, sempre será uma tarefa hercúlea, principalmente quando se tratar de uma perspectiva de incluso do sujeito, pautada no enfrentamento das “patologias” da sociedade moderna. A desconstrução da visão mercantilista da educação tem que sair do discurso das academias e chegar aos currículos na forma de conhecimentos. Uma

⁴ A questão da evasão escolar é melhor abordada no relatório final da pesquisa: *o que pensam os jovens de baixa renda sobre a escola*, realizado pelo CEBRAP com apoio da Fundação Victor Civita, em que pesquisou a evasão escolar entre jovens de 15 a 17 anos nos Estados de Pernambuco e São Paulo no período de 1999 a 2011. A pesquisa revela dados alarmantes entre os jovens de baixa renda familiar. Ver: http://www.fvc.org.br/estudos-e-pesquisas/2012/pdf/relatorio_jovens_pensam_escola.pdf. Acesso em: 24.04.2017.

⁵ Ver: http://www.fvc.org.br/estudos-e-pesquisas/2012/pdf/jovens_pensam_escola.pdf. Acesso em: 24.04.2017.

"Educação não se faz do gabinete" (ARROYO, 2011) e já é sabido que a pedagogia como ponto de partida para melhoria da educação, por si só, não trará os resultados tão sonhados. É incontroverso que a educação é apontada como um *locus* monopolizador do capitalismo moderno, dada a sua total submissão e orientada para atender as necessidades imediatas do capital. Surgindo assim, a garantia e a manutenção das condições que possibilitam a permanência da heteronomia. O indivíduo que é o alvo do processo educativo, transmuda-se em instrumento a serviço da produção de mercadorias. A questão da Educação como prática libertadora, não pode ser abandonada e permanecer somente o discurso da Educação libertadora, no plano do pensamento acadêmico, sem alcançar a realidade cotidiana das escolas.

Pensar a educação numa perspectiva "Não-Escolar" com arrimo do discurso pautada na Teoria da Ação Comunicativa, pode ser uma saída para o cenário atual da prática pedagógica. E relembrando Miguel Arroyo a educação não pode ser simplesmente "aprender coisas", significa aprender muito mais, inclusive sobre nós mesmos. É preciso reconstruir o ato educativo que busca o *instruir* em detrimento do *ensinar*, na formação do indivíduo. Que a escola está em crise isso é fato! A ideia de pensar uma perspectiva "Não-Escolar" deve ser considerada. Relembrando o que ensina Menezes (2014), com o pensar "Não-Escolar", não se cogita uma oposição a educação escolarizada, não é isso, almeja-se "pensar a educação a partir da escola" com maior amplitude de suas finalidades para o educativo ultrapassar os espaços escolares.

A escola tem que despertar e desenvolver todas as possibilidades de se substituir o trabalho docente desengajado com os problemas atuais e redirecioná-lo em princípios para a transformação do sujeito para ele se integre à vida, ao mundo, as práticas sociais.

Considerações finais

Habermas na perspectiva da racionalidade comunicativa deixa claro ser possível se estabelecer um *padrão mínimo de racionalidade* para permitir uma comunicação pautada em relações éticas. É em sua teoria da ação comunicativa que Habermas atinge o ponto central do paradigma da comunicação e da intersubjetividade, contrapondo-se a ação estratégica e evitando uma nova *metanarrativa*, sempre com foco claro na busca de se evitar e ceder ao niilismo, trazendo à tona um novo *transcendentalismo*.

A perspectiva habermasiana aplicada ao campo educativo constitui-se como uma das tarefas prioritárias da razão moderna. Habermas postula o fazer educativo centrado na razão comunicativa que é fundamental compreender esta percepção, pois sua teoria é considerada uma Teoria Crítica da sociedade em que analisa o sistema do dinheiro e do poder considerado como forma de ação estratégica, que domina e disciplina o mundo das interações sociais, que é chamado por Habermas de mundo da vida.

Contudo, pelos ensinamentos de Habermas, encontramos um fio de esperança contra os impactos da racionalidade instrumental, que é o potencial existente na racionalidade comunicativa, para fazer com que os sujeitos ocupem seus papéis de pessoas presentes, mobilizadas por ações de interações que revelam sua presença na busca do entendimento mutuo, amparadas por procedimentos éticos, em espe-

cial no ambiente educacional para formação do conhecimento das gerações presentes e futuras. Esses procedimentos são ofertados Habermas na utilização da razão comunicativa que “encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética.” (HABERMAS, 1990, p.437).

Pois é nesse ambiente, que a espécie humana transita entre o meio natural e orgânico e o meio social e da cultura, ambiente próprio para o desenvolvimento da Ação Comunicativa que busca na intersubjetividade o fio condutor capaz de conduzir ao entendimento e ao respeito mútuo. Sobretudo, numa realidade em que o discurso pedagógico está centrado em técnicas e instrumentos. Logo, é imprescindível a utilização da hermenêutica habermasiana como uma dimensão da Pedagogia na interpretação do ambiente escolar, possibilitando que alunos e professores descubram a dinâmica dos sentidos que ali atuam.

Pelos ensinamentos habermasianos, encontramos um fio de esperança contra os impactos da racionalidade instrumental, que é o potencial existente na racionalidade comunicativa, uma vez que os sujeitos ocupam o papel de pessoas presentes, mobilizadas por ações de interações que revelam sua presença na busca do entendimento mutuo, baseada na compreensão e no aprendizado que por sua vez gera socialização e livre convencimento pautada em “procedimentos” éticos de extrema relevância no cotidiano dos agentes, em especial no ambiente educacional para formação do conhecimento das gerações presentes e futuras.

Neste sentido, a educação é a busca de consensos em torno de uma razão que se autocompreende como linguagem no sentido ético, estético, normativo e expressivo. Daí a educação se enquadra na perspectiva de direito fundamental do homem para atuar como força motriz capaz de reconstruir o espaço público no desenvolvimento do progresso humano no sentido de sua libertação, e sendo pano de fundo desse processo, surge uma oportunidade para se conceber a esfera pública como um local de “aprendizados coletivos”, para tanto a perspectiva reconstrutiva da educação, terá que democratizar e revitalizar a esfera.

Por fim, repensar a ação comunicativa no contexto educativo passa a ser uma pedra de toque, como respostas as neuroses e enfrentamento das ameaças colonizadoras do capital, é uma das possibilidades que decorre de sua ação natural. E a interação entre pessoas que desagua em mediações intersubjetivas no ambiente da escola, cujas interações por serem comunicativas formam novos entendimentos com os outros indivíduos, é tarefa crucial na releitura dos paradoxos da educação, que nesse processo de interação linguística Habermas compreende a práxis educativa como recurso fundamental para emancipação contra os preconceitos, e o reacoplamento da educação ao mundo da vida como forma de reconstrução da educação. Essa nova prática visa quebrar uma herança passada de gerações até os dias atuais e deve contemplar uma releitura das patologias da modernidade as formas discriminatórias de opressão, violência e contra novos totalitarismos gerados pela globalização.

Referências bibliográficas

- ARROYO, Miguel G., *Currículo, território em disputa*. Petrópolis, RJ: vozes, 2011. 376p.
BERTEN, A. Habermas, Esfera Pública, Racionalização, Aprendizado. *Problemata: R. Intern. Fil.*, v. 3, n. 2, p. 11-33, 2012. ISSN 2236-8612.

COUTINHO, Maria de Sousa Pereira. *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas: bases de um pensamento educacional*. – (Forum de ideias:16), Lisboa: Edições Colibri, 2002, 416p.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*, 4. ed., São Paulo: editora brasiliense, 1993.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012 - reimpressão.(v. I).

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011 - reimpressão.(v. II).

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa / Jürgen Habermas*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal? / Jürgen Habermas*. Trad. Karina Jannini. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins, 2010.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Teoria do agir comunicativo, I: racionalidade da ação e racionalidade social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

LIMA, João Francisco Lopes de. *Reconstrução da tarefa educativa: uma alternativa para a crise e a desesperança*. Porto Alegre: Mediação, 2003, 128 p.

MÜHL, Eldon Henrique. *Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003, 344 p.

MENEZES, Anderson de Alencar. *Educação e emancipação: por uma racionalidade ético-comunicativa*. Maceió: EDUFAL, 2014. 137 p.

MENEZES, A. *Ética e Cidadania Multicultura na Perspectiva de Jürgen Habermas. Problemata: R. Intern. Fil.*, v. 4, n. 3, p. 157-176, 2013. ISSN 1516-9219.

PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, 138 p.

Sobre os autores

Anderson de Alencar Menezes

Professor do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas. Membro do Gt Ética e Cidadania/ANPOF. E-mail: anderufal@gmail.com

Virgílio Andrade Neto

Mestrando em Educação pela Universidade Federal de Alagoa. E-mail: andradevirgil@gmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

MENEZES, Anderson de Alencar; NETO, Virgílio Andrade. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 139-150, jan.-jun. 2018.

Anderson Alves Esteves*

Apologia da ordem e divisão do trabalho em Adam Smith e Émile Durkheim

Apology of the order and division of work in Adam Smith and Émile Durkheim

RESUMO

O artigo expõe os argumentos de Adam Smith e Émile Durkheim acerca da apologia da ordem social e da subjacência deles na naturalização da divisão do trabalho. Em Adam Smith, negociar, trocar e persuadir pertencem à natureza humana e formam a divisão do trabalho, a especialização das tarefas e a exploração do amor-próprio de outrem para alcançar o que se deseja, ao mesmo tempo, alcança-se progresso natural e abundância geral a ser distribuída entre os membros da sociedade; assim, o egoísmo da atividade econômica pode ser pensado como altruísta. Por sua vez, Émile Durkheim pensa a divisão do trabalho como pertencente à lei da natureza e com uma função moral a cumprir, a saber, ao tornar as pessoas dessemelhantes em virtude da especificidade das atividades que desempenham, empreende a interdependência e viceja um tipo de solidariedade social peculiar, a solidariedade orgânica, garantidora da coesão social. Para o primeiro Autor, a “mão invisível” da oferta e da demanda basta para a autorregulação societária; para o segundo, o Estado não pode se furtar ao papel de “cérebro” da sociedade para regular problemas [anomia] ainda não resolvidos pela falta de sedimentação completa da solidariedade orgânica. Para ambos, a divisão do trabalho cumpre o papel civilizatório de potencializar e distribuir riquezas e vínculos societários solidários; assim, efetiva-se apologia da ordem com discursos fundamentados na ideia de natureza humana e em duas das novas ciências modernas, a Economia Política e a Sociologia.

Palavras-chave: Divisão do trabalho. Ordem social. Adam Smith. Émile Durkheim.

ABSTRACT

This article extends the different arguments of Adam Smith and Émile Durkheim about the apology of social order. Their points underlay the naturalization of the

* Doutor em Filosofia pela PUC/SP.

division of labor. Adam Smith discusses issues of “negotiating, exchanging, and persuading” which he believes belong to human nature together with the forms of the division of labor, the specialization of task and the exploitation of one’s self-esteem to achieve what one desires. At the same time, the argument is that natural progress and general abundance are distributed among the members of society which is related to the above conditions. Within this position, the ‘selfish nature’ of economic activity can be thought of as altruistic. On the other hand, Émile Durkheim discusses the division of labor as belonging to the law of nature and with a moral function to be fulfilled through the activities that people perform by the specificity of the activities that they perform. Durkheim engages notions of interdependence; social solidarity; organic solidarity; and guarantor of social cohesion. For Adam Smith, the idea of the “invisible hand” of supply and demand is sufficient for corporate self-regulation. For Émile Durkheim, the state cannot avoid the role of society’s “brain” to regulate problems [anomie] which are still unresolved by the lack of complete sedimentation of organic solidarity. For both theorists, the division of labor fulfills the civilizing role of empowering and distributing wealth and solidary social bonds. Thus, the apology of order has been stated as effective with discourses based on the idea of human nature and in two of the new modern sciences: Political Economy and Sociology.

Keywords: Work division. Social order. Adam Smith. Émile Durkheim.

Dois pensadores modernos, advindos do tronco filosófico, arvoraram duas das nossas ciências hodiernas que, não gratuitamente, consideraram a divisão do trabalho como “natural”: Adam Smith desempenhou o papel de fundador da Economia Política e Émile Durkheim o de um dos fundadores da Sociologia. Nas duas disciplinas nascentes, há apologia – tingida de pretensão científica – da ordem social à medida que, além de naturalizarem um fenômeno social, entrelaçam o que, tradicionalmente, estava no campo das antinomias: na primeira, egoísmo e altruísmo; na segunda, individualismo e solidariedade social.

Em Adam Smith, a divisão do trabalho como apologia da ordem encontra subjacência na ideia de que ela [1] deriva de um apanágio da natureza humana, a saber, o intercâmbio, resultando desta característica [2] pretensos efeitos distributivos da abundância geral e [3] contribuição ao progresso natural aos partícipes.

Para o economista escocês, a divisão do trabalho decorre da necessidade da “natureza humana” (SMITH, 1974, p. 19) em negociar e trocar: “Dê-me o que quero, e terá aquilo que deseja; eis o significado de todas as respostas” (SMITH, 1974, p. 20, grifo do Autor) – axiomáticamente, cada um explora o amor-próprio dos outros para, mediante a troca, alcançar o que deseja, hábito decorrente da necessidade [também natural] que uma pessoa tem de “persuadir” (SMITH, 1988, p. 182) as demais [do comércio de ideias formou-se o método de troca de excedentes materiais]; portanto, o intercâmbio, além de natural, é pensado como consequência das faculdades racionais e comunicativas que organizaram a produção de excedentes, também, racionalmente. Um percebeu que se dedicasse ao ofício de confecção do arco e da flecha para trocarem por outros artigos, aumentaria a aquisição de bens

de que estava dispensado de fazê-los; outro, dedicou-se à especialidade diferente, como a carpintaria, e também aproveitou-se do artifício; de modo geral, cada um aprendeu a intercambiar os excedentes de sua especialidade pelos excedentes da produção dos demais. A divisão do trabalho ensejada, delineadora de posições que circunscreveram cada um na sua especialidade, compassada com o intercâmbio dos excedentes, abasteceu a todos e se acentuou à medida que o mercado aumentou – aquela mostrava-se “proporcional” (SMITH, 1988, p. 183) ao tamanho deste. Cada um tornou-se, concomitante e particularmente, especialista e mercador, e a sociedade, universalmente, “sociedade comercial” (SMITH, 1974, p. 27) distribuidora da opulência no *campo* e na *cidade*: o primeiro especializou-se em produzir mercadorias necessárias à subsistência da segunda e beneficiou-se com o pagamento de tal atividade, com um mercado consumidor maior [as cidades], com a facilidade em adquirir bens manufaturados pelos trabalhos urbanos, com a valorização das terras destinadas às atividades campestres, com a promoção da paz à medida que as regras do mercado eram substitutivas das tradicionais guerras entre vizinhos; a cidade beneficiou-se por especializar-se como grande feira permanente e destino natural aos moradores do campo, capitalizando para si empregos e clientes aos mais diferentes artífices – cidade e campo exploravam-se e serviam-se sem se prejudicarem e, ao contrário, enveredaram juntas ao “progresso natural” (SMITH, 1974, p. 233) que a divisão do trabalho e o mercado possibilitaram – em virtude da “ampla disponibilidade” (SMITH, 1974, p. 233), o valor das mercadorias tornou-se menor ou, dito de outro modo, cresceram a riqueza e a abundância. Projetam-se os traços da sociedade mercantil e de industrialização do século XVIII sobre a representação teórica do Autor de maneira que este supõe, supra-histórica e naturalmente, a troca e a divisão do trabalho como potencializadoras do aumento da capacidade produtiva.

Projeta-se, aditivamente, a conduta da classe social ansiosa por hegemonia, a burguesia, como modelo: o egoísmo de trilhar o interesse próprio, peculiar ao mundo dos negócios, foi compassado com o pretenso altruísmo de produzir a opulência e distribuí-la entre os demais. O Autor oferece dois exemplos do aparente paradoxo egoísmo-altruísmo [que colocava em contenda filosófica grandes expoentes do pensamento britânico, como Hobbes, Locke, Hume, Mandeville] para tentar desmontá-lo: a divisão do trabalho produz abundância e produtividade impossíveis sem a especialização das tarefas e sem a limitação de cada trabalhador em somente uma operação, um lugar e uma ferramenta para, assim, aumentar a destreza, poupar tempo e potencializar a quantidade de trabalho e incentivar a invenção de um maquinário cada vez mais eficiente:

[1] [...] Um homem transporta o fio metálico, outro endireita-o, um terceiro corta-o, um quarto aguça a extremidade, um quinto prepara a extremidade superior para receber a cabeça; para fazer a cabeça são precisas duas ou três operações distintas; colocá-la constitui também uma tarefa específica, branquear o alfinete, outra; colocar os alfinetes sobre o papel de embalagem é também uma tarefa independente. O importante fabrico de alfinetes está portanto dividido em cerca de dezoito operações distintas que, em algumas fábricas, são efetuadas por diferentes operários, se bem que noutras o mesmo operário possa realizar duas ou três delas. (SMITH, 1974, p. 13-14).

[2] [...] Já tive a ocasião de ver diversos rapazes com menos de vinte anos de idade que nunca tinham feito qualquer trabalho além de produzir pregos e que, quando se esforçavam, conseguiam fazer mais de dois mil e trezentos pregos por dia. O fabrico de um prego, porém, não é de forma alguma uma das tarefas mais simples. A mesma pessoa aciona o fole, agita ou corrige o fogo se tal for necessário, aquece o ferro e forja todas as partes do prego; para forjar a cabeça é ainda obrigada a mudar de ferramentas. As diferentes operações em que o fabrico de um prego, ou de um botão metálico, se subdivide são muito mais simples do que a totalidade das operações, e por conseguinte é muito maior a destreza do operário que durante toda a sua vida tenha tido sempre a mesma função. A rapidez com que algumas das operações dessas indústrias são efetuadas excede aquilo que se pode imaginar e que nunca tinha sido visto sobre a destreza do trabalho humano. (SMITH, 1974, p. 16).

O entusiasmo de Adam Smith em considerar que todos ganham com a divisão do trabalho se explica pelo entendimento de que, apesar de o trabalhador pensar em si mesmo, a especialidade das tarefas estende e distribui “naturalmente” (SMITH, 1974, p. 11) o bem-estar aos demais, uma vez que cada um consome mais trabalho alheio do que aquele despendido e que despedaça o aparente paradoxo supracitado ao expor que a ação egoísta não é identitária ao vício e é pensada com um “papel socialmente positivo” (NAPOLEONI, 1988, p. 46) sob a ordem social que aumenta a produtividade a ser aproveitada por todos: “[...] O cervejeiro e o padeiro não prestam serviços por benevolência, mas sim por amor próprio.” (SMITH, 1988, p. 181). Um trabalhador executa uma e mesma atividade especializada, mas ao adquirir uma mercadoria, consome os trabalhos de muitas outras pessoas; por outro lado, as diversas mercadorias produzidas por ele são recebidas pelos demais. O economista escocês exemplifica mais uma vez: ao comprar um casaco, o trabalhador aproveitou-se da distribuição da abundância geral à medida que consumiu a atividade de pastores, tosquiadores, cardadores, tintureiros, lavradores, fiandeiros, tecelões, pisoeiros, mercadores, carregadores, construtores, marinheiros, fabricantes de vela, mineiros, construtores de forno, vendedores de lenha, carvoeiros, moldadores, mestres de forja, operários, alfaiates e outros. “Um vulgar trabalhador inglês possui um modo de vida muito mais acomodado do que o soberano indígena.” (SMITH, 1988, p. 175).

Contudo, a despeito de pensar ter conseguido não colocar egoísmo e altruísmo no campo das antinomias e de ter elaborado um mecanismo de identificar o interesse privado com o interesse coletivo, o Autor reconhece que a divisão do trabalho não promove a igualdade; ao contrário, propicia a existência de um pequeno grupo opulento, monopolizador das riquezas, do divertimento e do tempo-livre à medida que vive a expensas dos trabalhos da maioria enclausurada em atividades repetitivas e embrutecedoras das faculdades mentais e sensoriais – “aquele que suporta o peso da sociedade é precisamente aquele que obtém as menores vantagens.” (SMITH, 1988, p. 176). Subtrai-se do salário do trabalhador as outras duas partes daquilo que, em conjunto com seu *trabalho*, compõe o preço das mercadorias: seu patrão retira do pagamento o *lucro* e reverte parte dos ganhos para o proprietário da terra que ocupa [*renda*]. Outrossim, como a atividade empresarial é voltada à acumulação de capital, ela não se importa se contribui para a sociedade se tornar próspera, estacionária ou declinante – trata-se de um

grupo que divorcia-se do interesse da sociedade e palmilha unilateralmente apenas para "alargar os mercados e eliminar a concorrência" (SMITH, 1974, p. 204), colonizar os poderes públicos para fazer as instituições sociais atenderem a si mesmo, não aos interesses de todos¹. As desigualdades que não são, para Adam Smith, justificáveis [agradabilidade ou não do negócio; dificuldade, tempo para sua aprendizagem e destreza para seu desempenho; regularidade ou irregularidade da atividade; demanda de confiança; probabilidade de sucesso ou fracasso], podem ser corrigidas, ao contrário do que apregoam as políticas intervencionistas e protecionistas, justamente com a "liberdade" (SMITH, 1974, p. 104) e a "mão invisível" (SMITH, 1996, p. 436; SMITH, 1999, p. 226) do mercado: as coisas devem "seguirem seu curso natural" (SMITH, 1988, p. 192) e jamais as autoridades políticas devem intervir na circulação de capital e trabalho e na competição de trabalhadores e capitalistas entre si mesmos – o axioma de uns explorarem o amor-próprio dos demais não deve ser atrapalhado à medida que os desequilíbrios são corrigidos pela autorregulação da oferta e da demanda e que a luta desenfreada pelo lucro individual funciona como um pendor distributivo do capital, mesmo que o capitalista não se dê conta, entre os mais diferentes ramos da renda nacional. Em lugar de caos, o intercâmbio redundando em ordem e bem-estar social ao distribuir a abundância, vincular os indivíduos de forma que uns reconheçam, aproveitem e sejam *simpáticos* (SMITH, 1999, p. 05) com as atividades dos demais. O demiurgo poder da "mão invisível" constitui-se na panaceia aplicável a toda sorte de problemas, os supracitados e aqueles expostos pelos críticos do liberalismo [crise de superprodução, desigualdade entre o desenvolvimento das economias, desatendimento de necessidades a grandes contingentes excluídos do consumo de muitas mercadorias, oposição dos trabalhadores ao capital, pressuposto de que exista capital para a produção de riqueza (NAPOLEONI, 1988, p. 13-14), monopolização da economia], assim, arquiteta-se o que Wright Mills chamou de "capitalismo utópico" (MILLS, 1969, p. 55).

Por sua vez, Durkheim, escrevendo na virada do século XIX, encontrava-se em um momento em que a burguesia já havia derrotado as outras classes. Ele situa a divisão do trabalho como constitutiva à [1] lei da natureza [universal], sendo que sociedades e organismos seriam suas particularidades, [2] à regra de conduta humana e com uma "função" (DURKHEIM, 2010, p. 06) a Sociologia deve se importar em saber de que modo a divisão do trabalho ajuda na conservação da sociedade e preocupar-se mais com a questão "como?" ela executa tal papel do que com a questão "o que é?" (CUIN; GRESIE, 1994, p. 217) a cumprir: semelhante ao papel que o aparelho respiratório cumpre no organismo, ao introduzir os gases necessários à vida, a divisão do trabalho desempenha, na sociedade, necessidades que potencializam a força produtiva e a habilidade do trabalhador especializado para, assim, alavancar o desenvolvimento intelectual e material das sociedades, contribuindo para fundar a "civilização" (DURKHEIM, 2010, p. 14).

¹ "Toda a proposta de uma nova lei ou regulamento emitida por esta classe deve ser olhada com desconfiança, nunca sendo adotada sem exame longo e cuidadoso, levado a cabo com uma atenção suspeitosa. Provém de uma classe de homens cujos interesses não coincidem nunca em absoluto com os do público, e que conseqüentemente o têm enganado e oprimido muitas vezes." (SMITH, 1974, p. 100).

Mas a contribuição da divisão do trabalho para a sociedade não é fundamentalmente econômica, mas *moral*: a especialização das ocupações acentua a dessemelhança entre pessoas, com efeito, torna-as mais dependentes das demais, obrigando-as a tornarem-se “solidárias” (DURKHEIM, 2010, p. 27) – o serviço que a divisão do trabalho presta à sociedade é este “sentimento de solidariedade” (DURKHEIM, 2010, p. 21) e que responsabiliza² cada um como participe de uma grande obra que constrói coesão social entre populações e gerações na civilização.

Há tipos diferentes de solidariedade social, aquela peculiar à baixa divisão do trabalho é denominada pelo sociólogo francês de *solidariedade mecânica*, uma vez que a similitude entre as pessoas vinculam-nas imediatamente à sociedade e recobre suas consciências, estreitando a margem para a individualidade, subsumindo as pessoas como partes do todo e facilitando a coesão social promovida por funções canônicas [família, solo, tradição, religião] de mediação entre cada uma e a sociedade, tal como o tipo social investigado no totemismo australiano: “O tipo individual se confunde com o tipo genérico.” (DURKHEIM, 1996, p. XI). Já a própria à divisão do trabalho instalada e progressiva é denominada de *solidariedade orgânica*: em substituição às formas tradicionais de coesão social e à semelhança como pendor à cooperação social, a divisão do trabalho [a profissão e a moral profissional e, além delas, a emancipação que proporcionam em relação à natureza e às tradições coletiva e hereditária, o gigantismo das cidades modernas, as imigrações e a socialização das novas gerações de forma a diminuir a importância dos antigos anciãos locais] configura-se como “base da ordem moral” (DURKHEIM, 2011, p. 423) que media a dependência do indivíduo em relação à sociedade ao dispor cada um como um órgão com função especializada dentro do “organismo” (DURKHEIM, 2010, p. 280) e ao desenvolver mais a “personalidade” (DURKHEIM, 2010, p.108) e a “consciência individual” (DURKHEIM, 2010, p. 108), mas sem que a maior autonomia de cada um destrua a coesão social, esta apenas metamorfoseia-se de “mecânica” em “orgânica” e garante a manutenção da ordem pela interdependência entre todos – Adam Smith argumentara que egoísmo não contrariara o altruísmo e Durkheim postula que o individualismo não se opõe à solidariedade orgânica (CUNHA; TORRES JUNIOR, 1994, p. 46), a despeito do sociólogo francês não partilhar da crença de que indivíduos se reuniram e, em contrato, fundaram a sociedade; ao contrário, a divisão do trabalho e a solidariedade orgânica que propiciaram o “solo da regulação social” (MUSSE, 2007, p. 10) e edificaram a individualidade (ARON, 1993, p. 302). Ademais, a divisão do trabalho é pensada por Durkheim como civilizatória à medida que permite a vitória sobre a escassez, a emancipação em relação às determinações da natureza e da consciência coletiva [cara à solidariedade mecânica], a era da individualidade/autonomia e de uma “vida psíquica de novo gênero” (DURKHEIM, 2010, p. 361), o maior desenvolvimento das faculdades humanas, alavancando, outrossim, a ciência, a arte e a economia. Sob a divisão do trabalho, [1] o direito deixa de ser punitivo e adquire o apanágio de restitutivo, uma vez que a forma anterior era característica de socie-

² “[...] A sociedade nos governa porque é exterior e superior a nós; a distância moral entre nós e ela a transforma em uma autoridade diante da qual nossa vontade se inclina. Por outro lado, como ela nos é interior, como está em nós, como somos ela, nós a amamos, a desejamos, ainda que de modo *sui generis*, pois independentemente do que fazamos, ela nos pertence apenas em parte e nos domina infinitamente” (DURKHEIM, 2015a, p. 69).

dades em que a consciência de um não era muito diferente dos demais e, assim, o que afetava a um, afetava a todos e inclinava-os à ânsia pela vingança, enquanto que sob a solidariedade orgânica, cada um é apenas uma parte, um órgão, e o que o afeta deve ser punido de maneira circunscrita à função perturbada³; [2] o suicídio deixa de ser altruísta e adquire a característica de egoísta ou anômico: no egoísta, acentuou-se a individuação “descomedida” (DURKHEIM, 2011, p. 259) sob a solidariedade orgânica e as pessoas colocam suas personalidades acima do coletivo, desapegando-se dele e da própria vida [o homem é físico e social e, se o segundo âmbito se enfraquece, também esmorece seu vínculo com a vida]; no anômico, os “rearranjos do corpo social” (DURKHEIM, 2011, p. 311) motivam o aumento na taxa de suicídios – trata-se de uma forma própria às mudanças radicais oriundas da instalação e desenvolvimento da divisão do trabalho sem que nenhuma regulamentação moral tivesse conseguido aparecer e/ou se consolidar para substituir a solidariedade social em obsolescência.

É verdade que a passagem da solidariedade mecânica para a orgânica pode resultar em *anomia*, uma vez que a divisão do trabalho potencializa as crises industriais e comerciais, tenciona a relação entre capital e trabalho e abre o caminho para guerras intestinas, encrava o trabalhador especializado em sua própria função de modo a este poder tornar-se letárgico às questões públicas... Mas, em lugar de deixar as coisas resolverem-se por si mesmas, tal como o diagnóstico smithiano da “mão invisível”, Durkheim considera que o Estado deve operar tal como o cérebro em relação ao corpo e ensinar a sociedade, mediante uma “instrução geral” (DURKHEIM, 2010, p. 389) [1 – morais profissional, doméstica, civil que coagiriam e disciplinariam os diversos grupos específicos (corporações)⁴, que organizariam as atividades do comércio e da indústria na expectativa de moralizá-las, inclinando cada classe social e profissão a colaborar entre si ao perceberem o modo como são interdependentes, derrotando, assim, as tendências ine-

³ O direito, sob a divisão do trabalho que empreendeu a solidariedade orgânica, desempenha um papel, na sociedade, “análogo ao do sistema nervoso no organismo. De fato, este tem por tarefa regular as diferentes funções do corpo, de maneira a fazê-las concorrer harmonicamente; ele exprime, assim, naturalmente, o estado de concentração a que chegou o organismo, em consequência da divisão do trabalho fisiológico. Por isso, pode-se medir, nos diferentes níveis da escala animal, o grau dessa concentração segundo o desenvolvimento do sistema nervoso. Isso quer dizer que se pode igualmente medir o grau de concentração a que chegou uma sociedade, em consequência da divisão do trabalho social, segundo o desenvolvimento do direito cooperativo com sanções restitutivas” (DURKHEIM, 2010, p. 105).

⁴ “Imaginemos que, em toda a extensão do território, as diversas indústrias agrupem-se de acordo com suas semelhanças e afinidades naturais em categorias diferentes. À frente de cada grupo assim constituído, coloquemos um conselho de administração, uma espécie de pequeno parlamento escolhido por meio de eleição; que esse conselho ou parlamento tenha – em uma medida a ser determinada – o poder de regulamentar o que diz respeito à profissão – relações entre empregados e empregadores, condições de trabalho, salários, relações dos concorrentes entre si etc. –, a corporação será restaurada de modo totalmente novo. A criação desse organismo central, encarregado da direção geral do grupo, não excluiria de forma alguma a formação de órgãos secundários e regionais sob seu controle e dependência. As regras gerais que ele estabeleceria poderiam ser especializadas, diversificadas nos diferentes pontos do território por câmaras industriais com um caráter mais regional, assim como hoje, acima do Parlamento, encontram-se os conselhos departamentais e municipais. Dessa maneira, a vida econômica se organizaria, regulamentaria sem perder nada de sua diversidade. Essa organização só introduziria na vida econômica a reforma que ocorreu em todas as outras esferas da vida nacional. Os costumes, os hábitos, a administração pública, que antes tinham caráter local, que variavam de um ponto ao outro do território, unificam-se e generalizam-se; e os antigos órgãos autônomos, tribunais, poderes feudais ou comunais, tornam-se órgãos secundários e subordinados ao organismo central assim formado. Não é provável que a ordem econômica deva se transformar no mesmo sentido e da mesma maneira? O que havia no início era uma organização local, comunal; ela não deve ser substituída por uma ausência completa de organização, por um estado de anarquia, mas por uma organização geral, nacional, unificada, porém complexa, na qual os antigos agrupamentos locais ainda sobreviveriam, embora como simples órgãos de transmissão e diversificação” (DURKHEIM, 2015b, p. 73).

rentes de egoísmo e que levam à anomia; 2 – instituições escolares⁵, que inculcam (2.1) similitudes entre as pessoas mediante pensamentos, sentimentos e hábitos para, dessa forma, edificar a coesão social necessária à existência da sociedade, e (2.2) humanizam os indivíduos à medida que recebem, mediante a aprendizagem, as conquistas das gerações anteriores (moral, ciência, linguagem) – de maneira geral, (2.3) disciplinam, facilitam a adesão a outros grupos sociais à medida que ensinam regras supraindividuais impessoais e, com tais regras interiorizadas, as escolas contribuem com a formação da autonomia da vontade, pois as ações são, a partir de então, consentidas e oriundas dos educados] a produzir condições para que, em algum momento, as regulações entre as partes, enfim, ocorram por si mesmas: regulamentações precisam mostrar a não existência da autossuficiência de cada uma das partes e entrelaçá-las, até que aprendam a regularem-se por si mesmas, o que supõe a constituição plena da solidariedade orgânica oriunda da própria divisão do trabalho. Ademais, o sociólogo francês pensa que, desregulamentado, o homem caminha de modo infrene à busca de bem-estar e em direção a um “abismo sem fundo” (DURKHEIM, 2011, p. 313), faz-se mister uma “força exterior” (DURKHEIM, 2011, p. 315) [a sociedade mediante suas instituições (a escola, por exemplo)] que ultrapasse o indivíduo e exerça autoridade sobre ele, fixando-lhe limite aos desejos:

[...] É preciso que uma força reguladora desempenhe para as necessidades morais o mesmo papel que o organismo para as necessidades físicas. Isso significa que essa força só pode ser moral. É o despertar da consciência que veio romper o estado de equilíbrio no qual o animal dormitava; só a consciência, portanto, pode fornecer os meios de o restabelecer. [...] Só a sociedade, seja diretamente em seu conjunto, seja por intermédio de um de seus órgãos, está em condições de desempenhar esse papel moderador, pois ela é o único poder moral superior ao indivíduo, e cuja superioridade este último aceita. Só ela tem a autoridade necessária para dizer o direito e para marcar o ponto além do qual não dever ir as paixões. Só ela, também, pode apreciar o prêmio a ser oferecido em perspectiva a cada ordem de funcionários, atendendo ao interesse comum. (DURKHEIM, 2011, p. 315).

Trata-se de um prato indigesto para o paladar do liberalismo clássico, à moda smithiana, uma vez que mostra que não é certo o efeito altruísta da ação egoísta naquilo que concerne à produção da perenidade da ordem social, pois o resultado pode ser a anomia; com efeito, moral, pensamentos, sentimentos, hábitos despertados e procedimentos corporativos [em conjunto, consciência coletiva] ainda são necessários e mostram que as regulações propostas por Durkheim ratificam a ordem social garantindo-lhe alguma coesão social em uma era na qual a divisão do trabalho metamorfoseou os vínculos societários e demanda algo mais que a “mão invisível” até que a solidariedade orgânica esteja completamente sedimentada.

⁵ “A educação é a ação exercida, pelas gerações adultas, sobre as gerações que não se encontram ainda preparadas para a vida social; tem por objeto suscitar e desenvolver, na criança, certo número de estados físicos, intelectuais e morais, reclamados pela sociedade política, no seu conjunto, e pelo meio especial a que a criança, particularmente, se destina” (DURKHEIM, 1955, p. 32, grifo do Autor).

Referências bibliográficas

- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 4. ed. Trad. Sergio Bath, São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- CUIN, C.H.; GRESIE, F. *História da Sociologia*. Trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Ensaio, 1994.
- CUNHA, F. S.; TORRES JUNIOR, R. D. *O diálogo dos clássicos: divisão do trabalho e modernidade na Sociologia*. Belo Horizonte: C/Arte, 2004.
- DURKHEIM, É. *Da divisão do trabalho social*. 4. ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *O suicídio: estudo de Sociologia*. 2. ed. Trad. Monica Stahel, São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Sociologia e Filosofia*. Trad. E. Tesche. São Paulo: Edipro, 2015a.
- _____. *Lições de Sociologia: Física dos costumes e do direito*. Trad. Cláudia Schilling. São Paulo: Edipro, 2015b.
- _____. *Educação e Sociologia*. 4. ed. Trad. Lourenço Filho. São Paulo: Melhoramentos, 1955.
- _____. *A educação moral*. 2. ed. Trad. Raquel Weiss. Petrópoles: Vozes, 2012.
- _____. *Os pensadores*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Luz Cary, Margarida Garrido Esteves e J. Vasconcelos Esteves. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *Sociologia*. Trad. Laura Natal Rodrigues. São Paulo: Ática, 1998.
- DURKHEIM, É.; WEBER, M. *Socialismo*. Trad. Ângela Ramalho e Antonia Bandeira. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- KAUCHAKJE, S.; MATTAR, S. M. "Durkheim: a sociedade constitui o homem propriamente humano" In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E. [Orgs.]. *Natureza humana em movimento: ensaios de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- MILLS, C. W. *A nova classe média [White colors]*. Trad. Vera Borba. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1969.
- MUSSE, R. *Émile Durkheim: fato social e divisão do trabalho*. São Paulo: Ática, 2007.
- NAPOLEONI, C. *Smith, Ricardo, Marx*. 6. ed. Trad. José Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- SMITH, A. *Teoria dos sentimentos morais ou ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *A riqueza das nações – investigação sobre sua natureza e suas causas*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. "Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações" In: SMITH, A.; RICARDO, D. *Os pensadores*. Trad. Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. São Paulo: abril, 1974.

_____. "Do baixo valor das mercadorias, isto é, da abundância" In: NAPOLEONI, C. *Smith, Ricardo, Marx*. 6. ed. Trad. José Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Sobre o autor

Anderson Alves Esteves

Doutor em Filosofia pela PUC/SP e professor do Instituto Federal São Paulo [IFSP].
Contato: andersonesteves@ifsp.edu.br

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: fev/2018

Como referenciar esse artigo

ESTEVES, Anderson Alves. Apologia da ordem e divisão do trabalho em Adam Smith e Émile Durkheim. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 151-160, jan.-jun. 2018.

Leonardo Masaro*

De olhos bem abertos: a ideologia da sociedade industrial segundo Adorno

With wide eyes: the ideology of industrial society according to Adorno

RESUMO

Num de seus últimos textos¹, Theodor Adorno (ADORNO e HORKHEIMER, [1968], 1973) constata uma transformação do fenômeno da ideologia com o advento da sociedade totalmente administrada, apontando para a obsolescência da conceituação marxiana clássica e, indiretamente, também para a lukácsiana. Segundo ele, a ideologia não se apresenta mais como o véu que recobre a realidade, ocultando a dominação sob justificativas falsamente universais, mas como a própria realidade congelada numa imagem fixa, dominação tornada transparente e naturalizada como “o jeito que as coisas são”. O objetivo deste artigo é expor como Adorno chega a esta nova conceituação do que é a ideologia, fortemente calcada em seus estudos sobre a propaganda e a personalidade fascistas e sobre o sistema da indústria cultural, entendidos ambos como os principais esquemas organizadores da cultura de massa e responsáveis por uma nova modalidade de reificação da consciência, na qual o que importa é antes a satisfação libidinal proporcionada pela forma específica de relação dos sujeitos com o material ideológico consumido do que o conteúdo nele expresso.

Palavras-chave: Ideologia. Adorno. Sociedade administrada. Cultura de massas.

ABSTRACT

In one of its last writings, Theodor Adorno identifies a transformation in the phenomenon of ideology, brought by the advent of totally managed society, and therefore pointing to the obsolescence of the classical Marxist concept of ideology and, indirectly, to Lukacs. According to Adorno, ideology no longer presents itself as a veil covering reality, hiding social domination under falsely

* Doutor em Filosofia pela USP.

¹ Trata-se de uma série de conferências radiofônicas elaboradas em conjunto com Horkheimer e transmitidas em 1968, publicadas sob o título de *Soziologische Exkurse* (trad. brasileira *Temas básicos da sociologia*, cap. *A Ideologia*)

universal justifications, but as reality itself, frozen in a fixed image – domination becomes transparent and naturalized as “the way things are”. The aim of this article is to explain how Adorno builds this new understanding of ideology, strongly based on his studies of fascist propaganda and on the system of cultural industry. Both are seen as the main organizing schemes of mass culture, creating a new kind of consciousness reification, in which what matters mostly is the libidinal satisfaction brought by the specific form of relationship between subjects and the ideological material consumed by them, instead of the specific content of this material.

Keywords: Ideology. Adorno. Managed society. Mass culture.

O debate frankfurtiano nos anos 30 girava em torno da constatação de uma crise do poder explicativo da teoria marxista clássica. Transformações decisivas em vários níveis da sociedade capitalista ocidental começavam a ser apontadas por estudos como o *Autoridade e Família* de Horkheimer, e pela controvérsia entre Pollock e Grossmann/Neumann sobre uma tendência à crise ou à estabilização da economia capitalista. É da posição tomada por Adorno (e Horkheimer) em relação a estes debates que advirão os subsídios para as formulações ulteriores sobre a ideologia.

De forma geral, Adorno sustentará um diagnóstico de uma larga transformação de época, que chamará de passagem da sociedade e do capitalismo liberais para a sociedade totalmente administrada sob o capitalismo industrial. Trata-se de uma transformação tanto das forças produtivas, resultando numa economia organizada pelo poder centralizador do Estado, quanto das relações de produção, o que dará a base material para pensar a emergência de uma nova figura da subjetividade e, conseqüentemente, uma nova forma de ideologia.

Seguindo basicamente o diagnóstico de Pollock (POLLOCK, 1941), Adorno defende que, devido ao espantoso desenvolvimento das forças produtivas, o capitalismo privado que caracterizava o período do liberalismo clássico (ou seja, até a I Guerra Mundial), no qual a esfera da distribuição ainda tinha um papel determinante - isto é, uma economia na qual o mercado tinha a função de mediar a produção e a distribuição, criando um certo “equilíbrio” entre elas -, evoluiu para um modelo de produção centralizada, no qual o Estado assume um controle direto sobre o comércio, a empresa e o mercado, planejando de antemão a regulação e a expansão da produção e do consumo e com isto subordinando a economia a decisões políticas. Num texto de 1968, Adorno faz uma espécie de balanço das transformações do capitalismo, explicitando de forma mais sistemática uma série de pressupostos de seus trabalhos já desde os anos 1930, mas que neles apareciam de forma fragmentária. Diz o pensador que,

por toda parte e para além de todas as fronteiras dos sistemas políticos, o trabalho industrial tornou-se o modelo de sociedade. Evolui para uma totalidade, porque modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial necessariamente se expandem, por exigência econômica,

também para setores da produção material, para a administração, para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura. (ADORNO, 1986, p. 68)².

Como consequência dialética, as relações de produção também se modificam por força destas novas exigências econômicas. Isto significa que

a sociedade é capitalismo em suas relações de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria [...] obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis. (ADORNO, 1986, p. 68).

Contudo, estes papéis sociais já não são mais os mesmos. Na sociedade liberal, a realização do valor através da mediação do mercado propiciava uma forma de individualização burguesa forte e ascética, capaz de refrear seus impulsos em nome do trabalho duro visando a acumulação, e também formava uma capacidade reflexiva abstrata, instrumento para julgar as oportunidades mais vantajosas na economia das trocas e no planejamento privado da produção. Analogamente, também o proletário se via, por força da exploração, induzido a uma disciplina de trabalho ascética, e, dizendo de forma grosseira, a alguém como Lúkacs parecia faltar-lhes "apenas" o poder da reflexão concreta para guiá-los a uma prática revolucionária que realizaria aquilo que o sujeito burguês possuía apenas abstratamente, como promessa (LUKACS, 2003).

Porém, com a emergência de uma sociedade amplamente industrializada, dirigida e administrada de cima a baixo, estas características subjetivas tornam-se disfuncionais e vão sendo paulatinamente substituídas. A centralização econômica transforma o proprietário privado burguês em empregado do grande truste empresarial; sua personalidade forte é paulatinamente minada pela aquiescência à hierarquia de comando, e sua capacidade reflexiva, mesmo abstrata, é abortada pelo nivelamento psicológico advindo da pressão pelo consumo padronizado, forma de escoamento da enorme produção que tem que realizar o seu valor. Quanto ao proletário, o desenvolvimento material propiciado pelo avanço das forças produtivas permite comprar sua rebeldia com um nível de consumo próximo ao da classe média, e a ética do trabalho torna-se ética do devotamento à hierarquia social e à promessa nem sempre realizada de ascensão social após anos de subserviência³. É este novo contexto social que permitirá (e exigirá) uma crítica da concepção marxista clássica da ideologia.

² Neste texto de 1968, intitulado *Capitalismo tardio ou sociedade industrial?*, Adorno faz uma espécie de balanço das transformações do capitalismo, explicitando de forma mais sistemática uma série de pressupostos de seus trabalhos já desde os anos 30, mas que neles apareciam de forma fragmentária.

³ É claro que Adorno pensa a partir da experiência do Welfare State norte-americano e europeu, nem de longe aplicável à periferia do sistema. Ademais, como indica o prefácio da edição de 1969 da *Dialética do Esclarecimento* ("o desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça completar-se através de ditaduras e guerras" (ADORNO & HORKHEIMER, 1973, p. 10), Adorno parece ter percebido que o colapso para o qual caminhava, já nessa época, o Estado de Bem-Estar Social.

Da falsa consciência à entificação do existente

Para Marx e Engels, lidos através de Adorno, a ideologia é uma justificação falsa para um estado de coisas confuso, contraditório, mas não desconhecido; sua função é ser discurso político que ganhe o reconhecimento e o apoio político necessários para a manutenção do *status quo*.

A ideologia, como conseqüência objetivamente necessária e ao mesmo tempo falsa, como entrelaçamento inseparável de verdade e inverdade, que se distingue, portanto, tanto da verdade total tanto quanto da pura mentira [...] é, com efeito, justificação. Pressupõe, pois, seja a experiência de uma condição social que se tornou problemática e conhecida como tal, mas que deve ser defendida, ou então, por outro lado, a idéia de justiça sem a qual aquela necessidade apologetica não subsistiria. (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 191).

Esta forma da ideologia aparece como justificação da dominação material e política através da apresentação falsa de idéias universais como verdadeiramente realizadas nas instituições burguesas. Assim, por exemplo, o aparato jurídico de controle é apresentado como realização da justiça; a democracia representativa burguesa, como realização da idéia do governo isonômico de todos os cidadãos. A esta ideologia que justifica a contradição da sociedade corresponde uma subjetividade reificada que aparece na figura da "falsa consciência", isto é, de uma consciência que internaliza a contradição real. A contradição presente na própria coisa (nas relações sociais) aparece distorcida à consciência, que, no entanto, não se apercebe disto, e crê-se a si própria como inteiramente verdadeira, quando na verdade possui em si mesma um momento de falsidade. A contradição desta figura da consciência é tomar o particular que ela experimenta como realização verdadeira do universal a que ela aspira.

A crítica da ideologia, neste contexto, "é negação determinada, confrontação de entidades espirituais com sua realização." (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 192). Ela é possível porque a falsa consciência possui, além de um momento de falsidade (a apresentação do universal como efetivamente realizado), um momento de verdade, que é justamente a presença, no discurso justificatório, do universal que deve ser realizado. A crítica consiste em fazer ver que este universal não se encontra efetivamente realizado, e que sua realização depende de uma revolução na organização material da sociedade. O momento de verdade é a permanência, neste discurso ideológico, da emancipação humana (o conteúdo das idéias universais) como finalidade da práxis social.

Portanto, a condição para a ideologia constituir-se como falsa consciência é esta pretensão de substancialidade do espírito. Neste contexto, a crítica da ideologia só é possível se a consciência puder se formar, quer dizer, adquirir reflexividade, negar sua base social e desvelar as condições objetivas ocultas que fazem com que a sua pretensão de autonomia se revele falsa. O pressuposto é que haja "um produto espiritual [que] surge do processo social como algo autônomo, substancial e dotado de legitimidade." (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 200), e que, como tal, contenha em si um momento ideológico de não-verdade mas também um momento de verdade, justamente a pretensão de autonomia do espírito, sua

reflexividade fundamental. Se há pretensão de autonomia espiritual, há também “uma consciência que é algo mais que a simples marca deixada pelo que é, e que trata de penetrá-lo.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 200).

Porém, com a fragilidade do espírito decorrente da mercantilização total da cultura, e com o minguar de sua pretensão de autonomia oriundo das modificações já apontadas da estrutura social – que não se preocupa mais com sua legitimação enquanto sociedade civil (e portanto não reflete mais sobre si própria), mas apenas impõe-se como hierarquia social – cria-se um mundo no qual “a cultura como privilégio e o acorrentamento da consciência pela educação impedem propriamente às massas a experiência das formações espirituais.” (ADORNO, 1970, p. 223). Assim, “o mundo do espírito adquire um caráter efêmero, pálido, impotente; frente à realidade atual, não pode manter intacta sua pretensão de substancialidade, que era aceita sem discussões na cultura civil do século passado [séc. XIX]” (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 199). Alijado o espírito objetivo deste traço de reflexividade antes característico seu, engendra ele agora uma forma regressiva de consciência reificada que, impotente para descolar-se do imediatamente dado, naturaliza o existente como algo inescapável; a realidade aparece não como produzida mas como já dada e totalmente pré-classificada, e o único trabalho dos sujeitos agora é enquadrar-se. De véu que ocultava a realidade, a ideologia se transforma na própria realidade apresentada como imagem fixa e inalterável.

Neste quadro, aquela forma de individuação em curso, calcada num eu forte e reflexivo, que submetia tudo a um julgamento fundado apenas em critérios que pudessem ser reflexivamente apreendidos e justificados, cede lugar um processo de individuação calcado numa imitação da totalidade social representada nos produtos ideológicos. Tal processo culmina num eu fraco, numa pseudo-individualidade, na qual a particularidade não consegue se afirmar, mas se vê dominada pela totalidade social à qual lhe é exigida incondicional integração.

Tal é, resumidamente, o conteúdo da crítica de Adorno à noção marxista clássica de ideologia. Mas que elementos lhe permitiram, objetivamente, visualizar tais mudanças na realidade social? Como construiu ele tal noção de ideologia como entificação do existente? Ora, foi através de cuidadosa análise crítica dos mecanismos ideológicos do fascismo e da indústria cultural que proveio a substância de tal conceituação da ideologia. Ao fazê-lo, Adorno consegue responder a uma questão muito importante, decorrente de sua própria crítica à noção marxiana clássica de ideologia: se para a falsa consciência o engodo ideológico consistia na crença (falsa) de uma realização presente da particularidade por ela aspirada, a qual permitia canalizar os tais impulsos de particularização para a reafirmação da totalidade social, qual o destino desses impulsos numa sociedade na qual a particularidade não encontra mais nenhum espaço para se afirmar, mesmo que falsamente? Eles, como expressão da natureza interna, não podem ser simplesmente apagados ou eliminados; deve haver um esforço do sujeito, mesmo que inconsciente, em reprimi-los ou desviar sua satisfação para algum substituto. Como isso acontece? Como podem os sujeitos se engajar contra si próprios? Se no modo clássico de ideologização a consciência era falsa porque inconsciente da totalidade social, agora que esta se apresenta transparente à consciência, qual o mecanismo ideológico que faz com que os sujeitos adiram a algo explicitamente contra si mesmos?

O fascismo como técnica de manipulação do inconsciente das massas

Para sujeitos cujo protocolo de constituição da identidade é a identificação direta e sem mais com o existente, o que os guia é antes o desejo de suportar a realidade dada mais facilmente do que a convicção (falsa ou verdadeira) de agir autenticamente segundo o interesse próprio refletido. Buscam uma satisfação compensatória, e não uma justificação, para a realidade opressora vivida. É tal constituição subjetiva das massas que permitiu, segundo Adorno, seu amplo engajamento em movimentos políticos nazi-fascistas desprovidos de qualquer conteúdo ideológico minimamente coerente. Assim, a eficácia de tal forma de ideologia autoritária deve ser buscada na capacidade de mobilizar as fragilidades psicológicas inconscientes das massas segundo os interesses políticos mais ou menos velados dos agitadores fascistas.

Tal concepção da economia libidinal das massas totalitárias e das técnicas de manipulação psicológica, bem como sua origem no próprio processo de “intervenção” (*Aufhebung*) do esclarecimento em dominação, são pensadas por Adorno em certos textos da década de 40 e 50⁴. Se uma análise completa de tal operação conceitual obviamente ultrapassa do escopo deste texto, é, não obstante, possível, esboçar aqui as teses principais relativas ao tema, e seu papel na construção da teoria adorniana da ideologia.

A propaganda fascista funciona como uma espécie de “psicanálise às avessas”: através de seus dispositivos, age como satisfação substitutiva aos desejos de particularização negados aos sujeitos pela estrutura social, e com isto promove um falso fortalecimento do eu. Falso porque reforça suas defesas ao invés de abalá-las, porque não engendra uma verdadeira individualidade, mas apenas permite ao eu canalizar sua inadequação; ao invés de reconciliar, apenas aprofunda a cisão do eu com sua própria natureza interna.

Para tal funcionamento, “o método, o como, é mais que importante que o conteúdo, o que.” (ADORNO, 1975, p. 38). Comumente, os discursos fascistas não se estruturam em séries de argumentos, mas numa mera aparência de coerência lógica, numa sucessão de idéias sem nexos (*flight of ideas*), cujas “chamadas ‘conclusões’ são convicções pré-existentes” (ADORNO, 1975, p. 43) dos ouvintes. A eficácia de tal procedimento advém do fato dele dispensar os ouvintes do esforço de pensar, ao apresentar-lhes o chavão já conhecido como admiráveis conclusões do pensamento. Na verdade, o fiel da balança está em outro nível: no nível inconsciente. A emocionalidade expressiva do orador fascista, a pompa de sua cerimônia, a ênfase desmedida em fatos secundários ou em julgamentos morais, tudo isso tem o intuito de fisgar o ouvinte pelas costas, pelos seus mecanismos inconscientes. Daí o caráter personalizado de tal propaganda: é preciso que haja identificação entre a massa e o líder para que a manipulação se efetue, e é o meio de tal propaganda, mais do que seu conteúdo, que funciona como veículo da identificação.

⁴ *Research Project on Anti-Semitism (1941); The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses (1943); Anti-Semitism and Fascist Propaganda (1946); Elementos do Anti-Semitismo (1947, in: Dialética do Esclarecimento); The Authoritarian Personality (1950); Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda (1951)*

Tal personalização aparece de duas formas: primeiro, no próprio conteúdo do discurso fascista, que nada tem de objetivo, mas redundando geralmente em considerações morais sobre a audiência e sobre a pessoa do líder; ausente de conteúdo real, instrumentaliza chavões desgastados e imediatamente reconhecíveis, como "o interesse humano", "os bons e velhos tempos", o líder como "portador da mensagem", "os inocentes perseguidos", "o lobo solitário" na causa da verdade, etc., como iscas para o engajamento emocional das massas. Segundo, o líder aparece sempre como alguém muito acima do comum e da auto-imagem das massas, alguém forte, admirável, capaz de zelar por elas. O poder desta irreal personalização do líder se calca no desamparo da massa frente ao declínio da figura da autoridade na sociedade administrada; e "apenas a imagem psicológica do líder está apta para reanimar a idéia do todo-poderoso e ameaçador pai primevo." (ADORNO, 2004, p. 139). Como o próprio líder não está à altura da autoridade do pai primevo nem de nenhuma das figuras históricas representantes da autoridade, tal identificação se processa de modo ambivalente, segundo um modelo que Adorno chamou de "pequeno grande homem": o líder fascista "sugere ao mesmo tempo onipotência e a idéia de que ele é apenas mais um membro do povo." (ADORNO, 2004, p. 142). Mas isto, ao invés de fragilizar a imagem do líder (pois ela estampa o fato indelével de que ele não está acima de seus seguidores), "ajuda a realizar um milagre social. A imagem do líder gratifica o duplo desejo do seguidor de submeter-se à autoridade e de ser autoridade ele mesmo." (ADORNO, 2004, p. 142). O recurso à personalização atua assim como compensação à impessoalidade da ordem social: desvia, para os objetivos políticos do movimento fascista, a angústia de não se poder apontar claramente, imagem à vista, quem é a autoridade e nem quem é o inimigo.

Esta forma de identificação não segue, porém, a forma clássica da identificação burguesa com a autoridade descrita por Freud (cujo primeiro objeto é o pai), pois as modificações já aludidas da estrutura social culminaram num declínio do poder de autoridade da imago paterna, e numa conseqüente semiformação do eu (Adorno fala de "átomo sociais pós-psicológicos que compõe as coletividades fascistas." (ADORNO, 2004, p. 152). No lugar duma identificação que interioriza o objeto como superego, assumindo-o como modelo ideal de existência que o eu deve buscar tornar-se, surge uma forma de identificação que um filósofo contemporâneo chamou de "crença exterior" (ZIZEK, 1992, cap. I): as massas fascistas "não se identificam realmente com ele [o líder], mas representam esta identificação, representam seu próprio entusiasmo, e participam então na performance do seu líder." (ADORNO, 2004, p. 152). Numa sociedade cuja irracionalidade é cada vez mais transparente, as massas já não podem mais sustentar a crença de efetivamente corresponder a seus ideais. Agora,

é através desta performance que elas atingem um equilíbrio entre suas necessidades instintuais continuamente mobilizadas e o estágio histórico do esclarecimento que elas alcançaram, que não pode ser revogado arbitrariamente." (ADORNO, 2004, p. 152).

A mimese substitui a crença, e o imperativo do "parecer com", aquele do "dever ser". Na medida em que o objeto dessa imitação são os modelos mais

conservadores proclamados pelo *status quo*, a ideologia fascista é uma forma de identificação com o existente.

A indústria cultural: o existente como autoridade

O segredo do sucesso do fascismo é a habilidade de suas lideranças em processar um tipo de identificação com a massa ao assumir o lugar de uma figura de autoridade. Em essência, o mesmo dispositivo é que sustentará o poder ideológico exercido pela indústria cultural, com a diferença que a identificação se dará não com a figura do líder, mas com o imediatamente existente, representado nos filmes, programas de tv, colunas de astrologia, histórias em quadrinhos, revistas de fofocas e demais produtos que formavam o sistema da indústria cultural àquela época. Adorno elabora tal tese numa série de textos da década de 40, 50 e 60⁵. Tal como na técnica fascista de manipulação do inconsciente das massas, encontramos no sistema da indústria cultural o mesmo propósito de satisfação substitutiva, decorrência das necessidades da mesma figura da subjetividade engendrada pela cultura de massa do fascismo: um eu fraco e semiformado, cuja constituição libidinal é incapaz de sustentar a sublimação pulsional e o trabalho do pensamento necessários para o descolamento reflexivo da realidade imediata. Essa deficiência de formação se explica pelo fato de, numa sociedade atomizada como a industrial, os produtos da indústria cultural assumirem o caráter de meio de socialização:

em sociedades secundárias, as pessoas não mais 'vivem juntas' nem se conhecem diretamente, mas estão relacionadas umas com as outras através de processos sociais intermediários objetificados (por exemplo, a troca de mercadorias). (ADORNO, 2001, p. 48-9)⁶.

Assim, é pelo compartilhamento de uma experiência do que é a realidade, obtida indiretamente pela sua representação nestes produtos, que estes sujeitos se constituirão; como esta experiência não lhes fornece elementos que permitam o descolamento do existente já dado, mas ao contrário, apenas reforça a sua naturalização, estes sujeitos tendem a enxergar a realidade segundo modelos pré-formados e nunca questionados. Tudo se passa como se, numa realização perversa do sujeito transcendental, as categorias do entendimento de tais sujeitos industrializados fossem obtidas pela síntese de uma experiência morta, congelada e sempre repetida em cada fenômeno/produto percebido/consumido:

a função que o esquematismo kantiano ainda atribuía aos sujeitos, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. [...] Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 117).

⁵ *A indústria cultural* (1947, in: *Dialética do Esclarecimento*); *The Stars Down to Earth* (1952-3); *Prólogo à Televisão e A Televisão como ideologia* (1952-3); *How to look at television* (1954); *Televisão e Formação* (1963); *Résumé sobre a indústria cultural e Transparências do filme* (1967)

⁶ "Em sociedades secundárias, as pessoas não mais 'vivem juntas' nem se conhecem diretamente, mas estão relacionadas umas com as outras através de processos sociais intermediários objetificados (por exemplo, a troca de mercadorias)" (ADORNO, 2001, p. 48-49)

Esta pré-classificação acontece porque a ordem social aparece reproduzida, na forma de imagem, nos produtos culturais. O principal mecanismo desta reprodução é o pseudo-realismo que caracteriza esses produtos. Eles nunca descuidam de sempre apresentar uma duplicação do existente nos seus mínimos detalhes, um realismo no qual importa menos a verossimilhança do que a reprodução idêntica, "prova fotológica" (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 118) da continuidade indistinta entre o real e sua imagem:

Quanto maior a perfeição com que as suas técnicas [as da indústria cultural] duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 118).

Como estes produtos, contrariando a aspiração de verdade da obra de arte, mimetizam a ausência de particularidade da sociedade administrada ao reproduzirem o todo social, o espaço para a reflexão se vê estrangulado, pois já não há mais nada que aponte para a necessidade de se ir além da realidade imediata.

A realidade se torna sua própria ideologia através do feitiço lançado pela sua duplicação fiel. [...] Se o real se torna uma imagem até o ponto em que na sua particularidade ele se torna tão equivalente ao todo quanto um automóvel Ford é equivalente aos outros da mesma série, então a imagem por seu turno transforma-se em realidade imediata. (ADORNO, 2004, p. 63).

Tal borramento da diferença entre aparência e essência induz os sujeitos a uma identificação cínica com a realidade dada, análoga à crença exterior performática fascista: incapazes de arcar com as consequências psíquicas e práticas de uma crença autêntica num ideal, os sujeitos moldados pela indústria cultural apenas imitam aquela conduta que resulta num maior status social, e escolhem acreditar em ideais que possam ser facilmente instrumentalizados como prova de sucessos obtidos. Escolhem um ideal que pareça com os modelos imitados, e assim eximem-se de ser realmente o que ele exprime; o ideal só é bom enquanto confirmação de uma posição socialmente valorizada:

a bem-sucedida fusão entre vida desperta e vida onírica pode no entanto permitir-se uma certa tolerância para com ideais. Eles são aceitos como um a-histórico dado juntamente com outros, e a honra que eles devem à sua oposição à vida torna-se meio de prová-los legítimos e bem-sucedidos elementos da vida real. (ADORNO, 2004, p. 65).

Por causa disso, assim como na propaganda fascista, para a difusão da ideologia fabricada como mercadoria cultural o meio é mais importante que o conteúdo abertamente difundido. Na "perfeição do 'como' técnico, do truque e da apresentação, combinada com a indispensável estupidez do 'que' " (ADORNO, 2004, p. 79) é que reside o segredo da eficiência dessa forma de aprisionamento da consciência. Vejamos então quais são os principais meios estruturantes da obra de arte reificada que é vendida como produto cultural.

O que caracterizava a obra arte na época em que ainda era possível alguma ilusão sobre sua autonomia era a presença, no interior de sua configuração formal, de uma tensão entre os elementos particulares que a constituíam e sua organização num todo coerente. Diferentes modos de resolver essa dialética todo/partes resultavam em diferentes estilos. Mas o estilo da obra de arte fabricada segundo os padrões do sistema da indústria cultural “é a negação do estilo” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 122): nela não há reconciliação entre o particular e o universal, e por isso dela está ausente a promessa utópica que carrega toda obra de arte verdadeira. No lugar da utopia, a ratificação do existente. Aquela organização temporal dos elementos num todo coerente que era mais do que a soma dos momentos particulares encontra-se nos produtos industrializados alienada em duas formas de fetichismo: um fetiche da totalidade e um fetiche da particularidade, dois lados avessos da espacialização do tempo que transforma a arte em mera imagem do existente.

A fetichização pela totalidade é aquela pela qual a obra de arte se organiza como um todo completamente planejado no qual não há espaço para a particularidade; os elementos da composição se subordinam ao todo, ao invés de manterem com ele uma relação dialética. Desta maneira, a obra de arte assume uma forma padronizada, mera repetição de esquemas de comprovado sucesso comercial. O fetiche da parte é aquele que organiza obra de arte como uma sucessão de efeitos impressionantes, porém desconectados de qualquer sentido maior, apenas justapostos sem ligação orgânica entre si. Estas duas formas de fetiche podem aparecer simultaneamente; na verdade, geralmente o efeito é responsável pelo poder atrativo da obra, enquanto a padronização subjacente impede que ela provoque estranhamento no consumidor.

Essa duplicidade do fetiche tem a mesma função psicológica da ambigüidade do líder fascista (um “pequeno grande homem”). Enquanto os efeitos particulares garantem a ilusão de ser autoridade, a padronização garante a submissão a uma autoridade reconhecida. É que os efeitos são uma simulação da particularidade, um falso “toque de gênio”; além disso, no caso do cinema e da televisão, seu

processo fotográfico, primariamente representacional, [...] mesmo quando dissolve e modifica seus objetos tanto quanto pode, a desintegração nunca é completa. Conseqüentemente, não permite uma construção absoluta: seus elementos, embora abstratos, sempre mantém algo de representacional. (ADORNO, 2004, p. 181-182).

É esta natureza imagética que possibilita a proximidade necessária à identificação; tal como na manipulação fascista, “o dispositivo padrão empregado é aquele da personalização espúria de fatos objetivos” (ADORNO, 2004, p. 172), através do qual aquilo que é socialmente constituído é identificado a qualidades ou defeitos pessoais – como no caso de um filme americano analisado por Adorno, que tem como cenário uma ditadura fascista, no qual toda a dinâmica objetiva do totalitarismo aparece como “conseqüência” do baixo caráter do vilão (ADORNO, 2004, p. 172-3). Já a padronização representa a totalidade social que se impõe contra qualquer expressão de uma particularidade autêntica, esconjurada como desvio. No caso do cinema e tv, esse

modelo para o comportamento coletivo [...] é inerente aos elementos mais intrínsecos ao filme. Os movimentos que o filme apresenta são impulsos miméticos que, anteriores a qualquer conteúdo e significado, incitam os espectadores e ouvintes a entrarem no mesmo passo, como numa parada. (ADORNO, 2004, p. 183).

Que o efeito ideológico destas obras deva ser compreendido a partir de duplos como meio/conteúdo e efeito/padronização é decorrência das múltiplas camadas de sentido presentes nestas obras: "a indústria cultural (...) organiza-se para atingir o espectador em vários níveis psicológicos simultaneamente" (ADORNO, 2004, p. 164), bem como do diferente grau de influência dos níveis consciente e inconsciente. Aqueles sentidos que são da ordem da consciência são apreendidos como o "conteúdo"; porém, o mais importante são aquelas camadas de sentido inconscientes, veiculadas pela identificação provocada pelo "meio" da obra, porque é através dos mecanismos inconscientes de identificação que os sujeitos podem obter uma certa satisfação libidinal. Daí novamente a importância das artes que lidam com a imagem no interior do sistema da indústria cultural: a dimensão da imagem é lugar propício para este tipo de identificação porque fornece um modelo visível que é ao mesmo tempo imperativo a ser imitado e cópia da realidade já existente. Se

um certo número de gratificações que têm um papel no nível oculto [inconsciente] são de alguma forma manifestadas na superfície em gestos, piadas obscenas, situações sugestivas, e outros dispositivos similares (ADORNO, 2004, p. 165),

então o próprio material da obra já porta toda uma série de significações inconscientes.

Conclusão: a ideologia da sociedade industrial

Durante as décadas de 1940 a 1960, Adorno elabora um conceito próprio de ideologia como naturalização do existente, construído através da análise dos mecanismos de identificação com a totalidade social utilizados pela propaganda fascista e pela indústria cultural, nos quais os fatores inconscientes têm um peso decisivo. Pressupondo uma mudança econômica e sociológica em relação à sociedade vitoriana do primeiro capitalismo industrial – a saber, a passagem da economia liberal à monopolista, e da sociedade propriamente proletário-burguesa à sociedade totalmente administrada – Adorno se esforça por apresentar uma explicação para os mecanismos subjetivos de aceitação da dominação social existente à sua época. Ao fazê-lo, constrói um conceito de ideologia que difere do de Marx ao deslocar seu funcionamento, de uma operação de justificação da realidade dada, para uma de imitação desta realidade. Neste novo procedimento, as operações ideológicas não mais se situam na dimensão racional e discursiva, mas na dimensão das identificações inconscientes – o que pede outro modelo de crítica da ideologia, mais afim à psicanálise do que à análise da consciência de classe. Neste sentido, embora fascismo e *american way life/welfare-state* sejam formações sociais sociologicamente diversas, para Adorno ambas compartilham do mesmo sistema ideológico de legitimação da dominação social.

Assim, as sociedades industriais, de qualquer matiz político, são, para Adorno, legitimadas por meio de uma mesma ideologia: um processo contínuo de compensação das fragilidades psíquicas, sociais e econômicas dos indivíduos por meio da identificação com os poderes existentes, que age como confirmação da suposta liberdade, autenticidade e autonomia destes indivíduos. Neste sentido, embora a ideologia da sociedade industrial não possua um conteúdo específico (no sentido que Adorno atribui ao termo "conteúdo"), sua mensagem é sempre a mesma: eu, indivíduo, não sou tão frágil e impotente quanto penso e sinto sê-lo, e sei disso porque tais ideias políticas/mercadorias culturais me fazem sentir um verdadeiro indivíduo, e confirmam, para minha consciência, que simultaneamente tenho autonomia e faço parte de algo maior (a ordem social), pois sou como todos os outros indivíduos livres e corretos são e devem ser. Trata-se de uma ideologia da individuação pelo pertencimento à massa – algo similar, aliás, ao conceito de "sociedade disciplinar" de Foucault (FOUCAULT, 1987).

O que permite chamar este mecanismo de funcionamento ideológico de ideologia própria à sociedade industrial é o fato dele ser continuamente reproduzido por este tipo de sociedade. Seja no discurso político fascista, seja no consumo de mercadorias culturais, há um esforço determinado, por parte dos agentes produtores de ideologia, para transmitir tais mensagens ideológicas, ao mesmo tempo que a massa, que deseja inconscientemente o que está lhe sendo oferecido, se engaja subjetivamente na recepção e replicação destas mensagens.

A ideologia da sociedade industrial é, portanto, para Adorno, o processo psicológico-social específico por meio do qual as sociedades ocidentais do pós-Primeira Guerra, caracterizadas pelo capitalismo monopolista, reproduzem-se enquanto sociedades totalmente administradas. É esta ideologia que lhes garante coesão social e estabilidade – vale lembrar que o nazismo, por exemplo, possuía forte apoio popular e foi derrotado militarmente (ao contrário do regime soviético, que ruiu por dentro).

Referências bibliográficas

- ADORNO. *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1970.
- _____. *Gesammelte Schriften Band 9 I*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.
- _____. *Notas de Literatura I*. Trad. Jorge de Almeida, Livraria Duas Cidades e Editora 34, São Paulo, 2003.
- _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel, Vozes, Petrópolis, 1995.
- _____. *Sociologia*. Trad. Flávio Kothe, Aldo Onesti, Amélia Cohn, Editora Ática, São Paulo, 1986.
- _____. E HORKHEIMER, *Sociológica II*. 2. ed. Trad. Victor Sanchez de Zavala, Taurus Ediciones, Madrid, 1971.
- _____. *Textos Escolhidos*. Trad. Luiz João Baraúna e Wolfgang Leo Maar. [s.l.]: Nova Cultura, 1989. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *The Culture Industry*, Routledge. Londres: Nova Iorque, 2004.

_____. *The Stars Down to Earth and other essays on the irrational in culture*, Routledge. Londres: Nova Iorque, 2001.

_____. e EISLER. *El cine y la musica*. Trad. Fernando Montes, Editorial Fundamentos, Madri, 1981.

ADORNO e HORKHEIMER. *Temas básicos da sociologia*. São Paulo, Cultrix, 1973.

_____. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1985.

APOSTOLIDIS, Paul. *Stations of the Cross: Adorno and the Christian Right Radio*. Duke University Press, 2000.

FOUCAULT, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramallete, Petrópolis, Vozes, 1987.

JAY, Martin. *Adorno*. Harvard University Press, 1984.

JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Rio de Janeiro, F. Alves Editora, 1977.

MARX e ENGELS. *A ideologia alemã*, Editora Hucitec, 1986.

LÚKACS, George. *História e consciência de classe*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

POLLOCK, State Capitalism: its possibilities and limitations, 1941, In: ARATO e GEBHARDT, *The Essential Frankfurt School Reader*. Continuum International Publishing Group, 1982, p. 71 a 94.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. [s.l.]: Editora Difel, 2002.

ZIZEK, *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1992.

Sobre o autor

Leonardo Masaro

Graduado em filosofia pela USP (2006), mestre em sociologia pela UNICAMP (2010) e doutor em filosofia pela USP (2016). Email: leonardomasaro@gmail.com

Recebido em: set/2017

Aprovado em: jan/2018

Como referenciar esse artigo

MASARO, Leonardo. De olhos bem abertos: a ideologia da sociedade industrial segundo Adorno. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 161-173, jan.-jun. 2018.

Forma platônica e Substância aristotélica

Platonic form and Aristotelian substance

RESUMO

Este trabalho propõe-se analisar o tratamento que Gail Fine dá à questão relativa às formas platônicas e substâncias aristotélicas em seu artigo "Plato and Aristotle on Form and Substance", in *Plato on Knowledge and Forms, Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford, New York, 2003, p. 397-425. Neste artigo, a autora avalia os candidatos de Platão e de Aristóteles à categoria de substância e analisa o desempenho de cada um deles nesse papel.

Palavras-chave: Formas. Substâncias. Platão. Aristóteles.

ABSTRACT

This work intends to analyze the treatment that Gail Fine gives to the question on Platonic forms and Aristotelian substances in his article "Plato and Aristotle on Form and Substance", in *Plato on Knowledge and Forms, Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford, New York, 2003, p. 397-425. In this article, the author evaluates the candidates of Plato and Aristotle to the category of substance and analyzes the performance of each of them in that role.

Keywords: Forms. Substances. Plato. Aristotle.

Introdução

Meu objetivo aqui é acompanhar o tratamento que Gail Fine dá à questão relativa às formas platônicas e substâncias aristotélicas em seu artigo *Plato and Aristotle on Form and Substance*.¹

* Doutorando em Filosofia pela USP

¹ FINE, G., *Plato on Knowledge and Forms, Selected Essays*. Oxford, Clarendon Press, New York: 2003, p. 397-425.

Neste artigo, Fine propõe-se avaliar os candidatos de Platão e de Aristóteles à categoria de substância, e também os critérios estabelecidos por Aristóteles - nas *Categorias* e na *Metafísica* - para determinar o que são as substâncias e quais são elas. De acordo com Fine, Aristóteles entende que seus candidatos a substância são particulares como Sócrates e Cálidas, e entende também que, para Platão, substâncias são universais não-sensíveis, eternos e imutáveis chamados formas (p. 397).

Aqui é necessária uma palavra prévia a respeito do uso do termo 'substância' aplicado às Formas de Platão. Embora eventualmente Platão denomine suas Formas ou Ideias de substância ou essência (*οὐσία*)² é mais comum que ele use para elas os termos *ἰδέα* ou *εἶδος*, sem ter, por isso, preferência especial ou técnica por este ou aquele termo, ou ainda por outros.³ Quem realmente as chama intencionalmente de substância (*οὐσία*) é o próprio Aristóteles:

E, em verdade, a questão que outrora se levantou, que ainda hoje é levantada e sempre o será, que sempre é matéria de dúvida - a saber o que é o ser - identifica-se com a questão: que é a substância? [...] Por outro lado, certos filósofos não crêem que haja qualquer substância além das coisas sensíveis, enquanto outros pensam que existem substâncias eternas, mais numerosas do que essas e mais reais. Platão, por exemplo, postulou duas espécies de substância - as Formas e os entes matemáticos - assim como uma terceira espécie, que é a substância dos corpos sensíveis. (*Met.* Z1028b4-21).⁴

Frente a isso, faz-se necessário avaliar as razões que Aristóteles tem para assim referir-se às Formas de Platão, se é que ele tem alguma razão para fazê-lo. O que Aristóteles realmente quer demonstrar é que os candidatos de Platão - as Formas - não são os melhores candidatos à categoria de substância, como ele mesmo - Aristóteles - entende esta categoria. E é isto que Gail Fine se propõe avaliar em seu artigo.

Segundo Fine, Aristóteles defende a tese de que seus candidatos a substância são melhores do que os de Platão. Os candidatos que Platão escolheu para substância estão errados porque, de acordo com Aristóteles, os critérios de Platão estão errados. Nas *Categorias* e também na *Metafísica*, Aristóteles defende seus candidatos, critica Platão, estabelece seus critérios para a substância e apresenta, com base nesses critérios, sua alternativa aos candidatos de Platão. O problema, afirma Fine, é que Aristóteles, nas *Categorias* e na *Metafísica*, apresenta de maneiras diferentes sua concepção de substância. Fine escreve:

In both works he defends the priority of particulars. In the *Categories*, however, their nature is left unanalysed; and their priority is defended

² Veja-se, por exemplo, *Fedro* 247c: "A essência que realmente existe (*οὐσία ὄντος οὐσα*) ..." in Platão, *Fedro*, Trad. Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFFA, Belém, 2011.

³ Veja-se o que diz a este respeito o *Léxico de Platão*, Org. de Christian Schäfer, Edições Loyola, São Paulo, 2012, p. 151: "... o que na historiografia da filosofia é denominado "ideia" platônica é geralmente chamado por Platão, sem preferência perceptível na escolha lexical, entre outras coisas, de *idea*, *morphê*, *eidos* ou, dependendo do contexto, de *genos* ou até mesmo *ousia* e *physis*."

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

largely by appeal to un-Platonic criteria. In the *Metaphysics*, by contrast, Aristotle analyses (sensible) particulars into compound, form, and matter. Socrates, for example, may be viewed as a compound of his form (his soul) and his matter (his body); or he may be viewed as his form or soul. Further, Aristotle now invokes additional, Platonic criteria for substance; and this leads him to argue that it is Socrates as form that counts as primary substance; the primary substances are individual forms. (p. 397).

Em nota a estas afirmações a autora adverte que sua análise da questão sobre a substância será válida somente se se aceitar a tese, que ela reconhece controversa, de que “as substâncias primeiras da *Metafísica* são formas individuais”. Caso isto não seja aceito, muito do que ela diz sobre a crítica de Aristóteles, e sobre a alternativa à proposta platônica, devem ser revistos.

I thus align myself with those who believe that in the *Metaphysics* Aristotle acknowledges individual forms, and counts them as his primary substances. This view is, of course, highly controversial; and my defence of it here is at best partial. The view that the primary substances of the *Metaphysics* are individual forms is defended by, *inter alios*, E. Hartman, *Substances, Body, na Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1977), esp. ch. 2; and W. Sellars, ‘Aristotle’s *Metaphysics*: An Interpretation’, *Philosophical Perspectives* (Springfield, Ill.: Thomas, 1959), 73-124, and T. Irwin, *Aristotle’s First Principles* (Oxford: Clarendon Press, 1988), esp. ch. 12. If this view is rejected, then many of the things I say about Aristotle’s criticism of, and alternative to, Plato would need to be revised. [...](n. 2, p. 397-398).

Dessa forma, na *Metafísica*, Aristóteles concorda com Platão em que as substâncias primeiras são formas, ainda que as formas de um filósofo e de outro sejam diferentes.

Platonic forms are universals; Aristotelian forms are particulars. Where there can be at most one Platonic form corresponding to a given predicate, there may be several Aristotelian forms. And many Aristotelian forms, though no Platonic ones, are sensible, perishable, and changeable. (p. 398).

Com esta introdução, Gail Fine propõe-se investigar as razões que levaram Aristóteles a preferir os seus candidatos e os seus critérios aos de Platão e, além disso, propor uma alternativa a Platão. Ao longo de seu artigo, a autora sugere e indica que, onde os critérios de ambos os filósofos convergem, as formas de Platão têm melhor desempenho e Aristóteles só pode defender sua posição enfraquecendo seus próprios critérios. Onde os critérios de ambos divergem, as formas de Platão têm desempenho ruim. Isso porém, não é demérito para Platão, pois, segundo Fine, os critérios de Aristóteles não são nem plausíveis nem necessários para a definição e a determinação de o que são e de quais são as substâncias.

Substância e Essência

Na seção 2 de seu artigo, denominada “Substância e Essência”, a autora nos apresenta a substância, os candidatos de Platão e Aristóteles para ocupar este papel e explica o sentido dessa palavra para Aristóteles.

Segundo Fine, Aristóteles utiliza a palavra substância em dois sentidos básicos: por um lado, *οὐσία* expressa o ser, a realidade ou a substância de *x*, e neste sentido, refere-se aos seres básicos que existem e falamos tão somente da *substância*; por outro lado, *οὐσία* responde à questão "O que é o *x* de *F*", e neste sentido, refere-se à substância *das* coisas. Assim, no primeiro sentido, referimo-nos à *substância primeira*, no segundo sentido, falamos da *essência* das coisas. É assim que, para Platão, as substâncias primeiras são os universais eternos, imutáveis e não-sensíveis chamados formas, enquanto que, para Aristóteles, as substâncias primeiras são particulares como Sócrates ou Cálidas.

It is natural, but not necessary, to identify these two sorts of *ousiai* - to believe, that is, that the essences of things are the primary substances. That, I take it, is Plato's view: his primary substances are his forms; and he takes forms to be the essences of things. We specify a thing's essence, say what it is, by suitably relating it to the relevant form or forms. It is, indeed, in part *because* he believes that forms provide answers to the 'What is *F*?' question - are the essences of things - that he takes them to be the primary substances. (p. 399).

Gail Fine assevera que, nas *Categorias*, Aristóteles critica a identificação platônica de forma e essência. As substâncias primeiras não são universais de qualquer tipo, como quer Platão, mas entidades individuais como um indivíduo homem, uma árvore ou um cavalo. Além disso, elas não são as essências dessas entidades, suas essências são suas espécies e gêneros que são universais na categoria de substância e estas são as substâncias segundas de Aristóteles. Assim, a essência que para Platão é substância primeira, para Aristóteles é substância segunda: "Hence, although no universal is a *primary* substance, Aristotle concedes to Plato that at least some universals - the species and genera of primary substances - are *secondary* substances." (p. 399).

Na *Metafísica*, porém, Aristóteles é simpatizante da identificação platônica de substância primeira, forma e essência. Em Z6, diz a autora, Aristóteles "argumenta que cada coisa primeira é idêntica à sua essência, e que a forma de cada coisa é sua essência, e portanto, é substância primeira (1032b1-2)." (p. 399). No entanto, segundo Fine, a simpatia de Aristóteles na *Metafísica* é apenas aparente, pois, aqui, Aristóteles revoga a afirmação das *Categorias* de que pelo menos alguns universais são substâncias segundas, para afirmar que nenhum universal é substância (esp. Z13, em e.g. 1038b8-16, b34-1039a2).

Assim, embora Platão esteja certo ao identificar substância primeira, essência e forma, ele errou na identificação dos candidatos para substância. As substâncias primeiras da *Metafísica* são formas individuais e não universais. A autora, mais uma vez, esclarece que esta afirmação é altamente controversa, mas que os próprios critérios de Aristóteles para as substâncias exigem que elas sejam particulares. E embora não pretenda defender sua tese neste artigo, o que ela se propõe mostrar, na seção seguinte, é que Aristóteles só pode escapar de sua crítica a Platão se suas substâncias forem particulares.

Crerios para substância

Nesta seção 3 de seu artigo, a autora mantém-se utilizando as *Categorias* e a *Metafísica*. É a partir destes textos que ela vai elencar os critérios de Aristóteles para a substância. São eles:

(1) *Substâncias persistem através da mudança.*

Sobre este primeiro critério, Fine afirma que ele é necessário e suficiente para que algo seja uma *substância primeira*, mas não é necessário para que algo seja *substância* pois as substâncias segundas não satisfazem este critério.

(2) *Substâncias são sujeitos (básicos).*

Fine explica que, nas *Categorias* algo pode ser um *sujeito* ou pode ser um *sujeito básico*. Algo será um *sujeito* somente quando alguma coisa puder ser predicada dele. E algo será um *sujeito básico* somente quando for aquele tipo de ser que não pode ser predicado de nada, enquanto que outras coisas são predicadas dele. Nas *Categorias* ainda, ser um *sujeito* é necessário para ser uma substância, e ser um *sujeito básico* é necessário para ser uma substância primeira.

Na *Metafísica*, ao contrário das *Categorias*, há apenas um tipo de *sujeito*, e este *sujeito* corresponde ao *sujeito básico* das *Categorias*: é aquele ser que não pode ser predicado de nada enquanto tudo o mais é predicado dele. Assim, escreve Fine:

Since every universal is, in Aristotle's view, necessarily predicated of something (e.g. 1038b15-16), no universal (and so no secondary substance) is a subject. (2) thus requires that the *Metaphysics'* substances all be particulars. (p. 402).

(3) *Substâncias são istos (thises) (tode ti).*

Nas *Categorias*, para ser um isto é necessário e suficiente ser um particular. Nenhuma substância segunda pode ser um isto porque são ditas de muitas coisas, são, portanto, universais. Assim, nas *Categorias*, ser um isto, ou ser um particular, é necessário mas não é suficiente para ser uma substância primeira; não é necessário e nem suficiente para ser uma substância.

Na *Metafísica*, mais uma vez, tudo muda. A *ecceidade*⁵ não é mais explicada em termos de particularidade mas, agora, ela é necessária e suficiente para ser uma substância. E, embora ela não seja explicada em termos de particularidade, ela é aplicada apenas a particulares. Como particulares não podem ser ditos de outra coisa, então:

[...] every universal, in Aristotle's view, is necessarily said of something; hence none is a this (1038b15-16; b34-1039a2). If no universal is a this, but every substance must be, then, once again, it follows that Aristotle's substances in the *Metaphysics* are all particulars. (p. 403).

(4) *Substâncias são separadas (choris, choriston).*

⁵ V. "Ecceidade ou Hecciedade, G. τóδε τι, Aristóteles; L. escol. Ecceitas e Haecceitas; D. Diesheit, Wolff; E. This-ness, Baldwin; F. Eccéité ou Haecceité; I. Ecceità, Ranzoli. Termo criado por Duns Scot. O que faz com que um indivíduo seja ele mesmo e se distinga de qualquer outro. [...]", in *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* André Lalande, vários tradutores, Martins Fontes, São Paulo, 1993.

Os critérios (4) a (6), alerta Fine, estão ausentes das *Categorias*, ou não são mencionados nela. Quanto a este critério (4), na *Metafísica* é dito que somente a substância é separada, ou seja, pode ser, ou existir, separada das outras coisas. E como, tanto nas *Categorias* como na *Metafísica*, Aristóteles nega que os universais (as substâncias segundas das *Categorias*) sejam separados, resta que, mais uma vez, as substâncias da *Metafísica* são particulares.

(5) *Substâncias são anteriores na definição.*

Segundo Aristóteles, "na definição de cada coisa deve haver uma definição da *ousia* (1028a35-6)." (p. 404). Nas *Categorias*, de acordo com Fine, o comprometimento com este critério é silenciado; mas na *Metafísica* ele é explícito e é considerado um critério necessário e suficiente para substância. Portanto, conclui Fine, como Aristóteles nega, na *Metafísica*, que existam substâncias universais, com (5) ele só pode estar se referindo a substâncias particulares.

(6) *Substâncias são anteriores no conhecimento.*

Aristóteles atribui à substância a prioridade no conhecimento: conhecer algo é conhecer sua essência e, para conhecer a essência de algo, deve-se conhecer a substância. Para conhecer alguma coisa é necessário defini-la, e defini-la adequadamente é definir a substância. Mais uma vez, segundo Fine, o critério (6) é silenciado nas *Categorias* mas está presente na *Metafísica* como critério necessário e suficiente para substância. E como, mais uma vez, universais não contam como substância, Aristóteles só pode estar se referindo à prioridade no conhecimento de substâncias particulares.

Desta forma, Fine finaliza esta seção 3 pretendendo ter demonstrado que, considerando estes critérios e chegando-se à conclusão de que Aristóteles exclui qualquer universal da categoria de substância, as formas de Platão, substâncias universais, não possuem qualquer condição - necessária ou suficiente - para assumir o posto de substâncias: "os critérios para substância excluem todos os universais do rol da substância." (p. 406).

Substâncias platônicas

Na seção 4, Gail Fine, analisa o desempenho das formas de Platão, chamadas por ela PFs e por Aristóteles substâncias, frente a cada um dos critérios de Aristóteles para a substância.

Admitindo-se que as PFs não satisfazem o critério (1): elas não suportam a mudança ao longo do tempo, Gail Fine argumenta que Platão consideraria razoável supor que as entidades básicas do universo são estáveis e afirmaria que as PFs são, de fato, eminentemente estáveis.

Poderia talvez haver aqui alguma dificuldade para entender como entidades imutáveis explicariam a mudança, e, no entanto, é o que elas deveriam fazer. Fine lembra o primeiro motor de Aristóteles que, embora não mude, explica algumas mudanças. Assim, as PFs são relevantes e necessárias para explicar a mudança.

Por fim, se o critério (1) é tomado num sentido fraco - substâncias devem ser estáveis e explicar a mudança - ele é uma condição necessária e razoável para substância e as PFs o satisfazem. Se ele é tomado num sentido forte e afirma simplesmente que a substância deve suportar a mudança através do tempo, ele não é uma condição necessária e razoável - dada a existência de substâncias se-

gundas que não satisfazem o critério -, e o fracasso das PFs em satisfazê-lo não é demérito seu.

Aristotle may be right, then, to require that substances be stable and explanatorily relevant to change; if (1) is so weakened, it is at least a reasonable necessary condition on substance - but one PFs satisfy. If, however, it is strengthened so as to require that substances be capable of sustaining change through time, then it is not a reasonable necessary condition on substance, and so PFs' failure to satisfy it is not to their discredit. (p. 407).

Se, porém, o critério é tomado num sentido forte e afirma que a substância deve *suportar e sofrer a mudança para poder explicá-la*, ele é um critério apenas razoável e suficiente, e o fracasso das PFs em satisfazer um critério suficiente não mostra que elas não são substâncias. Mostra, em favor de Aristóteles, que elas não são as únicas substâncias, se há substâncias capazes de satisfazer o critério neste sentido forte.

Aristotle might, however, fairly protest (though Plato would no doubt reject the protest) that (1) is a reasonable condition for substance - for it seems to assume that among the entities explanatorily relevant to change are those that undergo and sustain change. PFs' failure to satisfy a suficiente condition for substance does not show that they are not substances at all, but if other entities than PFs satisfy (1), that would show that PFs are not the *only* substances. (p.407-8).

Quanto a (2) Fine argumenta que Platão concordaria em que as PFs não são sujeitos básicos e que, de acordo com o *Timeu*, este papel é reservado ao receptáculo (49e7 seg.; 50b5 seg.). Ainda assim, citando Owen, a autora afirma que Platão rejeitaria o critério e argumentaria que as PFs são sujeitos básicos no seguinte sentido: 'aqueles sujeitos do discurso aos quais, todas as nossas descrições do mundo devem, pelo menos quando devidamente analisado de forma canônica, fazer referência direta ou indireta'. Se é assim, então as PFs satisfazem (2). (p. 408 e n. 18).

A conclusão de Fine sobre (2) é que ele não é um critério necessário e plausível para substância, no entanto, mais uma vez, em favor de Aristóteles, se outras coisas satisfazem (2), ele mostra que as PFs não são as únicas substâncias. (p. 409).

Em relação a (3) a autora sustenta que Aristóteles concorda em que as PFs o satisfazem. E isto porque, contrariando Platão, Aristóteles insiste em que as PFs são istos ou particulares. O problema é que, se elas são particulares e universais ao mesmo tempo, estão sujeitas à regressão infinita e viciosa (TMA); se são universais não podem ser substâncias. Se é assim, diz Fine, este problema é um complicador inclusive para o próprio Aristóteles. Ele revelaria que as ASs (substâncias aristotélicas) não podem ser universais de qualquer tipo, sob pena de também caírem no dilema.

PFs are not vulnerable to the TMA merely because they are thises, but because (so Aristotle believes) they are *also* universals; it is because they are allegedly universals and particulars at once that the TMA threatens.

Aristotle can avoid the dilemma, then if ASs are thises but not also universals. Here is one reason to doubt that ASs are universals of any sort - for if they were, they would succumb to Aristotle's dilemma. (p. 409).

Por fim, Fine conclui não saber se Aristóteles pode escapar de seu próprio dilema, mas afirma que Platão pode, pois as PFs não são particulares e universais ao mesmo tempo e, assim, não estão sujeitas à regressão infinita. As PFs são somente universais.

Whether or not Aristotle can scape his dilemma, I believe Plato can: he would protest again both (a) and (b). As to (a): if we think of the *Categories'* account of thisness, in terms of particularity, then I doubt that PFs are thises; they are universals but not particulars. (p. 409).

Quanto a (4), Fine diz que Aristóteles está errado em pensar que Platão está comprometido com a separação das PFs. Embora possa ser verdade que algumas PFs sejam separadas, Platão nunca diz que as formas estão separadas, e é difícil encontrar qualquer comprometimento com a separação nos diálogos platônicos. Apenas a passagem do *Timeu* poderia ser lida neste sentido, mas isto é controverso.

Although Aristotle is probably correct to say that Plato is committed to the separation of at least some PFs, he is wrong to suggest, as he seems to, that Plato explicitly mentions separation as a criterion for substantiality that PFs satisfy. Indeed, Plato never even explicitly says that forms are separate; and it is surprisingly difficult to find any commitment to separation in the dialogues (though as we've just seen, commitment to separation can, on one controversial reading, be teased out of the *Timaeus*. (p. 411).

Fine argumenta que as PFs satisfazem (5) e (6) do seguinte modo. No *Ménon*, conhecimento é crença verdadeira acompanhada de explicação; no *Fédon*, as PFs são causas básicas e entidades explicativas; na *República V*, conhecimento requer referência a formas.

Hence, adequate accounts must refer to PFs; all definitions, and so all knowledge (since knowledge requires definitions, *logoi*), involves reference to PFs. [...] To know or define PFs, however, one need not - indeed, one cannot - first know or define other things; knowledge and definition of PFs is a precondition for knowledge and definition of anything. Hence, PFs are prior in knowledge and definition. (p. 412).

Substâncias aristotélicas

Nesta seção, Gail Fine pretende analisar o desempenho das ASs frente aos critérios adotados por Aristóteles para definir a substância.

Em relação a (1) a autora diz que as ASs se dão melhor, já que as PFs não o satisfazem. Mas, visto que (1) é uma condição apenas suficiente, ele não nos obriga a retirar as PFs do rol das substâncias. (1) nos dá alguma razão para acrescentar as ASs a este rol. Fine argumenta que Aristóteles pode enfrentar alguma dificuldade aqui pois,

[...] of the *Physics*, he acknowledge that matter appears to satisfy it as well - a lump of bronze, for example, can sustain the change of shape that results in its constituting a ring. Perhaps this is one reason why (1) is muted in the *Metaphysics*. (p. 416).

Sobre (2), Fine nos diz que este é um critério apenas suficiente para substância, de modo que o fracasso das PFs em satisfazê-lo não as impugna como substâncias. No caso das ASs, a satisfação delas a este critério, exige que elas sejam particulares. E isto nos obriga, mais uma vez, a acrescentá-las ao rol das substâncias juntamente com as PFs.

Enquanto que nas *Categorias* as substâncias primeiras de Aristóteles são sujeitos básicos, na *Metafísica*, diz Fine, "parece que a matéria (ou matéria-prima) é o único sujeito. Pois, somente a matéria não é predicada de nada; e tudo o mais é, em última análise, predicado dela (Z3, 1029a7-27)." (p. 416). Isto pode desalojar tanto as PFs como os candidatos de Aristóteles do rol das substâncias. Mas, diz Fine, Aristóteles pode defender-se do seguinte modo:

A better argument is this one: that the way in which form is predicated of matter is importantly different from the way in which other things are predicated of form. To be a (basic) subject is to be a token of a type (i) none of whose members is predicated of anything but a matter; and (ii) such that all other sorts of things than matter are predicated of tokens of that type. (p. 417).

Porém, continua Fine, embora esta modificação do critério possa permitir que formas individuais sejam sujeitos básicos, ela se parece com uma artimanha. Talvez isto possa significar o reconhecimento de Aristóteles de que o critério inicial seja inadequado e necessite ser revisado. Não é possível saber se Aristóteles tem um bom argumento para isso. O ponto importante aqui, segundo ela, é que, embora as PFs possam falhar em (2), os candidatos de Aristóteles também podem falhar. "In so far as ASs satisfy (2), however, and in so far as it is a plausible sufficient condition, that gives us reason to believe that ASs, as well as PFs, are among the substances." (p. 417).

Em relação a (3), Gail Fine afirma que as ASs são istos (thises) nas *Categorias* pois são particulares. Isto, porém, não é razão para inclui-las no rol das substâncias, tendo em vista que (3) não é condição necessária e plausível ou suficiente para substância. As ASs também são istos na *Metafísica* (1030a3 e seg.).

O ponto importante aqui para Fine é que, embora as ASs sejam particulares, elas não estão sujeitas à TMA como Aristóteles insiste no caso das PFs. Isto acontece, justamente porque as ASs são só particulares e não também universais. "Here is another reason to believe that Aristotle acknowledge individual forms; for the forms that are thises (and so primary substances) cannot be universals, on pain of the TMA." (p. 418).

Deste modo, interpretando os critérios (1), (2) e (3) em termos de particularidade, as ASs se saem melhor do que as PFs. A defesa de Platão, segundo Fine, consiste em dizer que estes critérios não são condições plausíveis e necessárias para substância, e portanto, o estatuto de substâncias das PFs pode ser preservado. Em favor de Aristóteles conta que, pelo menos, (1) - (2) são condições plau-

síveis e suficientes e, assim, Aristóteles pode dizer que "as PFs não são as únicas substâncias; as ASs qualificam-se muito bem." (p. 418).

(4) Nas *Categorias* não é dito que as substâncias primeiras são separadas mas é dito que elas não são universais. Na *Metafísica* é dito que universais não são separados e que a substância é separada. Para averiguar estas afirmações, Fine examina o composto de forma e matéria Sócrates. Ela escreve:

Socrates, on Aristotle's view, cannot exist and fail to be a man. But then, the secondary substance or species man must exist if Socrates does. (This is so even in the *Metaphysics*, where man no longer counts as a secondary substance.) But if Socrates cannot exist unless man does, he is not independent of, and so is not separate from, man. [...] PFs, however, are separate from particulars; and so they, but not ASs, satisfy (4). (p. 418-9).

Segundo Fine, Aristóteles tenta modificar o critério (4) no sentido de dizer (*Metaf.* H1 1042a28-31) que há dois tipos de separação: separação sem qualificação e separação na definição. Isto significa dizer que os compostos são separados sem qualificação (podem existir sem outras coisas), mas algumas formas são separadas apenas na definição (podem ser definidas sem referência a outras coisas). Isto parece ser suficiente para satisfazer (4): que alguma coisa seja separada na definição.

Porém, esta modificação faz Aristóteles cair em quatro dificuldades. Primeiro, ele admite que algumas de suas substâncias não satisfazem (4) mas uma versão modificada dele. Segundo, parece falso que compostos sejam separados sem qualificação. Terceiro, esta modificação de (4) resulta em (5) e não está claro que as substâncias primeiras satisfazem (5). Quarto, a transformação de (4) em (5) ameaça arruinar uma das críticas de Aristóteles a Platão, pois Aristóteles argumentava antes que não era possível satisfazer os critérios de (4) - (6) sem incoerência: (4) requeria particularidade, enquanto (5) - (6) requeriam universalidade. Com esta modificação a incoerência desaparece, de modo que as PFs se saem melhor que as ASs no critério (4) modificado.

(5) - (6) Sobre estes critérios Fine nos diz que, em *Metaf.* M10, Aristóteles reconhece um dilema que o ameaça tanto quanto a Platão: substâncias são separadas e, portanto, são particulares; substâncias são cognoscíveis mas particulares são incognoscíveis. A questão é saber como Aristóteles resolve o dilema e se, ao fazê-lo, ele mantém intacta sua crítica a Platão.

Segundo Fine, Aristóteles resolve a questão insistindo em que substâncias são separadas, mas que particulares - ou pelo menos alguns particulares - podem ser conhecidos e definidos. Para Platão, universais são separados, mas não os particulares.

Para Aristóteles há dois tipos de conhecimento: atual e potencial. O conhecimento atual é de algo definido, portanto um particular. O conhecimento potencial é de algo indefinido, portanto um universal.

But Aristotle seems to go further, and to insist that particulars are definite or definable, universals indefinite or indefinable (1087a16-18). This stronger claim allows particulars to be knowable and definable; but it is inconsistent with other claims Aristotle makes, such as the claim

in Z15, that particulars are indefinable. The claim in M10 thus seems to be either too weak, or else to contradict other central Aristotelian claims. (p. 421-422).

Onde está a crítica a Platão? Gail Fine pensa que Aristóteles pode dizer o seguinte: podemos conhecer vários universais ou conceitos gerais aprendendo, conhecendo ou identificando vários particulares. Estes particulares são particulares deste mundo e não formas de outro mundo como as PFs. Assim, estes particulares são anteriores em aprendizado e conhecimento enquanto as PFs não são.

Para responder a esse repto, Fine imagina que Platão lançaria mão de sua doutrina da anamnésis. Ele, então, muito simplesmente, diria que para conhecer os particulares deste mundo é preciso já possuir os conceitos gerais fornecidos pelo conhecimento prévio das formas do outro mundo, as PFs. Deste modo, elas, os universais, são anteriores em conhecimento. Fine escreve: "Aristotle seems to believe that there are two neatly separable stages in learning, as though one first identifies particulars, and only later acquires general concepts." (p. 422).

Se aplicarmos as duas teorias, continua Fine, a um tipo de conhecimento e definição de alto nível como a *episteme*, qual das duas se sairá melhor em (5) e (6)? Segundo fine, se aplicarmos o entendimento de Aristóteles de que só há conhecimento e definição de universais, teremos de concordar que as PFs e não as ASs se saem melhor, visto que as PFs são universais.

Ainda assim, pode-se concluir que, tanto as PFs como as ASs, satisfazem (5) e (6) por meio de uma modificação desses critérios. Fine argumenta que "o melhor tipo de conhecimento e definição deve, pelo menos, dizer respeito a aspectos permanentes do universo." Deste ponto de vista, pode-se alegar que as PFs são melhores para explicar estes aspectos por serem eternas e imutáveis, enquanto que as formas aristotélicas são perecíveis. Mas, diz Fine, Aristóteles ainda poderia dizer que o primeiro motor, ou deus, ou as estrelas, por serem imperecíveis, se dão melhor que as PFs. Além disso, continua Fine:

[...] the best sort of knowledge and definition must at least concern permanent features of the universe, but also to various sublunar phenomena, not all of which are permanent? After all, we are concerned to understand the world around us, and hence definitions and knowledge must in some sense be about it. If we weaken (5) - (6) in this way, then they constitute plausible criteria for substance; but they are then also ones both PFs and ASs satisfy. (p. 423).

Conclusão

A conclusão a que Gail Fine chega, ao meu ver, é bastante semelhante à que chega Aristóteles ao analisar, nos livros iniciais da *Metafísica*, o estudo do ser realizado pelos filósofos anteriores a ele. Resumida e simplificadamente, podemos dizer que Aristóteles conclui que todos eles, de alguma forma, identificaram aspectos importantes do ser, mas nenhum conseguiu, de fato, atingir o essencial sobre o ser.

Penso que é mais ou menos a esta conclusão que Gail Fine chega a respeito das PFs e ASs expresso no parágrafo final de seu artigo:

Our argument suggests that the question with which I began - 'What are *the* substances?' - is not legitimate, if it is taken to suggest that there is some one sort of entity that alone has privileged status, that alone satisfies all the criteria for substance. For different sorts of entities - both universals and particulars - are indispensable features of the way the world is, and so of our understanding of the world. (p. 425).

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*. Aristoteles Graece ex Recognitione Immanuelis Bekkeri. Darmstadt: Ed. Academia Regia Borussica. 1960, 2 vols.

_____. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. *Categorias*, Trad. António Monteiro. Lisboa: Lisboa Editora, 2002.

FINE, G. "Plato and Aristotle on Form and Substance" in *Plato on Knowledge and Forms*, Selected Essays. Oxford: New York, Clarendon Press, 2003, p. 397-425.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, Trad. Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza, São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SCHÄFER, C. (Org.). *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PLATÃO. *Diálogos, Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Editora PUC Rio, Edições Loyola, 2001.

_____. *Diálogos, Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.

_____. *A república*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2016.

_____. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2011.

Sobre o autor

Otavino Candido de Paula Neto

Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Mestre em Filosofia (2014), Bacharel e Licenciado em Filosofia (2004) pela Universidade de São Paulo. Atualmente é Professor de Filosofia da Educação Básica do Estado de São Paulo. E-mail: otavino@usp.br

Recebido em: ago/2017

Aprovado em: jan/2018

Como referenciar esse artigo

NETO, Otavino Candido de Paula. Forma platônica e Substância aristotélica. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 174-185, jan.-jun. 2018.

Elizabeth Assis Dias*

A dimensão histórica e social da ciência em Popper

The historical and social dimension of science in Popper

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é mostrar que a teoria da ciência de Popper, apresentada inicialmente em sua obra *A Lógica da pesquisa científica*, na qual a ênfase era dada aos aspectos lógicos, foi complementada, em obras posteriores, por uma abordagem que dá ênfase aos aspectos históricos e sociais. Essa nova abordagem se delineia quando o filósofo elabora uma teoria racional da tradição e uma teoria institucional da objetividade e do progresso científico. Deste modo, a ciência passa a ser definida não apenas por meio de um critério lógico, mas também, por seguir uma tradição, de não apenas receber as teorias produzidas, mas de criticá-las e por depender de instituições que fomentem o debate e a crítica de teorias de modo a garantir a objetividade e o progresso científico.

Palavras-chave: Ciência. Tradição. Instituições. Objetividade. Progresso científico.

ABSTRACT

The aim of the present paper is to show that Popper's theory of science, first presented in his work *The Logic of Scientific Discovery*, in which the emphasis was given to logical aspects was complemented in later works by an approach that emphasizes aspects historical and social. This new approach is outlined when the philosopher elaborates a rational theory of tradition and an institutional theory of objectivity and scientific progress. In this way, science is defined not only by means of a logical criterion, but also, by following a tradition, not only to receive the theories produced, but to criticize them and to depend on institutions that foment debate and criticism of theories in order to guarantee objectivity and scientific progress.

Keywords: Science. Tradition. Institutions. Objectivity. Scientific progress.

* Professora titular de Filosofia da UFPA.

Introdução

A teoria da ciência de Popper tem sido comumente caracterizada, pela grande maioria de seus estudiosos, pelo seu interesse por questões lógico-metodológicas. Nesse sentido, a grande preocupação do filósofo seria com a lógica do conhecimento. De fato, em várias passagens de sua principal obra *A Lógica da pesquisa científica* (1934), ele expressa essa preocupação e define como tarefa da lógica do conhecimento, a análise dos procedimentos da ciência, ou seja, trata-se de investigar o método das ciências empíricas (POPPER, 1972. p.27). Essa pretensão se torna mais evidente quando ele procura distinguir a lógica do conhecimento, preocupada “exclusivamente com relações lógicas” da psicologia do conhecimento, cujo interesse são os fatos empíricos. Deste modo, não cabe a análise lógica investigar o ato de invenção ou criação de uma teoria, mas apenas “investigar os métodos empregados nas provas sistemáticas a que toda ideia nova deve ser submetida para que possa ser levada em consideração.” (p.32).

Assim, de acordo com as interpretações correntes da teoria da ciência de Popper, o foco de sua análise é exclusivamente lógico e tem por propósito mudar a ênfase metodológica que vinha sendo dada tradicionalmente à indução, para a dedução, como, também, rejeitar a abordagem psicologista do conhecimento que se estabeleceu desde Bacon. Por conseguinte, não haveria na teoria da ciência de Popper interesse pelos aspectos psicológicos, nem tampouco, pelos aspectos sociais ou históricos.

Conforme essa perspectiva, Popper se propõe a analisar qual é o método da ciência e o que se deve considerar como ciência. Trata-se dos dois problemas fundamentais de sua epistemologia, o da indução e o da demarcação científica, respectivamente. Ao analisar o problema da indução procura mostrar que não há justificativa lógica para se inferir enunciados universais de enunciados singulares. Nega, assim, que o método indutivo possa nos possibilitar conclusões válidas. E o critério da falseabilidade, que propõe para solucionar o problema da demarcação, como ele próprio define, é “puramente lógico” (POPPER, 1987, p. 20), na medida em que se fundamenta na contradição entre a lei universal e o enunciado básico (enunciado singular).

É comum, também, encontrarmos autores que procuram ressaltar que a preocupação com os aspectos históricos e psicossociais, que de certa forma determinam a prática da ciência, só passa a ser vislumbrada a partir de uma “nova filosofia da ciência” que se estabeleceu com Kuhn (RANSANZ, 1999, p. 16). E o próprio filósofo ao definir o caráter de sua teoria da ciência resalta essa nova preocupação:

[...] a filosofia da ciência é hoje o campo onde o impacto da História da ciência é mais evidente. Feyrabend, Hason, Hesse e Kuhn, insistiram todos, recentemente, na inadequada imagem ideal da ciência do filósofo tradicional, e na busca de uma alternativa, todos eles mergulharam intensamente na História [...]. Já existe, apesar de ainda não desenvolvida e amadurecida, uma “nova filosofia da ciência” (KUHN, 1989, p. 161).

No artigo “Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa?”, Kuhn, ao contrapor essa sua nova abordagem à do filósofo austríaco, apresenta-a como uma

melhor alternativa para a ciência. Diz ele: "Já devia estar claro que a explicação, na análise final, precisa ser psicológica ou sociológica." (KUHN, 1979, p.29).

Podemos dizer que essa leitura que vê na teoria da ciência de Popper um interesse apenas pelos aspectos lógicos é a que está consagrada e resulta, de um modo geral, da análise de suas ideias expressas em sua principal obra *A lógica da pesquisa científica*¹. Trata-se de uma leitura unilateral na medida em que esquece outras obras do filósofo. Nossa pretensão não é discutir os méritos dessa leitura, mas sim, olhar os escritos de Popper sob outro holofote, que nos permita ver não apenas os aspectos lógicos como característicos de sua teoria da ciência, mas também, aspectos sociais e históricos. A problemática que nos afigura é a seguinte: É possível evidenciarmos, nos escritos de Popper, uma preocupação com aspectos sociais e históricos inerentes a sua teoria da ciência? De que forma esses aspectos se relacionam com as ideias expressas em sua *Lógica*?

Pretendemos mostrar que a teoria da ciência de Popper, apresentada inicialmente em sua *Lógica*, na qual a ênfase era dada aos aspectos-lógicos foi complementada, posteriormente, por uma abordagem histórica e social. O próprio filósofo, ao tratar da falsificação das teorias, reconhece que nem tudo é lógica na incansável busca do cientista pela verdade (POPPER, 1987, p.202).

No nosso entender, esses aspectos históricos e sociais encontram-se já esboçados em sua *Lógica*, de forma incipiente e pouco perceptível, e se tornam mais evidentes em obras posteriores, principalmente, nos escritos da década de 1940 - *A miséria do historicismo e A sociedade aberta e seus inimigos* - e em *Conjecturas e refutações* (1963), nos quais vemos se delinear, uma preocupação com a ciência, principalmente, no que diz respeito à objetividade e ao progresso científico, de uma outra perspectiva, que não é apenas lógica, mas que envolve aspectos históricos e sociais.

Com efeito, há estudiosos da obra de Popper, como Jarvier e Velasco, que tem procurado ressaltar que há uma concepção social da ciência em seu pensamento. Jarvier, em seu livro *The Republic of Science: the emergence of Popper's social view of Science 1935-1945*, procura ressaltar que há uma "virada social" no pensamento de Popper (JARVIER, 2001, p. 35). De acordo com a interpretação do autor, foram as dificuldades insolúveis da lógica "pura" da ciência que levaram Popper a propor, já em sua obra *A Lógica da Pesquisa científica*, que a ciência fosse tratada como uma instituição social constituída por um conjunto de regras metodológicas visando a consecução de certos objetivos. Tais regras, na medida em que são convenções, devem compor a "constituição da ciência" e visam regular o trabalho da "república da ciência" (2001, p.36), ou seja, tais regras tem por propósito governar a prática da ciência e de certa forma demarcá-la, pois os cientistas que não as seguirem, não estarão fazendo ciência (2001, p. 55).

Velasco, em seu artigo "Hacia una filosofía social de la ciencia em Karl R. Popper" (2004), apresenta uma leitura da teoria de Popper, que reconhece a historicidade da ciência, e vê em seu estudo um caráter social e hermenêutico. Sua análise tem como foco os conceitos de tradição e compreensão hermenêutica, que se apresentam nas obras do filósofo. Considera que as tradições tem um papel tão

¹ Irei me referir de agora em diante a esta obra como *Lógica*.

importante, em sua obra, que o forçou a propor uma metodologia específica para a compreensão das tradições sociais. Tal metodologia é a análise situacional, que tem caráter hermenêutico. Nesse sentido, Velasco vê Popper como precursor de um giro hermenêutico que ocorreu na filosofia pós-positivista da ciência² (2004, p. 72).

Nossa abordagem do problema, muito embora leve em consideração os aspectos levantados pelos dois autores, não pretende interpretar os escritos de Popper da perspectiva de uma virada social, tendo como foco estabelecer regras metodológicas para uma sociedade científica (Jarvier), ou como propondo um giro hermenêutico tendo por base as tradições científicas (Velasco). Pretendemos mostrar, que Popper complementou sua abordagem lógica da ciência, com aspectos sociais e históricos, ao vincular a prática da ciência a uma tradição e ao ressaltar o papel das instituições para o progresso e a objetividade científica. Nesse sentido, Popper antecipou muitos aspectos que, posteriormente, aparecem como características da teoria da ciência de filósofos posteriores, como Kuhn.

Progresso científico, tradição e instituição

Muito embora a preocupação de Popper com os aspectos sociais e históricos da ciência só se torne evidente nos escritos posteriores à sua *Lógica*, podemos vislumbrar, no prefácio desta obra (1934), os primeiros esboços dessa preocupação, quando ele faz a distinção entre o trabalho do cientista e o do filósofo. Popper, tal como Kuhn, reconhece que os cientistas desenvolvem suas pesquisas no âmbito de uma “estrutura organizada”. Diz ele:

Um cientista empenhado em pesquisa [...] pode atacar diretamente o problema que enfrenta. Pode penetrar, de imediato, no cerne da questão, isto é no cerne de uma estrutura organizada. Com efeito, conta sempre com a existência de uma estrutura de doutrinas científicas já existentes e com uma situação-problema que é reconhecida como problema nessa estrutura. Essa é a razão por que pode entregar a outros a tarefa de adequar sua contribuição ao quadro geral do conhecimento científico. (POPPER, 1972, p.23).

A ideia de “estrutura organizada” nos deixa entrever que Popper considera que os cientistas desenvolvem suas pesquisas no âmbito de uma estrutura teórica já estabelecida. Deste modo, o cientista, ao realizar suas investigações deve levar em conta todo um contexto no qual se apresentam as teorias já propostas por outros cientistas e os problemas, reputados como relevantes neste contexto. Podemos dizer, que a prática da ciência, pressupõe a sua própria história, o seu desenvolvimento e, neste sentido, é historicamente situada, na medida em que o cientista, ao realizar suas pesquisas, não pode ignorar os avanços e os fracassos da ciência. E, é também coletiva, pois são seus pares que irão avaliar sua contribuição de modo a determinar se irá compor o cabedal do conhecimento científico.

No artigo “A ciência normal e seus perigos”, encontramos uma passagem, na qual Popper ao responder as críticas de Kuhn, identifica esta “estrutura organi-

² Acerca do giro hermenêutico ver o artigo de Velasco, Ambrósio “La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea”, 1995, p. 53-64

zada" com a situação do cientista normal de Kuhn, que desenvolve suas pesquisas à luz de um paradigma. Diz ele:

Isso se parece muito com um dos pontos principais de Kuhn: a saber, que a ciência "normal", como ele a chama, ou o trabalho "normal" do cientista, pressupõe uma estrutura organizada de suposições, ou uma teoria, ou um programa de pesquisas, necessário à comunidade de cientistas a fim de poderem discutir racionalmente o seu trabalho. (POPPER, 1979, p. 64).

Assim, para Popper a estrutura é necessária não apenas por direcionar a investigação do cientista e situar historicamente o seu trabalho diante das situações problemáticas, mas também, por possibilitar a discussão racional das pesquisas produzidas no âmbito da comunidade de cientistas. Pois, ao contrário, do que propõe Kuhn com sua concepção de paradigma dominante, essa estrutura não deixa os cientistas encarcerados, eles podem transcendê-las por meio da crítica. Tais ideias, esboçadas de forma fragmentada e isolada, na obra *A Lógica da pesquisa científica*, que de certa forma já denotam que a ciência é uma prática social e historicamente situada, são apresentadas de forma mais sistemática em obras posteriores, como *Conjecturas e refutações*, na qual Popper propõe uma teoria racional da tradição, que deixa evidente o caráter histórico e social da ciência e, nas obras *Miséria do historicismo e Sociedade aberta e seus inimigos*, nas quais elabora uma teoria institucional da objetividade e do progresso científico, que trazem a tona o caráter social da ciência.

Ao apresentar sua teoria racional da tradição, o filósofo logo de imediato esclarece que essa teoria é sociológica, uma vez que a tradição é um fenômeno social (POPPER, 1982, p.150) e, enquanto tal, envolve "uniformidade de atitudes ou de comportamentos, objetivos, valores ou gostos" (p. 158). E, muito embora sua análise tenha como foco a função da tradição no âmbito da vida social, ele aborda o tema, primeiramente, da perspectiva da tradição científica ao tratar do problema do avanço do conhecimento. Deste modo, o estudo da tradição se mostra fundamental para a compreensão do progresso da ciência, uma vez que a pesquisa científica só é possível no âmbito de uma tradição. Esta é vista, juntamente com o conhecimento inato, como a fonte mais importante do nosso conhecimento, tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo (POPPER, 1982, p. 56). E, enquanto fonte de conhecimento, possui uma dupla função: de um lado ela é responsável pela transmissão dos conhecimentos que foram elaborados durante séculos e, de outro, ela possibilita a discussão crítica dos conhecimentos recebidos, podendo-se aceitá-los ou rechaçá-los.

Assim de acordo com essas funções atribuídas a tradição é possível distinguirmos dois tipos de tradição: uma de "primeira ordem", constituída por teorias e mitos que foram produzidos por gerações passadas e são transmitidos às novas gerações. Tal tradição é plural e se apresenta em contextos históricos específicos e constitui a principal fonte de nosso conhecimento (VELASCO, 2004, p.74). A outra, de "segunda ordem", consiste na "atitude crítica e analítica" das teorias e mitos recebidos (POPPER, 1982, p. 153). Trata-se de uma "metatradição transhistórica", na medida em que não transmite propriamente conteúdos cognitivos específicos, mas sim a atitude e a metodologia críticas (VELASCO, 2004, p.74). Cabe

a esta tradição avaliar criticamente os conhecimentos transmitidos pela tradição de "primeira ordem" e desta forma possibilitar o avanço do conhecimento.

Ao compararmos essas ideias de Popper com as que ele apresenta no prefácio de sua *Lógica* fica claro que quando ele afirma que o cientista desenvolve suas pesquisas no âmbito de uma "estrutura organizada", está se referindo as duas tradições mencionadas. A tradição de "primeira ordem" se apresenta quando ele se defronta com as teorias científicas e com as situações-problemas já existentes, que lhe foram transmitidas em um contexto histórico específico. Nesse sentido, o cientista não parte do zero, utiliza-se dos conhecimentos de seus antecessores. A ideia de se partir do zero, é contrária a de progresso, que Popper considera como característica da ciência e pretende explicar por meio da teoria das tradições. Diz ele: "Na ciência, queremos fazer progresso, o que significa que precisamos subir nos ombros dos nossos predecessores. Precisamos desenvolver uma certa tradição." (POPPER, 1982, p. 155). Mas, não se trata de apenas dar continuidade as teorias recebidas, acumulando-se novos conhecimentos em torno delas, pelo contrário, essa tradição muda continuamente face as críticas recebidas. A tradição de "segunda ordem", tem justamente esse papel, o de discutir criticamente as teorias recebidas. Assim, enquanto as tradições específicas têm uma atitude mais passiva, no sentido de apenas proporcionar as teorias que foram elaboradas no decorrer dos séculos, a metatradição tem um papel mais ativo na medida em que assume uma atitude questionadora e crítica face a tradição recebida. Mas, essa tradição crítica não é reflexiva, na medida em que não submete a si mesmo a crítica (VELASCO, 1997, p.129). Apenas transmite o método crítico, como o instrumento fundamental para avaliação das teorias herdadas.

A origem dessa tradição científica, de receber as teorias (tradição de "primeira ordem") e criticá-las (tradição de "segunda ordem"), Popper atribui aos primeiros filósofos gregos, os pré-socráticos. O caráter inovador destes filósofos, que fez com que Popper os identificassem como "fundadores da tradição científica", está em assumirem uma atitude crítica face às explicações mitológicas recebidas. Ao invés de aceitarem o mito acriticamente passaram a discuti-lo e contestá-lo, chegando inclusive, a inventar uma nova explicação, que será um novo mito e, posteriormente, criticado (POPPER, 1982, p.153). Mas, como esta atitude crítica face os mitos e as teorias se tornou possível?

Na obra *O mito do contexto*, Popper esclarece que essa tradição, de discutir criticamente as teorias e mitos recebidos, só foi possível devido ao choque de culturas.

Tudo começou nas colônias gregas: na Ásia Menor, no sul de Itália e na Sicília. Esses são os locais em que os colonos gregos se viram confrontados com grandes civilizações orientais e onde com elas entraram em conflito, ou onde, no ocidente, travaram conhecimento com os Sicilianos, Cartagineses e Italianos, nomeadamente os Toscanos. O impacto do choque de cultura na filosofia grega é bastante claro nos primeiros relatos sobre Tales, o fundador da filosofia grega. É inconfundível em Heráclito, que parece ter sido influenciado por Zoroastro. Mas a forma como o choque cultural pode levar os homens a pensar de modo crítico aparece com maior vigor em Xenófanes, o bardo errante. (1999, p.61).

O choque de culturas e civilizações foi quem impulsionou os primeiros filósofos gregos a questionarem os mitos e as concepções cosmológicas recebidas,

possibilitando, o surgimento de novas explicações, que também foram alvo de críticas. Sem o contato e o diálogo com outras culturas, não seria possível o surgimento da tradição crítica e o próprio progresso da ciência (POPPER, 1999, p. 65).

Percebe-se, assim, todo um esforço de Popper para compreender a ciência de uma perspectiva histórica, ao relacioná-la a uma tradição de crítica e debate das teorias recebidas, que remonta ao pensamento grego antigo. A ciência progride avaliando criticamente as teorias recebidas, ou seja, tentando refutá-las e conjecturando novas.

Mas, há um outro aspecto que Popper torna evidente ao tratar da tradição, o seu caráter institucional. A adoção de uma atitude crítica e analítica face aos conhecimentos recebidos é institucional entre os cientistas, na medida em que eles são seguidores dessa tradição crítica. Conforme observa Popper:

Vale notar que algumas das coisas que conhecemos como "tradições" podem ser descritas também como "instituições" – especialmente como instituições daquela sociedade, ou daquele grupo social em que a tradição é geralmente seguida. Poderíamos dizer, portanto, que a tradição racionalista, ou a adoção de uma atitude crítica, é institucional entre os cientistas. (POPPER, 1982, p. 159).

A ciência se define assim, não apenas pelo seu caráter histórico, na medida em que está vinculada a uma tradição, mas também, pelo seu caráter social, pois enquanto instituição, pressupõe a existência de um grupo de cientistas, responsável por manter viva essa tradição de debater criticamente as teorias.

Na obra *Miséria do historicismo* esse caráter institucional da ciência se torna mais evidente quando Popper aborda a questão do progresso científico a partir de uma teoria institucional. Contrapondo-se a Comte e Mill, que veem o progresso em termos de "propensão psicológica", ou seja, como "uma tendência incondicional ou absoluta, *reduzível às leis da natureza humana*" (POPPER, 1980, p. 119), propõe que se substitua essa concepção por uma análise institucional das condições do progresso (p. 120). A questão que se coloca, então, é a seguinte: quais seriam as condições institucionais que tornariam o progresso científico possível? Popper responde a essa questão de forma negativa, mostrando como o progresso poderia ser detido. Nas palavras do filósofo:

Como poderia ser detido o progresso científico e industrial? Fechando ou controlando os laboratórios de pesquisa, suprimindo ou controlando as revistas científicas e outros veículos de debate de ideias, impedindo conferências e congressos científicos, eliminando universidades e escolas, suprimindo os livros, as editoras, a escrita e, ao fim, a própria fala. Todas essas coisas, susceptíveis, sem dúvida, de supressão (ou controle), são instituições sociais. (POPPER, 1980, p.120).

O progresso científico depende, assim, da existência e do funcionamento de instituições que possibilitem a divulgação e o debate crítico das teorias produzidas. Dentre estas instituições cabe destacar que a linguagem é o elemento primordial, pois é por meio dela que os cientistas constroem suas teorias e criticam as que lhes foram transmitidas ou as de seus adversários. Assim, sem a linguagem não seria possível, a própria ciência e a tradição crítica, que discutem racional-

mente as teorias recebidas e deste modo contribuem para o progresso do conhecimento. A escrita, assim como, as outras instituições criadas para tornar possível a publicidade das teorias produzidas e o debate em torno delas, também, são fundamentais para o avanço do conhecimento. Todas elas são “instrumentos institucionais do método científico” (POPPER, 1980, p. 120), e conseqüentemente do progresso, na medida em que possibilitam a “livre competição de ideias” (p. 120) e desta forma contribuem para que se escolha a melhor teoria dentre teorias rivais. Essas instituições estão na base da concepção de objetividade popperiana, uma vez que esta resulta da aplicação do método crítico, ou seja, da crítica intersubjetiva. Entende-se então, que quando Popper questiona como o progresso científico pode ser detido ele está preocupado com essa base institucional que torna possível a objetividade científica. Desta forma, pode-se deter o progresso científico suprimindo-se as bases da objetividade científica (CAPONI, 1996, p. 79). Vejamos então, como Popper explica essa objetividade institucional.

Objetividade científica e instituição

A objetividade científica - e a própria ciência - é para Popper uma “instituição social ou um conjunto ou uma estrutura de instituições sociais.” (POPPER, 1987, p. 120). A objetividade não é fruto da “atitude mental ou psicológica” do homem de ciência individual, do treinamento que recebeu, de sua atitude cautelosa e imparcial (p. 121), mas sim do aspecto social do método crítico, a intersubjetividade (p.225). Nesse sentido, ela resulta da colaboração e competição institucionalizada dos cientistas que desejam contribuir para o avanço do conhecimento científico.

a objetividade não é uma matéria dos cientistas individuais, porém mais propriamente, o resultado social de sua crítica recíproca, da divisão hostil-amistosa de trabalho entre cientistas, ou sua cooperação e também, sua competição. Pois esta razão depende, em parte, de um número de circunstâncias sociais e políticas que fazem possível a crítica. (POPPER, 1978, p. 23).

Assim, as condições de possibilidade da objetividade encontram-se na existência efetiva de instituições que garantam o exame público das teorias científicas (CAPONI, 1996, p.80), ou seja, a objetividade, assim como, o progresso científico dependem de instituições que fomentem o debate de teorias.

Popper ao defender essa objetividade alicerçada em instituições se contrapõe a sociologia do conhecimento, defendida por Manheim, que muito embora procure mostrar que a ciência é social e historicamente condicionada, ainda pensa a objetividade em termos psicológicos, como fruto da isenção ou imparcialidade do sujeito, daí a necessidade de uma espécie de socioanálise do cientista para expurgar os condicionamentos que sofreu. Vista desta perspectiva, a objetividade se mostra impossível tanto nas ciências sociais, nas quais os interesses de classe e certas motivações ocultas desempenham um papel relevante, quanto nas ciências naturais, onde, os cientistas estão inclinados a favorecer as teorias que defendem de forma parcial ou as defendem com uma certa paixão (POPPER, 1974, p.224).

Assim, o grande problema da sociologia do conhecimento está em ignorar o caráter social ou institucional da ciência porque entende que a objetividade está assentada na psicologia do cientista individual (POPPER, 1980, p.121). O que a sociologia do conhecimento, parece ignorar, no entender de Popper, é a própria sociologia do conhecimento (POPPER, 1980, p.121), ou seja, os aspectos sociais do conhecimento, ou melhor, o caráter social ou público do método científico (POPPER, 1974, p. 224, 1980, p. 121).

Este caráter público ou intersubjetivo do método científico significa que as teorias devem ser publicamente julgadas por um tribunal, uma comunidade de especialistas. Ao entendermos o que Popper quer dizer com esse caráter social do método científico, fica evidente que a objetividade científica só pode ser conquistada por meio de instituições que exerçam um controle público das teorias produzidas e pela expressão aberta da opinião pública acerca dessas teorias, ainda que limitada ao círculo de uma comunidade especializada (POPPER, 1974, p. 226).

Tal método pressupõe, em primeiro lugar, a livre crítica, o que significa dizer, que todas as teorias propostas serão submetidas ao tribunal da crítica, por mais que os cientistas acreditem que suas teorias são inatacáveis. O que eles criticam é a suposta verdade de uma teoria, pois pretendem demonstrar que trata-se de uma teoria falsa. O objetivo da crítica é assim, o falseamento da teoria, a verdade desta só pode ser atestada de forma negativa, quando não é possível falseá-la. E, em segundo lugar, que os cientistas apresentem suas teorias em uma linguagem que seja compreensível por todos e que possibilite que ela seja submetida a testes que poderão corroborá-la ou falseá-la (POPPER, 1974, p. 225). Em outras palavras, as teorias devem ser construídas de modo tal que possibilitem, o confronto com a experiência, pois esta na medida em que é susceptível de reprodução funciona como uma espécie de árbitro nas controvérsias entre cientistas (p.225).

Popper procura deixar claro este caráter público do método científico ao analisar a possibilidade de uma ciência desenvolvida por Robinson Crusóe, em uma ilha deserta. Assim, supõe que Crusóe de posse de todos os aparatos científicos e tecnológicos (laboratórios de física e química, observatórios astronômicos, etc.) e tendo realizado as observações e experimentos necessários para respaldar suas conclusões, conseguisse produzir teorias científicas de acordo com os resultados aceitos hoje pelos cientistas. Face este caráter da ciência produzida por Robinson Crusóe, haveriam pessoas que a considerariam como ciência verdadeira, na medida em que foi produzida dentro de parâmetros reputados como científicos. Mas, para Popper tal ciência é de um tipo especial, o da "ciência revelada", pois muito embora esteja de acordo com os resultados científicos não é produto do método científico (POPPER, 1974, p. 227). Em outras palavras, falta à ciência robinsoniana um elemento essencial do método científico, ser examinada pelos dispositivos institucionais de controle, ou seja, ser submetida a crítica intersubjetiva. Afirma Popper:

Pois não havia ninguém, além dele próprio, para confrontar seus resultados; ninguém para corrigir-lhe aqueles preconceitos que são as consequências inevitáveis de sua peculiar história mental; ninguém para auxiliá-lo a libertar-se daquela estranha cegueira referente às possibilidades inerentes de nossos próprios resultados que é uma consequência do fato de muitos deles serem alcançados através de aproximações relativamente despropositadas. (POPPER, 1974, p. 227).

É assim, o caráter público da ciência, ou melhor do método científico, que impõe uma certa disciplina ao cientista e garante a objetividade científica. Sem um tribunal que avalie criticamente as teorias produzidas, o cientista isolado está como que cego às possibilidades de erros e fracassos de sua teoria. Fica claro assim, as palavras de Popper em sua *Lógica da pesquisa*, quando diz que não cabe ao cientista que propôs a teoria “adequar sua contribuição ao quadro geral do conhecimento científico” (POPPER, 1972, p. 23), mas sim que tal tarefa está reservada aos seus colegas de profissão. Pelas razões apresentadas, o cientista não pode decidir, por seu livre arbítrio, que a teoria que produziu deve ser incorporada ao cabedal da ciência, somente seus pares, enquanto membros do tribunal da ciência, podem avaliar as pretensões do que está sendo proposto.

Mas, para que as teorias possam ser submetidas a esse tribunal e avaliadas criticamente, de modo a garantir a objetividade científica, faz-se necessário que existam instituições sociais, como os laboratórios de pesquisa, as revistas científicas, os congressos científicos, as universidades, as escolas e as editoras, que estimulem e possibilitem a difusão de teorias concorrentes de modo a suscitar o debate e a crítica e deste modo a objetividade e o progresso científico. Tais instituições conforme, mostramos anteriormente, se configuram em condições para o progresso científico.

Mas, Popper vai mais longe, ao pensar, nessas condições que tornam possível a discussão crítica das teorias de modo a garantir a objetividade científica e o conseqüente avanço do conhecimento, pois admite que, em última análise, a ciência - sua objetividade e seu progresso - dependem da existência de sociedades democráticas que tolerem a crítica e garantam a liberdade de expressão, ou seja a competição de ideias. Nas palavras do filósofo: “Em última instância, o progresso depende largamente de fatores políticos, de instituições políticas que assegurem a liberdade de pensamento, depende da democracia.” (POPPER, 1987, p. 121).

Assim, longe de pensar a esfera social ou institucional como obstáculo a objetividade, conforme pensa Manheim, Popper a vê como condição fundamental para que a objetividade se torne possível. Nesse sentido, podemos dizer que sua concepção representa um avanço com relação à forma como a sociologia do conhecimento teorizou a objetividade, pois ele a tirou do âmbito psicológico para colocá-la no âmbito das instituições que podem exercer um controle efetivo sobre o conhecimento que está sendo produzido.

Mas, para que a objetividade e o progresso científico ocorram não bastam apenas as condições sociais ou institucionais, que garantam o debate e a crítica, é necessário também, que os cientistas tenham os mesmos objetivos e compartilhem os mesmos valores. O objetivo dos cientistas é buscar “explicações satisfatórias” e melhorar o grau de satisfação das explicações já existentes (POPPER, 1987, p. 154). Tal tarefa implica em encontrar teorias com o grau de universalidade e de exatidão maiores do que as que dispõem. Vemos assim, que esta tarefa está de acordo com a história e a própria prática das ciências, uma vez que os cientistas seguem uma tradição de discutir criticamente as teorias recebidas. Nesse sentido esclarece Popper: “a missão da ciência está constantemente a renovar-se. Poder-se-ia continuar para sempre, avançando por explicações com um grau de universalidade cada vez maior.” (POPPER, 1987, p. 154).

Neste avanço a ciência é norteada pela ideia de verdade. Esta se constitui em um ideal ou meta a ser alcançado, que guia os cientistas na busca por explicações cada vez melhores. A crítica racional, a qual as teorias são submetidas, também é dirigida por este mesmo ideal. A verdade é assim, um “princípio regulador” (POPPER, 1982, p. 225), que dirige as pesquisas em busca de explicações melhores e a própria crítica. Ela se constitui no valor de primeira ordem com o qual os cientistas estão comprometidos em suas pesquisas e na própria avaliação das teorias. Muito embora seja um valor crucial, não é o único, pois há outros valores, igualmente importantes (de primeira ordem), que os cientistas compartilham: relevância, significância, fecundidade, força explicativa, simplicidade e precisão (POPPER, 1978, p. 24). Nos debates críticos de teorias realizados pela comunidade científica, além da verdade, estão também, em jogo esses valores, que são perpassados pela tradição.

Considerações finais

Podemos dizer que Popper, ao procurar explicar o progresso e a objetividade científica por meio de uma teoria racional da tradição e de uma teoria institucional enriquece sua abordagem lógica da ciência, agregando ao seu falseacionismo, elementos históricos e sociais. Tais elementos, embora já estejam esboçados no prefácio de sua principal obra *A lógica da pesquisa científica*, quando ele afirma que o cientista desenvolve suas pesquisas no âmbito de uma estrutura organizada, são pouco perceptíveis, pois o filósofo não desenvolve tais ideias no âmbito desta obra. E, muito embora nos deixe entrever, em alguns trechos da mesma, certos aspectos sociais imbricados em sua teoria da ciência quanto trata do seu critério de demarcação e das regras que o norteiam, como dependendo de acordo ou convenção (POPPER, 1972, p. 38) e da objetividade como fruto de testes intersubjetivos (p.46), não desenvolve essas ideias em termo de uma teoria da tradição e das instituições, dando assim aos seus leitores a impressão de que sua preocupação é estritamente lógica.

Mas, se olharmos essas ideias à luz daquelas teorias fica evidente que ele já naquela obra pressupunha que a prática da ciência é histórica e social. Assim, quando propõe como critério de cientificidade, a falseabilidade - que implica em uma atitude crítica face às teorias, no sentido de ser possível falseá-las confrontando-as com a experiência - e considera que a aceitação desse critério depende de um acordo ou convenção está levando em consideração o aspecto institucional da ciência, ou seja, que ela é uma prática de grupo, uma vez que convenções e acordos só são possíveis entre grupos. E, por outro lado, a discussão racional de teorias, tendo por base o método crítico, pressupõe a tradição, ou seja, que os cientistas se vejam como seguidores desta, e que a adoção da atitude crítica seja institucional entre eles.

Outra ideia expressa em sua *Lógica*, que depende de uma decisão e, que pode ser igualmente entendida desta perspectiva institucional e da sua teoria da tradição, diz respeito à regra metodológica que recomenda que os cientistas não devem introduzir hipótese *ad hoc* para corrigir teorias de modo a evitar o falseamento (POPPER, 1972, p. 86). Se os cientistas são seguidores de uma tradição racional, na qual o exercício do método crítico, de submeter a provas as teorias na

tentativa de eliminar as falsas, é o que a orienta e sendo tal tradição universal, presume-se que não devem recorrer a outros procedimentos. A atitude de não utilizar recursos *ad hoc*, depende de uma decisão que está alicerçada em uma tradição de debate e de crítica, que por sua vez é institucional.

Assim, muito embora em sua *Logica da pesquisa*, o critério de demarcação e o método da ciência ainda não estejam claramente incorporados à teoria racional e institucional do progresso já há algumas ideias manifestas por Popper, nesta obra, que denotam essa preocupação.

Em obras posteriores, a esta sua principal obra, essa preocupação se torna mais evidente quando relaciona o progresso à tradição deixando claro que este depende tanto de uma tradição de "primeira ordem" que transmite as teorias as outras gerações, quanto de "segunda ordem" que critica, as teorias recebidas. A importância destas duas tradições para o progresso da ciência é crucial, pois elas permitem, não só organizar sistematicamente as teorias, como também, por meio da crítica, identificar os problemas reputados relevantes, que serão objeto de investigação de gerações posteriores. Essa tradição de criticar as teorias recebidas, que se configura no próprio racionalismo crítico de Popper tem caráter universal e, é institucional entre os cientistas. Deste modo, cabe a comunidade de cientistas a atitude vigilante e de crítica das teorias propostas de modo a garantir a objetividade e o progresso científico. Essa crítica é lógica, na medida em que as teorias são avaliadas ao serem confrontadas com a experiência com o objetivo de falseá-las. Para que esse tribunal exerça seu papel faz-se necessário outras instituições, que fomentem o debate de ideias e a crítica.

Popper defende assim, uma teoria racional das tradições, atrelando a estas o desenvolvimento científico e a própria objetividade, na medida em que são responsáveis por transmitir teorias, métodos, critérios e regras metodológicas convencionadas, bem como valores para as novas gerações, que irão orientar os problemas a serem levantados, a formulação de teorias para solucioná-los e a avaliação crítica das mesmas, podendo estas serem corroboradas ou abandonadas, quando falsas. Nesse processo, apenas as teorias recebidas, vinculadas a contextos históricos específicos, são discutidas criticamente e substituídas por outras melhores. Os critérios racionais que presidem a avaliação das teorias e os valores permanecem os mesmos, são transhistóricos e universais, e aceitos por todos que seguem a tradição. Nesse sentido, a prática da ciência e o debate crítico das teorias são regidas por uma racionalidade universal. Tal ideia foi criticada, posteriormente, pelos que defendem que não há critérios universais presidindo a escolha de teorias, na medida em que cada tradição específica define os critérios e procedimentos metodológicos que devem nortear sua prática (Polanyi e Kuhn).

A comunidade científica especializada, enquanto seguidora de uma tradição crítica, constitui o tribunal responsável pela avaliação das teorias de modo a garantir a objetividade e o progresso científico, tendo como parâmetro os critérios universais que lhe foram repassados pela tradição. Mas, pode-se questionar se este tribunal crítico não deixaria de exercer o seu papel, de forma satisfatória, se engessado pelo corporativismo ou quando seus membros se tornam competitivos em demasia e perdem de vista os procedimentos metodológicos, os critérios, as normas convencionadas e os valores com os quais estão comprometidos. Pode-se também, objetar que esse tribunal ao julgar as teorias, muitas vezes, não tem em

vista apenas os valores de primeira ordem, pois, nos debates críticos estão em jogo outros valores, que estão fora do âmbito da ciência, como: éticos, políticos, estéticos e econômicos, ou então, os relacionados à própria biografia e à personalidade individual do cientista, conforme defende Kuhn (KUHN, 1989, p.349).

Popper deixa entrever, em escritos mais recentes, que a comunidade científica responsável pela avaliação crítica das teorias só pode ser eficaz em sua tarefa se for uma comunidade ética, comprometida os mesmos objetivos e valores, de modo a fomentar o crescimento do conhecimento através da livre crítica. Mas que o compromisso maior dessa comunidade é com a humanidade, a quem deve uma lealdade suprema, isto significa dizer que os cientistas devem estar sempre conscientes de que os resultados de suas pesquisas podem afetar a vida das pessoas. (POPPER, 1999, p. 155).

Referências bibliográficas

CAPONI, G.A. "De Viena a Edimburgo: Karl Popper e os dois programas da sociologia do conhecimento". *Revista Reflexão*, São Paulo, n. 64-65, jan.-ago. p. 77-106, 1996. Disponível em: <http://www.scientiaestudia.org.br/associac/gustavocaponi/07%20CAPONI%201996%20De%20Viena%20a%20Edimburgo%20%20Popper%20e%20a%20Sociologia%20do%20Conhecimento.pdf>

JARVIE, I. C. *The republic of science: the emergence of Popper's social view of science 1935-1945*. Series in the Philosophy of Science of Karl R. Popper and Critical Rationalism. Amsterdam: Rodopi, 2001.

_____. "Popper's Republic of science". Disponível em: <http://fs1.law.keio.ac.jp/~popper/v7nljarvie.html>

KUHN, T. S. *A tensão essencial*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. "Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa?". In: LAKATOS, I. et MUSGRAVE, A. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1979.

POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1972.

_____. *Conhecimento objetivo*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

_____. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

_____. *O Realismo e o objetivo da ciência*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

_____. *O mito do contexto: em defesa da ciência e da racionalidade*. Lisboa: Ed. 70, 1999.

RANSANZ, A.R. P. *Kuhn y el cambio científico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

VELASCO, A. "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea". In: _____. *Dianóia*. v. XLI, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 53-64.

_____. "Universalismo y relativismo em los sentidos filosóficos de tradição". In: *Dianoia. Anuario de Filosofía*. Año XLIII, núm. 43. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM/ Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 125-145.

_____. "Hacia uma filosofia social de la ciência em Karl R. Popper". _____. *Signos Filosóficos*, suplemento n. 11, v. IV, 2004, p. 71-84.

Sobre o autor

Elizabeth Assis Dias

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (1979), Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1989) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professora titular da UFPA.

E-mail: elizabethdias28@gmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: jan/2018

Como referenciar esse artigo

DIAS, Elizabeth Assis. A dimensão histórica e social da ciência em Popper. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 186-199, jan.-jun. 2018.

José João Neves Barbosa Vicente*

Considerações sobre a ideia da representação política em *Do contrato social* de Rousseau¹

Considerations about idea of political representation in
Rousseau's *The social contract*

RESUMO

Ao condenar a sociedade do seu tempo, Rousseau criticou a política de forma radical. Nessa crítica, principalmente como aparece em sua obra *Do contrato social*, ele rejeita e condena a representação política como se manifestava fundamentalmente no poder legislativo. Assim, o objetivo deste artigo consiste em analisar o posicionamento desse pensador e apresentar os motivos da sua ira contra esse sistema político.

Palavras-chave: Aparência. Liberdade. Política. Representação política.

ABSTRACT

In condemning the society of his time, Rousseau criticized politics radically. In this critique, mainly as it appears in his book *The Social Contract*, he rejects and condemns the political representation as manifested fundamentally in the legislative power. Thus, the purpose of this article is to analyze the position of this thinker and to present the reasons for his anger against this political system.

Keywords: Appearance. Freedom. Politics. Political representation.

Em sua obra *Do contrato social*, mesmo em poucas linhas, Rousseau faz uma crítica radical à ideia da representação política que merece atenção, análise e comentários. No entanto, antes de prosseguir, é importante dizer que suas críticas à representação política não atingem, por exemplo, o poder executivo. A "represen-

* Doutorando pela UFBA

¹ O conteúdo deste artigo é parte da pesquisa realizada pelo autor no curso de pós-graduação na UFBA, sob a orientação do professor Dr. Genildo Ferreira da Silva.

tação" que ocorre nesse poder, segundo o pensador genebrino, não interfere na liberdade do povo e nem o substitui em sua função soberana de fazer as leis; por isso, ela não é, necessariamente, algo de crítica e desprezo. Na verdade, os membros do poder executivo nem sequer podem discutir ou questionar a vontade do povo que é a lei, apenas devem executá-las ou aplicá-las à situações particulares; nesse caso, a rigor, é inclusive desnecessário falar em representação nessa instância do poder político. Para Rousseau, a representação política propriamente dita refere-se apenas ao poder legislativo e é, portanto, nesse campo que ela deve ser criticada, combatida e rejeitada. Para ele, não se pode representar ou substituir o povo em sua autoridade soberana, cuja função é fazer as leis que nada mais são senão a expressão da vontade geral; "o uso de representantes" no poder legislativo, como disse Fralin (1978, p.100), "dilui a vontade popular". No poder legislativo, portanto, o "povo", diz Rousseau (2006b, p.244), "não pode ter representantes" porque não existe nenhuma garantia de que a sua vontade não será substituída pela vontade dos representantes, ou que não será forçado por estes a obedecer em seu nome, ordens que ele "não deu e nem queria dar"; é um absurdo completo admitir que alguém possa representar a vontade do povo ou elaborar leis em seu lugar, pois "é nula", diz Rousseau (1983a, p.108), "toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto não é lei".

Percebe-se, assim, como sublinhou Pitkin (2006, p.41), que os argumentos do pensador genebrino contra a representação política no poder legislativo, não são "em termos de interesse, mas de vontade", e esta é, para ele, algo "verdadeiramente pessoal"; se "uma pessoa pode ter vontade no lugar de outras", por outro lado, "não há garantia de que essa vontade de um coincidirá com as vontades dos outros". Como disse Brown (2009, p.77), alguém pode decidir comprar uma bebida para mim, baseando-se em minha opinião expressa de que aprecio a bebida, mas não faz sentido, por exemplo, ele decidir se quero ou não uma bebida; ou ainda nas palavras de Strong (2016, p.156), é possível que alguém relate "as minhas promessas", mas não pode realizá-las por mim. Portanto, para Rousseau, em uma comunidade política o povo é livre quando ele é o autor das suas próprias leis. Em um estudo no qual discute as questões relacionadas à ideia da democracia da Grécia antiga até a sua transformação ocorrida nos sistemas representativos do "mundo moderno", Manin (1997, p.1) observa que, para Rousseau, existe "um imenso abismo entre um povo livre que faz suas próprias leis e um povo que elege representantes para fazer leis para ele". Esse abismo gritante apontado por Manin se explica da seguinte maneira: no primeiro caso, o povo é verdadeiramente livre e, portanto, independente; no segundo caso, ele pensa ser livre, mas na verdade vive uma aparência da liberdade sob a qual se esconde a sua verdadeira dependência da vontade dos outros.

Os "povos modernos", por exemplo, que elegem seus representantes periodicamente e se orgulham dessa prática, na verdade, vivem sob a aparência da liberdade e mergulhados no luxo que "corrompe ao mesmo tempo", diz Rousseau (1983a, p.85), "o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça"; não existe entre eles nenhum tipo de interesse pela autenticidade ou pelas questões públicas. Quando se trata de "povos modernos", não há dúvida de os valores dominantes não são o amor à verdadeira liberdade e o patriotismo; completamente envolvidos no comércio e sempre em busca do lucro e do conforto, eles preferem

nomear e pagar representantes para atuarem em seus lugares, "preferem servir com sua bolsa", diz Rousseau (1983a, p.106), "a servir com sua própria pessoa". Para o pensador genebrino, ao nomear e pagar representantes para atuarem em seus lugares, os povos modernos acreditam serem verdadeiramente livres, mas na verdade eles são escravos, dependem da opinião e da vontade dos outros, além de viverem sob uma das piores formas de aparências, a saber, a aparência da liberdade política.

Assim como a palavra *representação*, a palavra *finança* também não tem absolutamente nada a ver com a liberdade e ambas eram desconhecidas pelos cidadãos livres da *pólis*, são, portanto, ideias e invenções modernas. Sobre a *finança*, diz Rousseau (1983a, p.106), "dai ouro, e logo tereis ferro. A palavra *finança* é uma palavra de escravo". Representação e *finança*, portanto, observa Wokler (2012, p.157-158), são para o pensador genebrino duas grandes corrupções da sociedade moderna e da sua política; no "mundo antigo" falava-se de "participação" e não de "representação", de "produto" e não de "dinheiro". Em um "Estado verdadeiramente livre", diz Rousseau (1983a, p.107), "os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro", entre os gregos, por exemplo, "tudo o que o povo tinha de fazer, fazia-o por si mesmo [...] e a sua grande ocupação era a liberdade." (ROUSSEAU, 1983a, p.109). O povo moderno, por sua vez, apesar de acreditar ser livre, ele é escravo, é dependente dos representantes eleitos por ele e vive sob a aparência da liberdade; a rigor, sob essa condição, ele nem sequer é "povo", pois "no momento em que um povo se dá representantes", diz Rousseau (1983a, p.110), "não é mais livre; não mais existe". É preciso destacar que o pensador genebrino reconhece que a participação política dos gregos acontecia intensamente porque "os escravos executavam seu trabalho", ou seja, "o cidadão" era "perfeitamente livre" porque "o escravo" era "extremamente escravo", mas isso não significa que, para ele, devemos possuir escravos ou que a escravidão seja um direito legítimo. Para Rousseau (1983a, p.109-110), não "se deve possuir escravos" e nem é "legítimo o direito de escravidão"; o objetivo da sua referência aos dos gregos é apenas para falar "das razões pelas quais os povos modernos, que se creem livres, têm representantes, e porque os povos antigos não os tinham".

Essa visão retrospectiva de Rousseau que toma os gregos antigos como exemplo, representa, de fato, uma oposição forte à sociedade moderna do seu tempo, mas como disse Boyer (2009, p.98), ela não deve ser tomada como fundamento para classificar Rousseau como sendo um "pensador nostálgico da democracia direta antiga". Na verdade, seria um grande erro daqueles que leem os escritos de Rousseau, observa Simpson (2006, p.72), analisar os seus argumentos como se eles fossem uma sugestão ao retorno das democracias antigas, "nas quais as pessoas permanentemente se reuniam não apenas para estabelecer a ordem", mas também para "desempenhar todas as outras funções do governo". Para o pensador genebrino, nunca existiu e nem existirá uma democracia no verdadeiro sentido da palavra, capaz de ser tomada como modelo, e isso se aplica também à democracias antiga, principalmente à democracia ateniense que, em suas palavras, era "uma aristocracia assaz tirânica", onde quem governava eram os "sábios e oradores." (ROUSSEAU, 1958, p.289-290). No verdadeiro sentido da palavra, ou seja, "tomando-se o termo no rigor da aceção", diz Rousseau (1983a,

p.84), "jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira. É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado".

Rousseau não é um pensador nostálgico da democracia direta antiga e nem mesmo um "defensor da democracia" como é normalmente considerado. Como disse Ramet (2008, p.52), apesar de existir "um amplo consenso" sobre isso, dizer que Rousseau é um defensor da democracia, não deixa de ser algo "surpreendente", uma vez que em nenhuma parte da sua obra ele defendeu "o sufrágio universal". De acordo com observações de Goyard-Fabre (2003, p.152), a interpretação que considera Rousseau um defensor da democracia, além de falsa e errônea, contribui "para forjar um verdadeiro mito em torno do autor do *Contrato social*". Rousseau, nos lembra Garsten (2009, p.93), ao pensar uma "comunidade política" constituída por um povo soberano dirigido pela vontade geral, se mostrou um grande defensor da participação política efetiva dos cidadãos, mas não um defensor da democracia, pelo contrário, "ele advertiu contra a democracia". O pensador genebrino em nenhum momento da sua obra quis enunciar uma defesa da democracia que, para ele, não é nem o melhor dos regimes e nem mesmo um regime que conviria aos homens, principalmente em uma sociedade corrompida e decadente. Devido a sua pureza, o governo democrático conviria a "um povo de deuses", ou seja, "Governo tão perfeito", diz Rousseau (1983a, p.86), "não convém aos homens". O que Rousseau defende, independentemente do nome que ele possa ter, é um corpo político perfeito sem qualquer exemplo na história, dirigido unicamente pela vontade geral, sem dependência dos homens e sem representantes do povo no poder legislativo; um corpo político totalmente livre das ilusões da sociedade moderna que se caminha definitivamente para a perdição.

A sociedade moderna é uma sociedade onde o "sentimento natural" do *amor de si mesmo* "que leva todo animal a velar pela própria conservação", foi substituído pelo "sentimento relativo" e "fictício" do *amor-próprio* "que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro." (ROUSSEAU, 1983b, p.306-307). Como disse Neuhouser (2008, p.57-89) em um estudo no qual ele faz uma reconstituição crítica e detalhada do *amor-próprio* que juntamente com a liberdade constitui, ao seu modo de ver, o tema fundamental nos escritos do pensador genebrino, esse tipo de sentimento é compreendido por Rousseau como sendo a principal fonte de escravização, conflito, vício, miséria e autoalienação, ele inspira atos de violência e crueldade, consome todos aqueles que são afetados por ele e excita e multiplica as paixões; funciona, portanto, como um "vírus" com capacidade para "infectar" todas as atividades da vida humana, atribuindo a elas um significado próprio e controlando-as a serviço de seus próprios fins. Por isso, mesmo "acreditando-se livres", diz Valle (2012, p.111), os homens da sociedade moderna "são prisioneiros da opinião alheia, de sua própria vaidade, da superficialidade das relações e dos valores mundanos". Quando o *amor próprio* impera, diz Rousseau (2005, p.49), sobressai o choque dos "interesses particulares", os homens passam a ser "inimigos natos uns dos outros" e só encontram "seu bem" apenas "no mal de outrem". A "consciência" é sufocada pelas "paixões exaltadas" e só persiste na boca dos homens "como palavra feita para se enganarem mutuamente"; todos fingem que desejam "sacrificar seus interesses aos do público, e estão todos mentindo. Ninguém deseja o bem público, a não ser quando ele concorda com o seu".

É um retrato desanimador, mas como observou Gauthier (2006, p.153), é a forma como Rousseau viu o homem no seio da sociedade da sua época, um ser cuja existência se fundamenta na aparência e tudo o que é capaz de construir, só pode se estabelecer também em sua aparência, jamais em sua forma autêntica. Para Goyard-Fabre (2001, p.31), isso se explica fundamentalmente pela sua queda do "estado do ser para o estado do parecer"; nas palavras de Rousseau (1995, p.13), de um ser "inteiro", "absoluto total", uma "unidade numérica", o homem passou a ser "uma unidade fracionária". Assim, aos olhos do pensador genebrino, como sublinhou Vinh-De (1991, p.224), na sociedade moderna todos estão sob "aparência das leis, do interesse geral, da ordem" e, principalmente, sob a aparência da política, da liberdade. Se a representação política aplicada ao poder legislativo tornou-se possível e desejada nessa sociedade, é porque ela representa uma das expressões mais elevadas da aparência, a saber, a aparência da liberdade sob a qual se esconde a dependência dos homens. Como disse Lorkovic (2012, p.64), ela "não é necessariamente ilegítima ou injusta", ela "é simplesmente não política", ela é uma aparência da política e da liberdade, e é nisso que reside o seu "sucesso" entre os "modernos", povos mergulhados numa vida de aparência. Esta é também a opinião de Runciman e Vieira (2008, p.33-43) que veem a representação política em Rousseau, como algo que tem suas raízes na ideia de "vestir a máscara", por esse motivo, ela obscurece a verdadeira política através de um conjunto de "falsos atores" que se apropriam da "identidade coletiva" alegando falar em nome de todos, ou representar a vontade do povo; para esses autores, a representação política como entendida por Rousseau, oferece aos homens "a ilusão da verdadeira liberdade".

Vivendo sob a aparência da liberdade, uma vez que estão submetidos à vontade de seus representantes, os "povos modernos" surgem aos olhos do pensador genebrino, como os verdadeiros escravos; "não há sujeição mais perfeita", diz Rousseau (1995, p.114), "do que aquela que conserva a aparência da liberdade". Um povo livre, como é entendido por Rousseau, não tem necessidade de representantes para elaborar leis em seu lugar; ele só se submete à lei que ele mesmo formulou, apenas se submete à sua própria vontade, e o verdadeiro poder político encontra-se submetido a essa vontade e de forma alguma aos representantes. A representação política é incompatível com a ideia da liberdade defendida por Rousseau; para ele, como disse Prendergast (2000, p.6-8), eleger representantes significa "apagar a presença do povo e, também, a autêntica determinação da vontade geral". Ainda de acordo com este autor, para o pensador genebrino, é impossível existir uma política autêntica onde alguém está autorizado a representar a vontade do outro, pois ser um cidadão significa participar diretamente na política, não ser representado; a política autêntica baseia-se exclusivamente na presença, na participação e jamais na representação da vontade dos cidadãos, só é válida, portanto, uma política livre de "artifício" e de "engano", uma política "totalmente transparente". Eleger representantes não significa uma demonstração de liberdade, mas sim um ato de renúncia à liberdade e de submissão à vontade de outrem; um povo que escolhe alguém para agir em seu lugar, e declara que a vontade deste será a sua, escolhe na verdade um senhor para si próprio com promessa de obedecê-lo, e ao agir dessa forma, diz Rousseau (1983a, p.44), ele simplesmente "dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade

de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano”. Nessas condições, diz Jaume (2005, p.193), o povo será “simultaneamente comandado e enganado”; e nas palavras de Derathé (2009, p.394), “ao dar-se os representantes”, o povo “dera-se, sem perceber, grilhões”.

Em Rousseau, existe, portanto, uma relação fundamental entre a aparência, que pode ser entendida como algo que parece, mas não é, e a representação, que como disse Pitkin (1967, p.144) em um estudo dedicado basicamente a esse conceito, pode ser definida como “o tornar presente de algo que, no entanto, não está literalmente presente”. Em outras palavras, como sublinhou Cobo (1995, p.173), nos escritos do pensador genebrino, “a crítica às aparências tem o mesmo fundamento que a crítica à representação”, principalmente à representação política; oferecendo aos indivíduos apenas a ilusão da liberdade, a representação política aplicada ao poder legislativo oculta a situação de escravo na qual eles se encontram. Ao escolher representantes para elaborar leis em seu lugar, o povo moderno se julga livre, mas ele está simplesmente submetendo-se à vontade do outro, à escravidão. Funcionando como “uma máscara da vontade do povo”, a representação política aplicada ao poder legislativo, diz Cobo (1995, p.173), “não tem outro valor senão ocultar a vontade geral e substituí-la por outra vontade que possui a aparência de ser legítima”.

O sistema representativo de governo como visto por Rousseau, não passa de uma aparência, um disfarce da verdadeira política ou da política autêntica, onde os únicos beneficiados são os representantes e jamais os representados; nele a liberdade não é exaltada e nem preservada, mas sim deturpada ou simplesmente negada, e a vontade dos cidadãos simplesmente não existe e sua identidade é totalmente negada. Em outras palavras, como observou Wokler (2012, p.165), o sistema representativo de governo surge aos olhos do pensador genebrino, como um sistema político que “ilude” os indivíduos e “distorce” radicalmente a ideia de liberdade; aqueles que dirigem esse sistema de governo conseguem fazê-lo funcionar como se os representados estivessem verdadeiramente no “controle”, mas na verdade todos são controlados e dirigidos pelos seus representantes; o sistema representativo de governo cria “condições” para que os cidadãos possam escolher seus representantes, mas os deixam sem a liberdade de expressar a sua vontade. Essa ilusão ou aparência da liberdade que esconde a dependência dos homens, característica essencial da representação política aplicada ao poder legislativo, é enfatizada pelo pensador genebrino em sua famosa crítica dirigida ao povo inglês e ao seu sistema político que evoluiu, de acordo com Dahl (2001, p.31), do “Parlamento da Inglaterra medieval”, cujas “origens” são “obscuras”, uma vez que não foi um “produto intencional e planejado”, mas surgiu “às cegas” durante o reinado de Eduardo I, de 1272 a 1307, a partir das várias assembleias convocadas de forma esporádica, quando havia pressão ou necessidade. Para Rousseau, se o povo inglês tinha o dever de exercer a sua liberdade diretamente, ele se mostrou totalmente despreparado para tal ato a partir do instante em que confiou a sua autoridade como soberano legislador a um corpo que deveria operar apenas como poder executivo, nesse sentido, “durante os breves momentos de sua liberdade”, diz Rousseau (1983a, p.108), “o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la”.

Ao contrário de Montesquieu (1962, p.190), que elogiou a “liberdade política extremada” dos ingleses “estabelecida pelas leis”, Rousseau diz que o sistema

representativo inglês é um mecanismo de limitação da liberdade dos indivíduos, eles podem votar, podem escolher seus representantes, mas são totalmente privados da sua real soberania. Na verdade, "o povo inglês", diz Rousseau (1983a, p.108), "pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada". Essa aparência da liberdade não parece atingir apenas os representados, mas de certo modo, ela atinge também os representantes, "qualquer um que seja senhor", diz Rousseau (2006a, p.371), "não pode ser livre e reinar é obedecer", ou seja, "a própria dominação é servil". Para governar os outros é preciso adaptar-se às suas vontades, "para guiá-los como te agrada é preciso que te conduzas como lhes agrada. Que mudem de maneira de pensar e terás forçosamente que mudar de maneira de agir." (ROUSSEAU, 1995, p.66).

Para o autor da obra *Do contrato social*, não se pode defender uma política cujo poder soberano encontra-se não nas mãos do povo, mas nas mãos dos representantes; não pode existir nenhuma lei digna desse nome, se ela não for ratificada pelo povo. Admitir um governo no qual os representantes assumem a soberania, seria compactuar com o mal da aparência em sua forma mais exacerbada, a saber, a aparência da política, da liberdade, mas Rousseau sabe, no entanto, que ninguém pode escapar da política, pois tudo depende dela, tudo se relaciona radicalmente com ela; para o bem ou para o mal, a política afeta o homem profundamente: "Vira que tudo se prendia radicalmente com a política, e que, de qualquer forma que se procedesse, nunca povo algum seria senão aquilo que a natureza do seu governo o faria ser." (ROUSSEAU, 1964, p.392). Uma vez que não se pode escapar da política, o pensador genebrino procura pensá-la ou imaginá-la para além da aparência e, portanto, longe da sua forma "representativa" como praticada, por exemplo, em sua época; ele pensa a política em sua forma autêntica na qual o povo surge como o único soberano, preservando em cada indivíduo a sua característica essencial: a sua liberdade. Uma política, portanto, em que o homem é concebido como uma "unidade" sem qualquer contradição entre o ser e o parecer e age de forma autêntica e transparente, "todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem." (ROUSSEAU, 1983a, p.141). Essa política autêntica é pensada por Rousseau a partir do conceito de vontade geral que se caracteriza essencialmente pela igualdade, liberdade, reciprocidade e, sobretudo, unidade. O ato da vontade geral, como disse Friedlander (2004, p.102), não é motivado pela aparência e "está para além da representação por não depender de um padrão externo a si próprio".

Referências bibliográficas

BOYER Charles. Rousseau, penseur de (la crise de) la représentation politique. *Cahiers philosophiques*, v.3, n. 119, p.97-107, 2009.

BROWN, Mark. *Science in democracy: expertise, institutions and representation*. Massachusetts: The MIT Press, 2009.

COBO, Rosa. *Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra, 1995.

- DAHL, Robert. *Sobre a democracia*. Trad. Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- FRALIN, Richard. *Rousseau and representation: a study of the development of his concept of political institutions*. New York: Columbia University Press, 1978.
- FRIEDLANDER, Eli. *J.J. Rousseau: an afterlife of words*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- GARSTEN, Bryan. Representative Government and Popular Sovereignty. In: SHAPIRO, Ian, et al. (Editors). *Political representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- GAUTHIER, David. *Rousseau: the sentiment of existence*. Cambridge: Cambridge University press, 2006.
- GOYARD-FABRE, simone. *O que é democracia?: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: P.U.F. 2001.
- JAUME, Lucien. Rousseau e a questão da soberania. In: DUSO Giuseppe (Org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andrea Ciacchi; Líssia da Cruz e Silva; Giuseppe Tosi. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.
- LORKOVIC, Edvard. The politics of presentation: on Badiou as reader of Rousseau. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, v.8, n.1, p.62-77, 2012.
- MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo. Difusão Europeia do Livro, 1962.
- NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's theodicy of self-love: evil, rationality, and the drive for recognition*. New York: Oxford University Press, 2008.
- PITKIN, Hanna. Representação: palavras, instituições e ideias. Trad. Wagner Pralon Marcuso; Pablo Ortellado. São Paulo: *Lua Nova*, v. 67, p. 15-47, 2006.
- _____. *The concept of representation*. Berkley: University of California Press, 1967.
- PRENDERGAST, Christopher. *The triangle of representation*. New York: Columbia University Press, 2000.
- RAMET, Sabrina. Démocratie populiste. Rousseau et la Révolution Française. In: *Le projet liberal et la transformation de la démocratie: le cas de l'Europe centrale et orientale*. Trad. Anne-Hélène Kerbiriou. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Os Pensadores).
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. (Os Pensadores).

_____. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006a.

_____. Fragmentos político. Trad. José Rubio Carracedo. *Contraste. Revista Internacional de Filosofia*, Málaga, v. XI p.233-252, 2006b.

_____. *Da economia política*. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Globo, 1958. (Obras de Jean-Jacques Rousseau I).

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Confissões*. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugália, 1964.

_____. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RUNCIMAN, David & VIEIRA, Monica. *Representation*. Cambridge: Polity Press, 2008.

SIMPSON, Matthew. *Rousseau's Theory of Freedom*. London: Continuum, 2006.

STRONG, Tracy. The language and politics of representation in Rousseau. In: NORRIS, Trevor (Ed.). *Strong Democracy in Crisis: Promise or Peril?*. London: Lexington Books, 2016.

VALLE, Lilian do. Lições da solidão. *Cadernos de Educação*, Pelotas, n. 41, p. 98-121, jan.-fev.-abr., 2012.

VINH-DE, Nguyen. *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Québec: Université du Québec, 1991.

WOKLER, Robert. *Rousseau: the age of enlightenment and their legacies*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Sobre o autor

José João Neves Barbosa Vicente

Doutorando pela UFBA, professor de Filosofia da UFRB. E-mail: josebvicente@bol.com.br

Recebido em: dez/2017

Aprovado em: mar/2018

Como referenciar esse artigo

VICENTE, José João Neves Barbosa. Considerações sobre a ideia da representação política em *Do contrato social* de Rousseau. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 200-208, jan.-jun. 2018.

Eric Weil: a democracia em um mundo de tensões

Eric Weil: democracy in a world of tensions

Apresentação do texto pelo tradutor

“Qual deve ser a nossa atitude quando uma democracia for ameaçada por meios democráticos?” Essa pergunta se encontra no texto *Democracy in a World of tensions*, cuja tradução apresentamos, e é um exemplo inequívoco das preocupações de Eric Weil: as tensões às quais a democracia está exposta.¹ Com efeito, a democracia se faz na história sempre no espaço aberto entre duas formas fundamentais de tensão: por um lado, aquela externa, pois os seus postulados – e o autor insiste fortemente sobre isso – são universais, e, por outro, uma tensão interna, própria da ininterrupta avaliação dos próprios valores e das condições para a livre discussão.

O texto, publicado originalmente em 1951, é a participação de Weil no volume organizado por Richard McKeon, para a Unesco, e que contou ainda com contribuições de C. I. Lewis, Emmanuel Mounier e Umberto Padovani. Se a especificidade do contexto pode colocar a suspeita não apenas de se tratar de um escrito de ocasião, mas também do risco de inatualidade, a pergunta que escolhemos como título desta apresentação não deixa dúvida sobre candência das palavras de Weil, passados quase 70 anos da sua publicação. O argumento weiliano nos ajuda a refletir sobre o que pensar e o que fazer quando a democracia for atacada por discursos que – pretensamente – se apoiam em princípios democráticos, isto é, quando, numa democracia, se apela por ações e intervenções de toda espécie, inclusive violentas e antidemocráticas.

Ao tratarmos de um autor para o qual, “no que concerne à filosofia, não seria exagerado dizer que toda tese isolada é falsa e que só a totalidade estruturada pode ser verdadeira” (WEIL, 1990, p. 11), algumas observações gerais são imprescindíveis. A primeira procura situar o artigo em questão no conjunto da obra weiliana. Se, por um lado, ele antecipa em quase cinco anos o lançamento da *Filosofia política*, por outro, aparece praticamente junto com *Limites de la démocratie*, de

* Doutor em Filosofia pela UFC/Lille.

¹ Evidentemente, em 1950, as tensões às quais Weil se refere no título são, sobretudo, aquelas próprias de um mundo bipolar já em avançada formação.

1950. A relação com essas duas referências nos ajudará a compreender o lugar de *Democracy in a World of tensions*, pois permite, ao mesmo tempo, entender qual o lugar da democracia na *Filosofia política*, bem como responder à pergunta acerca da necessidade de escrever novamente sobre o tema, sendo que, um ano antes, Weil havia tornado públicas as suas reflexões. Dito de outro modo, a estrutura sistemática da obra weiliana impede considerar qualquer parte do seu *corpus* como um recorte autorreferente. Por isso, no que concerne propriamente ao lugar do tema na filosofia política de Weil, um duplo exercício é essencial: primeiramente, uma análise capaz de conectar os textos sobre a democracia ao seu sistema, e, depois, tomar em cada escrito os elementos específicos do modo de proceder do autor. Logicamente, uma apresentação não pode realizar todos esses passos.

A segunda observação de caráter geral diz respeito à perspectiva do autor, isto é, ao fato de que Eric Weil pensa temas políticos como filósofo. Retomando parcialmente suas palavras, isso significa que não se pretende atingir conhecimentos técnicos, mas compreender o campo no qual se põem as questões que visam a um determinado saber e a um determinado saber-fazer (WEIL, 1990, p. 10). Tenta-se, então, “captar o essencial” (WEIL, 1990, p. 13), mantendo-se nos limites do “esforço do conceito”, e, no que concerne à democracia, consciente da dificuldade de lidar com um termo cujo uso é tão difícil “que quase seria melhor renunciar a ele.” (WEIL, 1990, p. 230).²

A nosso ver, o essencial para a interpretação do pensamento político weiliano, também no que respeita à democracia, repousa no espaço que se abre entre a afirmação de que “a formação do povo como realidade é o que deve visar a ação política” (WEIL, 1990, p. 212) e a de que “toda filosofia política desenvolve, ou a menos implica, uma antropologia filosófica.” (WEIL, 1972, p. 225). Ou seja, as condições da formação do povo e a determinação da noção antropológica subjacente formam o alicerce da compreensão filosófica da democracia, ou seja, da indicação da sua natureza e das condições gerais necessárias para a sua realização.

O ponto de partida de *Democracy in a World of tensions* – como também em *Limites de la démocratie* – é a crítica das definições da democracia como sistema político; e o método, o confronto, em diferentes níveis, das definições formais do conceito com as suas realizações históricas.³

Em princípio, a democracia é tomada, então, como “um sistema de governo que resolve os conflitos entre os vários grupos [...] por meios não violentos”, sistema no qual as “decisões políticas são tomadas com a colaboração e sob o controle direto ou indireto de todos ou pelo menos da maioria dos cidadãos”. Essa definição revela sua inadequação a partir de duas considerações de ordens dis-

² Essa dificuldade se explicita porquanto “tomado em seu sentido etimológico, [a *democracia*] não corresponde a nenhuma realidade: o povo, oposto às instituições sociais e políticas que lhe dão uma estrutura e a possibilidade de refletir e agir, não existe enquanto unidade e, mais ainda, não decide nada. As decisões, a reflexão, a ação competem às instituições, e é a elas que o termo *democracia*, na acepção indicada, que não é exclusiva dos filólogos, opõe o povo. [...] Se, ao contrário, chama-se democracia a todo governo que goza da adesão dos cidadãos, as diferenças de forma não devem mais ser consideradas, e o governo mais autocrático pode ser mais democrático que um regime *democrático* constitucional” (WEIL, 1990, p. 230-231. Grifos no original).

³ Como é peculiar à metodologia do autor, para o qual, no que concerne à filosofia sistemática e ainda mais especificamente à filosofia política, “os mesmos problemas [...] *voltarão*, pois, diversas vezes, em planos diferentes e com uma significação diferente. [...] Pode ser que tais *repetições*, aparentes repetições, somem-se [a outros incômodos]” (WEIL, 1990, p. 13-14. Grifos nossos).

tintas. Em primeiro lugar, não compreende o fato de que “os cidadãos podem ser tão ignorantes acerca dos negócios públicos que não consigam compreender a importância dos problemas envolvidos”, depois, não consegue considerar que a participação nas decisões políticas depende também – essencialmente – da garantia de direitos políticos e sociais. Logo, o que está em jogo é a realização da democracia como sistema de governo capaz de lidar com as pressões sociais, sobretudo econômicas, que possam impedir a uma parte dos cidadãos de expor as suas convicções e as suas preferências. Trata-se, dito de outra forma, de uma questão de justiça social que envolve tanto a educação dos cidadãos para a discussão política – “método democrático por excelência” e “fundamento ideal do sistema constitucional” (WEIL, 1990, p. 273) –, quanto o “progresso material e moral dos membros do corpo político”.⁴

Uma segunda definição “clássica” da democracia nos coloca diante da afirmação da igualdade legal dos cidadãos. Mais uma vez a definição não resiste à prova da história, pois dificilmente a igualdade legal suporta o confronto com as desigualdades sociais e materiais. Estas últimas, no entanto, só podem ser pensadas devidamente à luz de um corpo político comprometido com o bem comum objetivamente determinado, o que se torna profundamente complexo em um contexto no qual “os interesses da comunidade estão cada vez mais opostos aos desejos individuais e tradicionais dos indivíduos”.

No que diz respeito à definição moderna, a democracia pode ser considerada como um sistema que se assenta sobre o postulado do homem como ser razoável, ou seja, no fato de “que os problemas que o homem enfrenta em sua vida comunitária podem ser formulados e resolvidos em termos científicos e, portanto, com o acordo de todos os homens razoáveis”. Nesse ponto, uma antropologia filosófica até então implícita se explicita, pois fica patente que a democracia pressupõe que “todo homem, a menos que seja louco, está aberto a se deixar convencer pela razão; e, portanto, ela deve formular princípios fundamentais, de modo que cada um possa concordar sem ter de se sentir irremediavelmente inferior aos seus companheiros”. Logo, a democracia é o sistema que permite ao homem razoável lidar com os problemas formulados numa linguagem que deixa de lado sentimentos e paixões, tanto individuais quanto coletivos.

Mas, se por um lado, a realidade insiste em demonstrar que a discussão e a decisão na política não podem se reduzir à administração técnica⁵, por outro, na prática, democracia exige que todos os valores de uma comunidade se justifiquem numa linguagem razoável, ou seja, que sejam submetidos a discussões, pois, como afirma em nota: “A democracia não pode provar que os valores que ela reconhece sejam os únicos valores ‘verdadeiros’; mas ela é totalmente capaz de

⁴ O que está em jogo, fundamentalmente, é o escopo do Estado moderno, isto é, a exigência que lhe é própria, ao menos do ponto de vista do indivíduo, de buscar a liberdade do indivíduo na defesa e na promoção tanto do trabalho racional quanto da discussão. É o que o autor assevera claramente quando afirma que “o fim do Estado, considerado na perspectiva do indivíduo razoável, é a liberdade deste indivíduo numa sociedade que o proteja [...] da violência da natureza exterior, e numa comunidade particular onde, com todos os seus membros, encontre e dê sentido à sua existência. Os dois meios inseparáveis de alcançar este fim são o trabalho racional e a discussão razoável” (WEIL, 1990, p. 344-345).

⁵ A administração como figura moderna do pensamento político tem uma importância ao mesmo tempo imprescindível e limitada no que toca aos debates acerca da natureza e dos procedimentos da democracia, pois, “se a existência da administração muda as condições da escolha, ela não dispensa de escolher” (WEIL, 1990, p. 295).

definir seus valores, declarar o que é incompatível com eles, e descrever as etapas a serem tomadas para alcançá-los numa dada situação. Do mesmo modo, não é verdade que a democracia se opõe ou duvida de valores 'eternos', o democrata reconhece todas essas verdades, mas exige que elas sejam mantidas fora da discussão sobre o progresso. Nada que não possa ser discutido razoavelmente deve ser discutido no plano político. O fundamento da democracia é, portanto, a razão, e não a virtude, como Montesquieu afirmou".

Finalmente, tanto as tensões quanto as distinções fundamentais da democracia como sistema político podem ser compreendidas, pois três dos seus elementos capitais estão sublinhados. Em primeiro lugar, ainda que, em uma democracia, não haja concordância absoluta entre as diferentes propostas, todas excluem o uso da violência e tentam encontrar uma fórmula que mesmo "sem dar total satisfação a ninguém, seja aceitável para todos". Em segundo lugar, se a democracia existe quando todos os membros podem participar da discussão sobre os assuntos públicos, na modernidade, isso concerne essencialmente às discussões acerca da organização do trabalho e da distribuição dos seus resultados, supondo a possibilidade de conciliação entre as demandas do bem comum com aquelas próprias da satisfação individual. Por último, se as diferentes doutrinas concordam com os princípios da discussão e do compromisso em busca de soluções e de métodos, todas elas se recusam a discutir os próprios princípios primários. No entanto, o avanço é imenso para a reflexão ao destacar justamente que "a democracia só pode ser alcançada se todo valor de cada grupo estiver sujeito à discussão universal".

A crítica da razão democrática alcança, então, uma nova profundidade.

Se, então, a palavra democracia significar o direito de todos os cidadãos à participação de uma discussão aberta, sem o uso da violência, voltada à elaboração de decisões calculadas para promover o bem comum, tendo em conta, na medida do possível, tanto os desejos dos cidadãos quanto as condições sociais e políticas vigentes; então o problema central dessa busca, no plano político, é claramente o problema da tolerância, ou, mais exatamente, o problema de circunscrever os direitos de oposição e de crítica.

No plano formal, a democracia se identifica com a livre discussão das opiniões; no plano político, porém, é a tolerância que vem ao centro da questão. Resta trazer também à baila o limite que acompanha cada passo da reflexão e que se expõe na pergunta cabal: "qual deverá ser a [nossa] posição se uma democracia for ameaçada por meios democráticos?" A perspectiva aguda de Weil se mostra ao assumir a possibilidade de que uma maioria pode estar pronta a transformar um Estado democrático em Estado não democrático – a Alemanha nazista é o exemplo tomado para justificar o seu esforço. O argumento weiliano impressiona ao afirmar, em *Limites de la démocratie*, que

teria sido melhor, não apenas em si, mas para o mundo, para a Alemanha e para a democracia, que se tivesse encontrado um governo alemão para defender a democracia contra uma maioria não democrática, antidemocrática, e que assumisse a educação do povo para conduzi-lo a consentir livre e racionalmente a democracia. (WEIL, 1950, p. 39).

Causa admiração que Weil não afirme que esse governo, defensor da democracia, seja ele mesmo um governo democrático.

Mas o autor nos tranquiliza: "aqui não se exalta a ditadura, nem mesmo a propaganda dirigida ao inconsciente, à violência, aos instintos perturbados que existem em todos os povos". Antes, fala-se de educação e do direito a ela, ou seja, da criação de um contexto no qual ninguém é excluído da educação e todos têm a chance de participar da elaboração dos projetos sociais. Weil critica o papel da democracia formal nos discursos inconsistentes dos democratas, pois "os homens famintos, oprimidos (a opressão policial não é a única), privados de toda dignidade e de toda esperança, não são cidadãos completos." (WEIL, 1950, p. 39). É justamente para o cidadão incompleto, e em razão dele, que se pensa a educação para a democracia. Em poucas palavras, o esforço para comprometê-lo cada vez mais nos assuntos públicos.

Sobre isso, achamos fundamental repetir aqui as palavras do próprio autor: "onde a democracia já existe, [...] [ela] não resiste a toda prova, tensão e injustiça, por uma espécie de estado de graça. Não importa qual seja a nação, todas podem recair numa situação em que a democracia se torne impossível". Só então é possível concluir que "a democracia é a marcha rumo à razão, à educação perpétua do homem por si mesmo, para que o homem seja homem plena e verdadeiramente. A democracia plenamente realizada não existe: ela está sempre por se realizar", ou seja, "a perfeita democracia é um ideal" (WEIL, 1950, p. 39).

A importância da questão não precisa ser justificada e a contribuição de Weil à reflexão não precisa ser defendida. Esperamos que a tradução de *Democracy in a World of tensions* enriqueça o debate numa sociedade que, por se pretender democrática, deve submeter constantemente seus valores à discussão e buscar alcançar as condições gerais para essa mesma discussão, entre outras, o acesso às condições básicas de saúde e de segurança, à educação e à informação. Essa tarefa se torna mais urgente num contexto em que se defende abertamente – e isso é possível porque "somos" uma "democracia" – posições não democráticas e mesmo antidemocráticas – enquanto agentes sociais e políticos, defensores da democracia e dos seus princípios, são perseguidos e mortos. Finalmente, o que queremos ao apresentar essa tradução é oferecer ao público a contribuição de Eric Weil, que pensamos ser muito valiosa, para quem deseja refletir sobre a democracia no espaço estendido entre "mitos" e mártires.

Referências bibliográficas

WEIL, E. *Filosofia política*. São Paulo, Loyola, 1990.

_____. "Politique: philosophie politique". *Encyclopædia Universalis* XIII, Paris, 1972, p. 449-453.

_____. "Reponse to the Unesco Questionnaire on ideological conflicts concerning democracy in a World of tensions". In: McKEON, R (Ed.). *Democracy in a World of tensions: a symposium prepared by Unesco*. Chicago: University Chicago Press, 1951, p. 425-442.

_____. "Limites de la démocratie". *Evidences*, v. 13, (1950), p. 35-39.

A democracia em um mundo de tensões*

O significado atual da palavra “democracia”

Para uma primeira aproximação, a democracia pode ser definida como o sistema de governo que resolve os conflitos entre os vários grupos – conflitos existentes em toda sociedade – por meios não-violentos: nela, as decisões políticas são tomadas com a colaboração e sob o controle direto ou indireto de todos os cidadãos, ou pelo menos da maioria deles. São estes, então, que nomeiam e dispensam os responsáveis pela administração dos negócios públicos em virtude de um direito garantido e regulado por formas determinadas de procedimento que todos se comprometem a observar (uma constituição).

Contudo, um exame mais atento mostra de imediato a inadequação dessa definição. As regras de procedimento podem ser formuladas de modo a tornarem ilusórios os direitos que deveriam garantir. Além disso, os cidadãos podem ser tão ignorantes sobre os negócios públicos que não percebem a importância dos problemas envolvidos, nem desejem opinar sobre eles. Pressões sociais, e especialmente pressões econômicas, embora sem nenhuma fundamentação constitucional, podem ser fortes o suficiente para impedir que a maioria dos cidadãos, ou, em todo caso um grande número deles, expresse abertamente as suas convicções e as próprias preferências.

A democracia formal do século XIX (que, aliás, não existiu durante todo esse século e que pode ser encontrada também em outros períodos) se caracterizava socialmente pela doutrina ortodoxa do *laissez-faire*; e politicamente pela ab-rogação de toda desigualdade no status legal dos indivíduos. Ela partia da suposição de que o jogo livre das forças e dos interesses levaria, por uma espécie de necessidade natural, à promoção do bem maior para o maior número de pessoas em uma sociedade não-violenta. Contudo, se as revoltas e as revoluções do século XIX revelaram a falácia dessa doutrina; no que concerne ao ponto de vista teórico, porém, ela foi refutada pelas doutrinas antiliberais – mas não necessariamente antidemocráticas – que se desenvolveram no mesmo período.

Em outras palavras, a democracia moderna foi sempre definida como um sistema político que visa o progresso material e moral dos membros do corpo político.⁶ Mas, enquanto o século XIX acreditava que esse progresso seria conquistado pela libertação de todas as forças individuais e coletivas, o pensamento político atual parece convencido de que o progresso só pode ser alcançado pela ação consciente e organizada. O Estado – sobretudo o Estado democrático – deve conscientemente buscar o verdadeiro interesse dos cidadãos; deve promover o progresso material pela eliminação da violência (das “tensões sociais”) e, pelo progresso material, promover o desenvolvimento moral na direção do ideal da não-violência.

* Agradecemos ao Professor Patrice Canivez, Diretor do Institut Eric Weil, de Lille 3, a autorização para a publicação desta tradução.

⁶ Como a filosofia grega desconhecia o progresso (da história), seu Estado ideal era *astasiastos* (desprovido de tensões revolucionárias); e, de modo correspondente, seu cidadão ideal, o *egkrates* (que controla seus desejos), *autarkes* (autossuficiente) etc. E enquanto o Estado democrático moderno procura alcançar a estabilidade política pela satisfação dos desejos (razoáveis) da maioria, a democracia antiga buscou alcançá-la pela supressão (razoável) dos desejos.

À luz do que foi exposto, podemos agora examinar mais de perto o conceito moderno de "democracia". Ele conserva as características da definição clássica: a igualdade de todos os cidadãos diante da lei, a aquisição de direitos para todos os habitantes de um determinado território, ou pelo menos para aqueles que nele nasceram ou atualmente residem; um governo nomeado por todos os cidadãos e submetido ao seu controle, a igualdade de condição de elegibilidade para os cargos públicos e a proteção dos cidadãos contra a perseguição pública por razões de opinião (por defender escolhas diferentes da política do governo ou dos desejos da maioria). Contudo, hoje, acrescentamos outras cláusulas, cujas principais são:

1. As condições *sociais* não devem apenas levar o cidadão aos seus direitos, mas à possibilidade de participar da vida política do Estado (educação, liberdade das pressões econômicas, acesso às informações importantes, etc.).

2. Em vista da influência capital das condições materiais de vida para a consecução desse fim, os governos devem se esforçar para a constante melhoria das condições de vida dos cidadãos.

Podemos supor que todos os que se chamam democratas concordariam com essa definição. No entanto, um exame mais minucioso revela nela uma dificuldade fundamental. Com efeito, a primeira parte da definição (a definição "clássica") garante a todos o direito de trabalhar, legalmente, em vista da realização dos desejos individuais, quer dizer, de trabalhar para a própria *satisfação*. Já a segunda parte exige que o corpo político como um todo se esforce para o progresso, isto é, para o bem da comunidade, *objetivamente determinado*. Porém, uma vez abandonado o otimismo quase-natural do liberalismo do século XIX, o que mais poderia garantir a coincidência entre os *desejos* dos cidadãos⁷ e o *interesse* da comunidade? Em outros termos, tão logo se admita o valor do progresso, os interesses da comunidade podem ser determinados cientificamente: por exemplo, para elevar o padrão de vida a longo prazo pode ser necessário, a curto prazo, despende grande parte da produção social de bens, implicando a diminuição ou pelo menos a estagnação do padrão atual; nada garante que a maioria dos cidadãos concordará necessariamente com uma política assim.

O problema se torna mais complexo também pelo fato de que no mundo moderno – feito de Estados independentes, competindo uns com os outros na política, na economia e na esfera militar – a prioridade é dada à eficácia técnica e ao progresso material. Os fatores dos quais dependem as possibilidades de enriquecimento de um país, assim como a sua sobrevivência no caso de um conflito internacional, são as capacidades de produção da sociedade e do indivíduo, o grau de desenvolvimento científico, a riqueza nacional, etc. Em outras palavras, progressivamente os interesses da sociedade se opõem aos desejos individuais e tradicio-

⁷ Esses desejos não são apenas caprichos dos indivíduos; com efeito, desejos estritamente individuais só podem ser encontrados em loucos ou criminosos. Pelo contrário, os desejos em questão são inteiramente compreensíveis, representando, de fato, a tradição viva de uma comunidade, com sua escala de valores, modo de vida, código moral, etc. É precisamente essa tradição viva que pode entrar em conflito com a ideia democrática de progresso científico em uma sociedade não-violenta; ou mais corretamente, é com essa tradição que a ideia democrática pode entrar em conflito, uma vez que essa mesma ideia surge apenas quando a tradição deixa de ser forte o suficiente para evitar o aparecimento de tensões sociais tão graves que ponham em perigo a existência da própria comunidade.

nais dos cidadãos. Ao mesmo tempo e pelas mesmas razões, os problemas técnicos se tornaram tão importantes e complexos que a grande maioria dos cidadãos, para não dizer todos, não consegue mais compreender o seu sentido ou o seu alcance. Tentaremos, nas próximas páginas, mostrar o significado filosófico dessa dualidade de *desejo* e de *bem público* que constitui o cerne de todos os problemas da democracia. Antes de fazê-lo, porém, vamos tirar algumas conclusões preliminares daquilo que foi dito acima e, assim, remover os mal-entendidos mais comuns.

Todos os partidários da democracia, tanto daquela “formal” quanto da “popular”, têm pelo menos uma coisa em comum: eles se opõem a todas as teorias “eternalistas” sobre o homem, a todas as doutrinas que afirmam que o homem, sempre e em toda parte, é determinado por fatores não-históricos (raça, predestinação, etc.). A democracia é vista como um sistema de progresso, essencialmente não-violento, definido *objetivamente* (ausência de violência, padrão de vida elevado, expectativa média de vida, tempo livre, igualdade de acesso aos bens de consumo) e buscado *cientificamente*, com o fim de realizar o *bem* e o *contentamento* de todos os cidadãos.

*A tese democrática pressupõe e afirma que o homem é um ser razoável, isto é, que os problemas que o homem enfrenta em sua vida comunitária podem ser formulados e resolvidos em termos científicos*⁸ e, portanto, com o acordo de todos os homens razoáveis. Ou, para apresentar a questão do modo inverso, mas sem alterar o seu sentido: todo problema que não possa ser formulado cientificamente (que se coloca apenas no plano do indivíduo, do sentimento, da paixão, etc.) e, portanto, sem solução nos termos da ciência, não é um problema político.⁹

Por um lado, *nenhuma ciência* considera ter chegado ao estágio final do seu desenvolvimento nem admite verdades absolutas (a não ser verdades formais), por outro, o método essencial da democracia é a *discussão*.¹⁰ Porém, dado que a ciência caminha mais lentamente que a história, e que esta última nem sempre pode esperar pelos pronunciamentos científicos, muitas vezes a solução não-violenta dos conflitos é alcançada através do *compromisso*: embora teses opostas afirmem possuir a verdade, seus partidários, ao aderirem à democracia, excluem o uso da violência e concordam em procurar uma fórmula que, mesmo sem satisfazer completamente a ninguém, seja aceitável para todos.

A aridez que caracteriza as discussões passadas e presentes sobre o tema da democracia deve-se, em parte, à divergência de pontos de vista sobre o que é e o que não é cientificamente comprovado ou susceptível de provas científicas. Às partes em conflito divergem, em particular, sobre as possibilidades e sobre os re-

⁸ É claro que o termo “ciência” não está aqui restrito às ciências exatas.

⁹ É o que parece ser entendido pelos termos “neutralidade do Estado” e “direitos do indivíduo”. É claro que, como um fato político, o significado desses termos depende de (a) o que é considerado como ciência, e (b) o que é considerado um problema coletivo (oposto a um problema individual).

¹⁰ Portanto, a democracia não está baseada no ceticismo, como se afirma. Ou melhor, seu ceticismo é aquele da ciência moderna, que se recusa a reconhecer verdades completas e concretas; qualquer verdade alcançada está sujeita à correção e, no caso de verdades formais (idênticas), à reavaliação. A democracia não pode provar que os valores que ela reconhece sejam os únicos valores “verdadeiros”; mas é totalmente capaz de definir seus valores e de declarar o que é incompatível com eles e quais são as etapas a serem tomadas, em uma determinada situação, para alcançá-los. Também não é verdade que a democracia se opõe ou duvida de valores “eternos”; o democrata reconhece todas essas verdades, mas exige que elas sejam mantidas fora da discussão sobre o progresso. Nada que não possa ser discutido razoavelmente deve ser discutido no plano político. O fundamento da democracia é, portanto, a razão, e não a virtude, como Montesquieu afirmou.

sultados de uma interpretação científica da história: afinal, existem vários sentidos possíveis na história e o homem decide qual curso tomar? Ou há tão-somente um único sentido e a liberdade do homem, diante da evolução histórica, consiste apenas numa liberdade negativa, aquela de contrariar o curso da história, lançando-se contra ele, mas sem conseguir desviá-lo de fato (o sentido da história, nesse caso, se realizaria posteriormente)? Se existe realmente um sentido, como podemos discerni-lo? Será que já o descobrimos? A diferença entre as várias perspectivas – liberal, católica, calvinista, budista e comunista – decorre das diferentes respostas para essas questões.

No entanto, cada uma dessas doutrinas pode se considerar democrática, na medida em que, *uma vez admitidos certos princípios*, a discussão razoável assim como a busca de soluções e de compromissos possam ser os métodos de procedimento aceitos por todos. O conflito entre os diferentes sistemas provém da recusa a submeter à discussão os princípios principais de cada comunidade.

Então, a democracia só pode ser realizada se *todos* os valores de *todos* os grupos estiverem sujeitos à *discussão universal*. Enquanto houver valores que sejam, ao mesmo tempo, irreconciliáveis e estejam em ativa oposição, a democracia perfeita não pode ser alcançada. Em outras palavras, para que a democracia seja possível, o Estado deve ser organizado de tal modo que os valores irreconciliáveis e conflitantes (essas duas condições não são idênticas) não provoquem um choque violento; mais precisamente, que os valores últimos sejam, então, considerados como “assuntos privados”.

É uma questão da ordem dos fatos determinar se, numa dada situação, essa neutralização dos valores últimos e essa neutralidade do Estado são possíveis, sem destruir o monopólio do uso da violência por parte do Estado e sem o risco de enfraquecê-lo a ponto de torná-lo uma presa tentadora para outros Estados.

Entretanto, em princípio, todo sistema democrático se pretende razoável e, portanto, afirma apelar não para as paixões e para os sentimentos do homem, mas para a sua razão. Em seu princípio, afirma ser universal ou (para ser mais exato, à custa de um horrível neologismo) “universalizável”. Logo, não haverá democracia se o sistema político excluir uma parte do povo da discussão acerca dos fins e dos meios e quando essa parte for determinada por características consideradas não passíveis de modificação pela razão dos seus membros. Pode ser que o nível cultural de certos grupos impossibilite qualquer discussão com eles; pode inclusive impedir que determinados grupos queiram participar da discussão. Mesmo quando a comunidade democrática ou o Estado democrático sentem que devam conter esses grupos, ou seja, recusar-lhes o direito da igual participação em assuntos públicos, ao menos momentaneamente, ainda assim existe uma diferença essencial entre esse tipo de exclusão e a exclusão absoluta de castas, “raças inferiores” e “escravos por nascimento”.¹¹ Toda democracia pressupõe que todo homem, a menos que seja louco, esteja pronto a se deixar convencer pela razão; ela deve, portanto, formular os seus princípios últimos de tal modo que cada indivíduo possa aceitá-los sem ter de se sentir irremediavelmente inferior diante dos outros.

¹¹ Mais um significado diferente dos *direitos do homem*.

É verdade que a democracia perfeita é um ideal que jamais foi alcançado, assim como ninguém acredita que ela seja imediatamente realizável.¹² Mesmo os maiores defensores da democracia admitem a existência de pessoas culturalmente “atrasadas”, ou seja, que “ainda não estão maduras” para a democracia, que “precisam de educação”. Em nenhum lugar existe uma discussão absolutamente livre; e a incitação à violência, a traição de interesses nacionais (pelo menos em tempo de guerra), o encorajamento das paixões (*exempli gratia*, a pornografia), a difamação, tudo isso é considerado crime pelas leis de todos os países. Os países que insistentemente se orgulham de sua democracia, independentemente da sua interpretação particular da palavra, distinguem entre minorias leais (que aceitam os princípios da comunidade) e minorias desleais¹³; estas, tratadas como inimigas, quer perseguidas, quer excluídas de algumas funções públicas, de certas atividades e de determinadas carreiras. A democracia é sempre imperfeita, e continuará assim enquanto o indivíduo não se tornar um ser razoável, guiado por princípios lógicos e universalizáveis, e enquanto a violência representar o último recurso dos Estados nas suas relações internacionais.¹⁴

Não é sem propósito acrescentar aqui um corolário que decorre imediatamente das considerações já feitas, mas que é importante, uma vez que desconsidera um argumento frequentemente usado nas discussões sobre a democracia. Muitas vezes se afirma que a democracia se caracteriza pelo reconhecimento dos direitos do indivíduo.¹⁵ Isso é correto quando se contrasta a democracia com os sistemas absolutista e fascista, que não admitem a igualdade dos homens e concedem a certos grupos ou indivíduos alguns ou mesmo todos os direitos políticos, enquanto os nega a outros. Mas, tomada no seu conjunto, esta afirmação, apesar de coincidir com as características enumeradas, leva o debate a uma séria confusão. Pois não existe e não pode existir nenhum Estado, mesmo se houvesse um Estado mundial, que confira total liberdade ao indivíduo, porquanto essa liberdade devesse incluir, em última instância, a liberdade de usar de violência e de rejeitar a razão. No entanto, é isto que muitas vezes pensamos inconscientemente (se for possível aplicar aqui a palavra “pensar”) quando falamos da liberdade do indivíduo. As chamadas “definições” que acrescentamos são meramente formais e sem sentido: o direito à livre expressão de todos os pensamentos não existe e não pode existir em lugar algum; o segredo de correspondência e a liberdade de associação não podem ser absolutamente garantidos (conspiração, fraude, etc.); a liberdade de movimento dentro das fronteiras de um país deve necessariamente ser restringida em muitos casos (serviço militar, serviço civil, pressões econômicas e/ou pressões exercidas pelo governo com o objetivo de aliviar a superlo-

¹² Notar-se-á que o princípio democrático da não-violência foi melhor implementado por aqueles países que permitiram que seus cidadãos emigrassem, preservando suas tradições e os princípios fundamentais da comunidade de emigração, mantendo suas tradições culturais e linguísticas, isto é, formando colônias – Atenas, Grã-Bretanha e Estados Unidos da América. É mais provável encontrar formas de governo ditatorial e autoritário em países onde os dissidentes não têm o direito nem a oportunidade de emigrar, ou precisam fazer enormes sacrifícios.

¹³ Isto é, minorias que não só se recusam a reconhecer os princípios da comunidade, mas também estão preparadas para derrubar o governo ou a constituição pela da violência.

¹⁴ Quando ameaçado do exterior, se for um Estado democrático, os seus *interesses* podem entrar em conflito com seus *princípios*, e em casos extremos, isso pode levar ao posto de valor exclusivo a *lealdade* ao governo e a *eficiência* na preparação ou condução da guerra. A democracia se transforma, então, numa ditadura temporária ou permanente.

¹⁵ Já destacamos a ambiguidade dessa expressão.

tação nas cidades, de repovoar certas regiões, etc.); a liberdade de consciência não é nada se não for acompanhada pelo direito de falar e de agir de acordo com ela, direitos que devem ser limitados; a defesa dos interesses econômicos da comunidade, e até mesmo a defesa dos direitos da família e da religião podem ser aceitas no Estado moderno apenas se sujeitas à observação de certas "condições" mínimas de decência e de proteção das mulheres e das crianças. A liberdade absoluta do indivíduo é possível somente numa sociedade composta exclusivamente de homens razoáveis¹⁶ – e nessa sociedade, não haveria nenhuma questão sobre esses direitos ou sobre a sua defesa.

A questão dos direitos do homem deve, portanto, ser alinhada com a questão da discussão razoável e exposta na seguinte fórmula: pode-se dizer que *existe democracia quando todos os membros da comunidade tiverem a possibilidade de participar, com base na igualdade, da discussão dos assuntos públicos*¹⁷, isto é, na elaboração do programa de trabalho da comunidade, na determinação do escopo desse trabalho e na distribuição dos seus resultados. Para colocá-lo com mais cautela, pode-se dizer que *só existe democracia quando essas condições são cumpridas*.

Governo do povo – governo para povo

Traduzida em termos modernos, a crítica platônica à democracia questiona a possibilidade de conciliar a razão (governo para o povo) com o contentamento (governo do povo).

Para Lincoln (como para Wilson), a reconciliação dos dois fatores não apresentava problema. Platão, porém, a considerava impossível, e foi por isso que seu Estado ideal foi planejado em linhas contrárias à democracia. Suas objeções são uma análise das profundas dificuldades inerentes à democracia, embora não tenhamos que aceitar as conclusões estabelecidas por ele.

Sua crítica se centra, de fato, no significado do termo "para". Segundo Platão, a democracia é incapaz de alcançar o *bem* da comunidade; ela pode apenas lutar pelo seu contentamento (ou da maioria). Em outros termos, se o Estado conseguir o bem dos seus cidadãos, a democracia é possível; e a ação da comunidade pode ser dirigida pela maioria ou por todos os cidadãos somente se todos (ou a maioria) dos cidadãos forem seres razoáveis; isto é, só se cada cidadão concordar em renunciar ao exercício arbitrário de seu livre arbítrio e julgar as possibilidades não de acordo com as vantagens imediatas que ele pessoalmente espera alcançar, mas consoante o benefício para a comunidade como um todo, baseando a sua avaliação sobre a lei da ciência. O bem é alcançado não pelo compromisso entre os desejos existentes (que podem estar errados e contrariar os interesses reais da comunidade, portanto, os interesses de todos os cidadãos), mas por um compromisso *com o objetivo de alcançar o bem*, com o propósito de assegurar a sobrevivência de uma comunidade não-violenta capaz de garantir aos seus membros um

¹⁶ E organizado em um Estado mundial: o Estado nacional, em concorrência com outros Estados nacionais, em caso de perigo real ou imaginário, inevitavelmente dará mais importância à eficiência técnica do que aos *direitos do homem*; não só na medida em que esses direitos, na prática, militam contra a eficiência técnica, mas também na medida em que não parecem contribuir de forma positiva para aumentar a eficiência.

¹⁷ Podemos adicionar: e sem que esta participação os exponha ao perigo; mas isso está implicado pelo termo *igual* participação. Esta última condição pode ser considerada como uma outra definição dos *direitos do homem*.

padrão de vida suficientemente elevado acima do nível desejado e permitir que eles vivam e desfrutem disso como seres pensantes.

Essas observações ainda são válidas hoje. Além disso, a sua validade é admitida em todos os lugares, implícita ou explicitamente: a existência, em todos os Estados modernos, de uma distinção entre governo e administração revela a consciência de que o compromisso entre os desejos existentes não é suficiente e que, tendo em conta as condições da ação política em geral e as condições técnicas do progresso em particular, as possibilidades de compromisso devem ser restritas. Um engenheiro-chefe da indústria naval, um general do exército ou um médico diretor de um hospital regional não são eleitos por maioria de votos; pelo menos não são escolhidos por eleições gerais entre todos os cidadãos. O funcionário é julgado unicamente pela sua eficiência técnica. Em suma, o Estado moderno está rodeado de obstáculos institucionais pensados para impedir que o indivíduo vise exclusivamente à realização de seus desejos sem considerar os interesses objetivos. O governo (e, portanto, o povo que ele representa na democracia), precisa de especialistas tecnicamente qualificados, capazes de informar os líderes políticos sobre as possibilidades técnicas existentes, sobre os meios para atingir determinados fins e sobre as consequências de certos atos. O Estado moderno depende deste corpo de funcionários para executar as decisões tomadas pelo governo. É para eles que o governo deve se voltar para se aconselhar antes de tomar decisões.

Os Estados modernos corrigiram algumas das fraquezas enumeradas por Platão. Mas enquanto na *organização* do Estado a competência técnica intervém entre os desejos das pessoas e a sua realização, o problema se coloca de novo no nível governamental. A administração pode indicar os meios e mostrar o que é tecnicamente desejável ou impraticável; mas não pode escolher entre as várias possibilidades (os objetivos tecnicamente alcançáveis); e os problemas com os quais ela lida são sempre questões de detalhes. É o governo que toma as decisões. Portanto, estamos de volta ao princípio do compromisso entre os desejos existentes, sem referência, apesar das salvaguardas introduzidas, ao *bem* do Estado.

Dessa forma, pode parecer existir uma incompatibilidade irreduzível entre o governo *do* povo e o governo *para* o povo; e que o bem, definido objetivamente (melhores condições de vida para os cidadãos, ausência de violência), seria mais facilmente alcançado pelo despotismo esclarecido – mais ainda, que o despotismo esclarecido seja o único meio para alcançá-lo.

No entanto, não é na ordem dos fatos que reside a verdadeira questão. Nós enfrentamos duas concepções antropológicas diametralmente opostas. É importante ressaltar que não se trata do conflito entre os democratas “formais” e os democratas “populares”; ambos estão do mesmo lado, na medida em que admitem que o homem é razoável ou, em todo caso, susceptível de ser conduzido à razão. Logo, que ele não é mau por natureza, apenas ignorante, e que é capaz de melhorar por seus esforços.

Na visão de Platão, o homem é um ser determinado pela natureza, ou seja, ou ele “nasce bom” ou “nasce mau”. Contra essa tese, a adoção cristã – ou pós-cristã – da democracia não procura se justificar através de provas, mas se baseia em um postulado tão incondicional e irrefutável quanto o de Platão. *A doutrina democrática postula que o compromisso é possível entre as exigências do bem (para o povo) e o contentamento (do povo), que todo homem é razoável e pode, como cidadão, ser persuadido a agir de acordo com a razão, seguindo máximas universalizáveis.*

Esse é o postulado sobre o qual a democracia se baseia, e é de vital importância que essa base filosófica seja reconhecida pelo que é: um postulado antropológico (ou, se assim preferirmos, metafísico), formando o horizonte a partir do qual a experiência (neste caso, a experiência histórica) é organizada e, por conseguinte, não pode ser comprovado nem refutado pela experiência. Esse não é o único princípio possível. Existem outros princípios a partir dos quais a experiência se organiza de forma diferente.¹⁸ Mas é um princípio sobre o qual é possível estabelecer um conjunto coerente de experiência histórica, livre de contradições internas. Não podemos provar a democracia tanto quanto não podemos provar a razão; podemos apenas optar por ela. Esse postulado, ao sistematizar a experiência, comunica à ação uma certa direção, logo, a ação não é mais determinada só por suas condições, mas também por seus escopos. Porém, trata-se sempre de um postulado, não de uma declaração de fato. Na prática, os homens ainda não são seres razoáveis; se fossem, todos os problemas políticos, ou seja, os problemas relacionados à coexistência não-violenta dos homens em um Estado de contentamento, desapareceriam. Em outras palavras, o postulado não afirma que o homem seja absolutamente razoável, mas que ele é movido *tanto* pelo desejo *quanto* pela razão: o desejo do indivíduo *pode* ser subordinado à razão (antiga concepção da democracia); *ou* o desejo em si é razoável e, assim, realiza automaticamente um mundo dominado pelas leis da razão (concepção liberal clássica da democracia); *ou, finalmente*, o desejo, sem ser razoável nem desrazoável, sempre se transforma em desejo razoável que tende a se realizar na forma de tentativa consciente de criar um mundo no qual cada homem seja, conscientemente, razoável e satisfeito ao mesmo tempo.

Não é portanto accidental que a ideia de progresso (de uma história sensata) esteja sempre ligada àquela de democracia moderna. Ambas surgem da dualidade entre o postulado da *razão* e do fato do *desejo* – uma dualidade que a democracia não pode eliminar e que apenas uma ação histórica universal razoável pode reconciliar. O indivíduo pode escolher pela razão (moral) *ou* pelo desejo (amoral – a de Nietzsche, por exemplo). Ele pode impor sua escolha a um grupo, a um povo ou a um Estado, mas é significativo que, para todas as teorias decorrentes dessa escolha, quer pela afirmação de que história já percorreu completamente o seu curso – ou quase –, quer pela negação da existência de qualquer sentido para ela; ou a de que existe apenas um número limitado de homens razoáveis (mesmo que seja apenas um), ou a de que não exista nenhuma razão no mundo; as ideias de democracia (moderna), progresso, e de união do desejo e da razão na ação política razoável, aparecem e desaparecem juntas.

Democracia formal – Democracia popular

Em vista desse postulado, há um acordo entre os dois campos opostos que hoje se dizem fieis à democracia. Mas esse acordo fundamental não torna o conflito entre eles menos real.

¹⁸ Seria absurdo considerar este fato filosófico como um vício peculiar da democracia: há um postulado no coração de todas as políticas e seria ilegítimo pedir mais do que (a) a análise de uma constituição política empiricamente dada; (b) o desenvolvimento das consequências inerentes de um determinado princípio.

A referência às ideias fundamentais da teoria marxista pode servir para iluminar essa discussão. De acordo com essas ideias, a maioria do povo não tem meios para exprimir seus desejos, porque o mecanismo político é controlado pelos diferentes grupos que compõem a minoria no poder: grupos opostos entre si no que concerne aos detalhes, mas unidos em sua oposição aos interesses das massas. Essa maioria é incapaz de expressar seus desejos, dado que ainda não se tornou consciente de seus interesses como classe particular. Mas são estes interesses da maioria que constituem o interesse real (o bem), em primeiro lugar, da comunidade, e em segundo lugar, da humanidade como um todo, pois somente através da realização dos objetivos (inconscientes) da classe oprimida a sociedade pode ser libertada dos obstáculos colocados no caminho científico, técnico e humano pelo interesse particular da classe dominante (esse interesse também é inconsciente, especialmente no que diz respeito à sua particularidade). O mundo, em seu estado atual, não está maduro para a democracia; o homem, porquanto vive na necessidade, não é *razoável*, mas dominado por seus próprios interesses *particulares* (desejos) e continuará assim enquanto a transformação da organização social e o aumento da produção não libertarem a humanidade das necessidades. Um compromisso entre o desejo de contentamento (tradicional) e o bem público (definido objetivamente) não pode ser alcançado enquanto o poder não estiver nas mãos de homens com plena compreensão dos diferentes sistemas ideológicos (ou seja, das expressões pseudo-rationais dos interesses tradicionais) e que, trabalhando com todo o conhecimento objetivo necessário disponível, consigam preparar o povo para aceitar a liberdade inerente à razão.¹⁹

Em outras palavras, a democracia é considerada aqui não como um *meio* para alcançar um bem e transformar a tradição em vista de um bem maior, mas como um *fim*, que só pode ser alcançado por um processo de capacitação das massas e da transformação das suas condições. Não é suficiente derrubar a velha classe dominante; também devemos mudar a mentalidade das massas mergulhadas na propaganda dos antigos mestres.²⁰

Seria injusto considerar isso como uma renúncia ao ideal democrático; este é mantido justamente como um ideal, não apenas como elemento decorativo ou para fins de propaganda, mas como a própria base da teoria: a comunidade ideal é aquela na qual os homens agem razoavelmente e, por consequência, onde o Estado, como um instrumento de restrição, se torna supérfluo. Também seria injusto do ponto de vista histórico, pois o progresso na sua forma moderna só ocorreu sob a proteção de um Estado autoritário. Em lugar nenhum as massas aceitaram *voluntariamente* a passagem da vida rural para a vida urbana, a abolição da família primitiva ou da economia patriarcal, ou ainda os sacrifícios exigidos pela rápida acumulação de capital, ou seja, o investimento de grande parte do tesouro nacional, à custa da redução tanto da produção de bens de consumo quanto do tempo livre, envolvendo, muitas vezes, uma tensão psíquica sobre-humana. Para a maioria da população mundial, a situação atual é análoga. Se aderimos à defi-

¹⁹ Até que os reis se tornem filósofos – o que é impossível deste ponto de vista – ou que os filósofos se tornem reis, para usar as palavras de Platão.

²⁰ Pouco tempo atrás, as pessoas (na Europa Ocidental) ainda falavam abertamente da necessidade de uma ditadura do proletariado; e o Partido Comunista era descrito como o cérebro e o órgão executivo do proletariado.

nição objetiva do progresso, é preciso, rigorosamente, admitir a necessidade de recorrer a governos autoritários em todas as regiões "subdesenvolvidas", isto é, aquelas em que a acumulação do capital ainda não avançou o suficiente.²¹

Em suma, o propósito de uma ditadura desse tipo será antes de tudo implementar a parte "moderna" da definição da democracia e, assim, abrir caminho para as condições requeridas na definição "clássica". Embora aderindo, em princípio, ao postulado da democracia, esta ditadura afirma que o homem, *hic et nunc*, não é razoável, mas dominado por desejos de natureza puramente tradicional e desrazoável; ela tem em vista, portanto, a transformação razoável do mundo e das condições materiais de vida, para permitir que o homem desenvolva a razão dentro de si mesmo e pratique o que está potencialmente presente nele.

O conflito entre a democracia, por um lado, e a ditadura como método para alcançá-la, por outro lado, não é absoluto: o que quer a ditadura a que nos referimos (para retomar, modificando, as famosas palavras de Thomas Woodrow Wilson) é a criação, não de um mundo que seja *seguro* para a democracia, mas de um mundo *maduro* para ela.

Na discussão atual, existe, penso eu, uma tendência a esquecer essa necessidade tão real: embora não seja necessário que todo cidadão de todos os Estados compreenda todos os problemas, é essencial que seja possível explicar-lhe questões sobre as quais ele deve tomar posição e que haja uma tradição viva de fóruns de discussão (grupos locais, sindicais, religiosos, ideológicos e industriais), nos quais os indivíduos aprendam a entender e a formular seus interesses como membros desses grupos, a considerar outros indivíduos como seus porta-vozes e seus representantes, e a dominar outras técnicas de discussão, de negociação e de compromisso.²² Tudo isso supõe uma riqueza social suficiente para dar tempo ao estudo e à formação das opiniões. As democracias mais convictas do seu caráter democrático têm um consciência tão viva da necessidade da educação que obrigam seus cidadãos mais jovens a dedicar uma parte cada vez maior de seu tempo a uma formação desse tipo, sem pedir o seu consentimento ou o de seus pais.

Mas, mesmo que se possa argumentar que qualquer governo democrático prepara seus cidadãos, e se alguém puder justificar a partir daí uma ditadura temporária; devemos lembrar que se trata sempre de uma ditadura; devemos nos perguntar se um regime desse tipo não tende naturalmente a se perpetuar e se, em vez de preparar os seus cidadãos para participarem dos negócios públicos e para discutirem os interesses comuns e os meios para realizar esses interesses, não acabaria excluindo um percentual sempre maior dos cidadãos da participação na vida pública. O governo, vendo inimigos de todos os lados, e inimigos preparados para usar a violência, suprime toda a discussão com grupos fora do círculo (cada vez mais estreito) dentro do qual recruta seus membros e seus partidários. Não há mais dúvidas de que ele, e só ele, possui a autêntica verdade sobre a qual fundar a formação das massas. A importância dada ao desenvolvimento das condições de vida,

²¹ Uma vez que não estamos lidando com questões de política externa ou de economia, não devemos abordar o problema da cooperação econômica internacional, ou seja, a transferência de bens de capital de países ricos para países pobres; destaque-se, no entanto, que consideramos este um dos principais problemas para a democratização do mundo.

²² Um elemento essencial desses "órgãos intermediários" – partidos, sindicatos, grupos assentados em interesses comuns – é esclarecer aspirações populares, eliminar planos tecnicamente incapazes de cumprir e permitir a definição adequada de questões.

em vista do qual ele assumiu o poder, diminui constantemente na medida em que os fatores ideológicos ganham terreno. O crítico se torna um traidor. A formação do cidadão nunca termina, e parece impossível chegar a um ponto em que a legalidade da ação seja suficiente para sustentar o Estado. E a lealdade é justamente o único critério do valor do cidadão. O resultado é um Estado que, embora baseado em intenções totalmente diferentes, se reduz – enquanto houver algo como um fim da história – a uma ditadura, e a um número cada vez menor de cidadãos é dado tomar uma parte cada vez maior numa discussão sempre mais especializada e menos universal. Nessas condições, o sufrágio universal se torna praticamente sem sentido, porque é impossível eleger quem critica o governo, enquanto a igualdade perante a lei não é mais do que a garantia de que todo cidadão pode ser declarado criminoso a qualquer momento. Trata-se do Terror, que, nas condições modernas, porém, não é necessariamente imposto por um governo arbitrário, mas por uma lei que pune toda discussão que não tenha sido instituída pelo governo.²³

No entanto, um Estado desta natureza pode até ser considerado, num certo momento e formalmente falando, um Estado democrático; quando desaparecer toda oposição como resultado da supressão de todas as opiniões divergentes dentro do país e do fechamento das fronteiras contra a infiltração de ideias contrárias, então a unanimidade pode ser alcançada. Mas se por “democracia” entendemos, como sugerimos, um sistema que permite uma livre discussão para a consecução do progresso, então um Estado assim não pode ser considerado como uma democracia apesar dos seus princípios (exclusivamente fundamentais). Todo o progresso moderno baseou-se na livre discussão – é preciso dizer, uma discussão protegida contra perseguições ou sanções por motivos de opinião. Por outro lado, num Estado do tipo que descrevemos, a própria ideia de discussão acaba desaparecendo, e não se terá nenhuma nova contribuição, a menos que se importe métodos (não ideias) do exterior.

Democracia, tolerância e traição

Se, então, tomarmos a palavra “democracia” como o direito de todo cidadão de participar de uma discussão aberta, sem recurso à violência, que visa à elaboração de decisões destinadas a favorecer o bem comum, levando em conta, na medida do possível, quer os desejos dos cidadãos, quer as condições sociais e políticas (externas) prevaletentes, então o problema central dessa investigação, no plano político, é o problema da tolerância, ou, mais precisamente, o problema de delimitar os direitos de oposição e de crítica.

Com base na definição que acabamos de reformular, é claro que a democracia, em princípio, permite todo tipo de opinião, incluindo opiniões não democráticas ou antidemocráticas. Isso não implica, no entanto (é provável que muitas discussões atualmente surjam da confusão sobre este ponto), que o Estado democrático deva ou possa suportar *todas as organizações e todas as formas de ação*.

²³ Neste sentido, pode-se dizer que uma ditadura não respeita os direitos do homem; uma vez que atribui valor primordial a fatores ideológicos, nenhuma ideia pode ser “neutralizada”, ou seja, tratada como não política, pessoal, científica, etc. No nível institucional, as exigências da propaganda e a necessidade de proteção dos cidadãos contra “influências prejudiciais”, levaram a um aumento constante da força da polícia e a uma redução constante (legal) das garantias de julgamento público.

Assim, será perfeitamente lícito afirmar que a análise livre dos problemas mais profundos da existência humana é um pecado; e que nada além de uma organização absolutamente independente da escolha e da crítica dos cidadãos profere enunciados válidos sobre a natureza da salvação e sobre os métodos para alcançá-la. Da mesma forma, pode-se afirmar que o poder executivo deve estar acima dos conflitos grupais, partidos, opiniões, críticas e independente da "vontade popular". Mas é ilícito, em uma democracia, que um grupo se articule para alcançar o seu ideal pela força, para fazer uso do terror, para perseguir seus adversários, para aplicar a discriminação organizada ou para formar uma associação secreta, cujas opiniões não se submetem à discussão.

Para apontar a mesma ideia de uma maneira diferente: a democracia pode e deve permitir a expressão de todas as opiniões. Ela pode e deve se opor a qualquer organização que esteja pronta para usar a violência para assumir o poder e para se manter nele. Ela pode e deve exigir que todos os grupos minoritários façam uma declaração aberta de seus fins fundamentais.

Mas qual será a atitude a se adotar quando uma democracia for ameaçada por meios democráticos? Para essa questão não existe nenhuma resposta *de jure*. Se a maioria da população estiver pronta para transformar o Estado em um Estado não democrático, só pode haver uma conclusão: a democracia, para esse povo, nesse momento, é impraticável. Nesse caso, há apenas a escolha entre duas possibilidades: ou uma ditadura estabelecida com o propósito de capacitar as pessoas para a democracia, ou o governo autoritário desejado pela maioria da nação. É impossível, afinal, convencer as pessoas por argumentos razoáveis do valor absoluto da razão e do progresso; e é difícil, se não impossível, provar que uma determinada sociedade ou um dado Estado estão maduros para a democracia. Podemos pensar que alguns grupos e mesmo determinados povos prefiram a salvação espiritual, a contemplação, ou mesmo o arrependimento, ao progresso, como o definimos; enquanto outros, por exemplo, pensem que a democracia é inferior a uma política absolutista. Mas, enquanto esses grupos ou Estados não praticarem o *coge intrare*, e sua recusa em cooperar não afetar, em caso de guerra, a resistência interna do Estado ou a aliança entre um conjunto de Estados, a formação de tais grupos, quer dentro dos Estados, quer enquanto Estados independentes, não constituirá um perigo nem para o resto da população nem para os outros países. Pode-se contestar que é possível que grupos desse tipo obtenham o apoio da maioria. Admitimos isso, mas também devemos notar que no mundo atual tal Estado teria pouca chance de sucesso e que grupos dissidentes logo cairiam sob o domínio de uma potência estrangeira oposta a seus ideais de uma vida conforme uma ordem "eterna", "verdadeira", sem discussão ou progresso. Uma potência vitoriosa justamente por sua oposição a tais ideais. Além disso, é impossível, ao que parece, dissuadir um indivíduo, um grupo ou um Estado de cometer suicídio ou de se submeter a uma dominação estrangeira, se for este o seu desejo.

Trata-se, portanto, tanto do direito quanto do dever da democracia de não deixar indefesa a liberdade de discussão. Mas, exceto em casos de perigo claro e iminente, é do interesse da democracia interpretar esse direito e esse dever do modo mais restritivo; é provável que os partidários (se não os fundadores) das doutrinas dissidentes e que os partidários (se não os líderes) das organizações em questão sejam pessoas rancorosas; e que a sua pertença a tais grupos deve-se menos a uma convicção profunda e clara do que ao descontentamento. O sucesso

das doutrinas políticas antidemocráticas é um índice do fato de que a ordem social existente não satisfaz a todos os cidadãos, embora na maioria dos casos sejam incapazes de explicar o porquê. Será mais interessante procurar e remediar as causas de seu descontentamento do que perseguir os elementos descontentes, porque eles não sabem muito bem o que querem. Um governo democrático não deve intervir, exceto quando uma ameaça clara e iminente pesar sobre o direito de discussão não-violenta; mas é de *interesse vital e permanente* para um Estado democrático (um interesse que cresce com o desenvolvimento das doutrinas antidemocráticas) assegurar que a maioria dos seus cidadãos desfrute da formação intelectual e das condições materiais necessárias para torná-los aptos a participar, com competência, da administração dos assuntos públicos.

Quando se defende a democracia, pouco importa, então, a natureza das mudanças constitucionais propostas pela oposição, desde que não se apele à violência para levar a cabo essas mudanças. É preciso *supor* que em um Estado maduro para a democracia, qualquer programa envolvendo o estabelecimento de um regime não democrático será rejeitado pela maioria; se não for o caso, deve-se concluir que a estrutura social é defeituosa (do ponto de vista da democracia) e precisa de modificação.

É impossível garantir *a priori* que um Estado atualmente democrático continuará assim; que, em certas condições, não se tornará uma ditadura; ou que, do ponto de vista da democracia, não seja bom transformá-lo numa temporária "ditadura didática"; não há garantias de que qualquer nação particular *jamaiz* abandonará a sua fé democrática e que continuará a aceitar o postulado antropológico que está na base da democracia. Da mesma forma, não é possível afirmar que um determinado Estado, edificado como uma ditadura, jamais se tornará uma democracia. Para o exame dos casos concretos, tentamos descrever alguns critérios: observar se a liberdade concedida pelo governo em questão no que diz respeito à discussão acerca dos negócios públicos e dos princípios do regime, é ampla ou restrita. O que é incomparavelmente mais difícil é julgar se o governo de um país, em vista da situação ao mesmo tempo interior e exterior, poderia agir de outro modo sem pôr em perigo a autoridade interna do Estado (o monopólio da violência) e/ou a sua segurança externa. Enquanto um Estado não rejeitar o postulado democrático, ele deve ser considerado como *teoricamente* democrático (o sistema soviético, sendo *realmente* uma ditadura, difere *fundamentalmente* da ditadura nazista). *A quaestio facti* não pertence ao domínio da filosofia. O filósofo pode indicar a natureza da democracia e as condições gerais necessárias para a sua realização. Os diagnósticos práticos e os prognósticos são questões para o estadista.

Sobre o autor

Judikael Castelo Branco. Doutor em Filosofia pela UFC/Lille. Professor substituto da UECE e professor da Unicatólica de Quixadá. E-mail: judikael79@hotmail.com

Recebido em: dez/2017

Aprovado em: mar/2018

Como referenciar esse artigo

WEIL, Eric. *A democracia em um mundo de tensões*. Tradução de Judikael Castelo Branco. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018.

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.

d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.

e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br e odilio@uol.com.br

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Benfica
CEP.: 60020-181 - Fortaleza - Ceará
Fone: (85) 3366.7485 / 7486 - WhatsApp: (85) 9 9620.5013
imprensa.ufc@pradm.ufc.br

